



COMILLAS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA



Facultad de Teología

**LA TRADICIÓN JOÁNICA SOBRE
MARÍA MAGDALENA
(Jn 20,1-18).
Desde los orígenes hasta el
primer tercio del siglo III**

Autora: Carmen Picó Guzmán

Director: Fernando Rivas Rebaque

MADRID | Mayo 2023

A mi madre

λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· γύναι, τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς;
ἐκεῖνη δοκοῦσα ὅτι ὁ κηπουρός ἐστίν λέγει αὐτῷ·
κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν,
εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν, καὶ γὰρ αὐτὸν ἀρῶ.
λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· Μαριάμ.
στραφείσα ἐκεῖνη λέγει αὐτῇ Ἑβραϊστί· ραββουνι.
λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· μή μου ἄπτου,
πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς·
ἔρχεται Μαριάμ ἡ Μαγδαληνὴ ἀγγέλουσα τοῖς μαθηταῖς ὅτι
έώρακα τὸν κύριον.

Jn 20,14-16.17.18a

... Y anhelaba leer mi Biblia,
por las preciosas palabras que contenía;
pero cuando empecé a estudiarla
la gente meneó la cabeza.

Y dijeron que no valía la pena intentarlo,
¡oh, Cloe!, llegas demasiado tarde;
pero yo rondaba los sesenta años
y no tenía tiempo que perder.

Así que conseguí unas gafas
y me puse a trabajar,
y no paré hasta poder leer
los Himnos y el Testamento.

Luego conseguí un pequeño gabinete,
un lugar que pudiera considerar propio.
Y me sentí independiente
como una reina sobre su trono.

Frances E. W. Harper
Sketches of Southern Life, 1872.

SIGLAS

AH:	<i>Adversus Haereses</i> . Ireneo
AJT	Asia Journal of Theology
Ant.:	<i>Antigüedades judías</i> . Flavio Josefo
1 Apol.:	<i>Primera apología</i> . Justino
2 Apol.:	<i>Segunda apología</i> . Justino
1 Ap. Sant.:	<i>Primer Apocalipsis de Santiago</i>
2 Ap. Sant.:	<i>Segundo Apocalipsis de Santiago</i>
1 Clem.:	<i>Primera carta de Clemente</i>
Com. Matt.:	<i>Commentarium in Matthaeum</i> . Orígenes
Dial:	<i>Diálogo con el judío Trifón</i> . Justino
Did.:	<i>Didajé</i>
DiaSal:	<i>Diálogo del Salvador</i>
Ea:	<i>Epistula apostolorum</i>
EC:	Early Christianity
EB:	Estudios Bíblicos

EE:	Estudios Eclesiásticos
ETL:	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvFe:	<i>Evangelio de Felipe</i>
EvMa:	<i>Evangelio de María</i>
EvPe:	<i>Evangelio de Pedro</i>
EvT:	<i>Evangelio de Tomás</i>
FT:	Feminist Theology
HE:	<i>Historia Eclesiástica</i> . Eusebio de Cesarea
Hom. in Luc.:	<i>Homilía sobre Lucas</i> . Orígenes
HTR:	Harvard Theological Review
JECS:	Journal of Early Christian Studies
JEH:	The Journal of Ecclesiastical History
JBL:	Journal of Biblical Literature
JB & IS:	The Journal of the Britain & Ireland School
JSHJ:	Journal for the Study of the Historical Jesus
JSOT:	Journal for the Study of the Old Testament
JSNT:	Journal for the Studies of the New Testament
JTS:	Journal of Theological Studies
MC:	Miscelánea Comillas
NGC:	New German Critique
NHC:	Nag Hammadi Collection
NTS:	New Testament Studies
PS:	<i>Pistis Sophia</i>
RB:	Reveu Biblique
REF.:	<i>Refutatio Omnium Haeresium</i> . Hipólito
ROC:	Reveu de l'Orient Chrétien
SC:	Sources Chrétiennes
SWAW:	Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften
UTSJ:	University of Technology Sidney Journal
VC:	Vigilae Christianae
ZNW:	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft

INTRODUCCIÓN

En este apartado presentamos los motivos de esta investigación y la referencia a estudios ya publicados sobre temática parecida en el primer punto de presentación y estado de la cuestión. Seguidamente en el segundo punto exponemos el objetivo de este estudio y la justificación de la metodología aplicada. Después abordamos un apartado referente a la metodología con la exposición de las distintas aproximaciones empleadas, mostrando los motivos que nos llevaron a dicho enfoque. Para finalizar esta introducción expondremos la estructura de este estudio con la idea fundamental de cada parte y capítulo.

1. Presentación del estudio y estado de la cuestión

En esta investigación abordamos el estudio de la tradición joánica sobre María Magdalena contenida en Jn 20,1-18 y el modo en que se ha conservado o no en las comunidades de los orígenes cristianos. Con este estudio nos proponemos comprender el origen de la tradición que atribuye a María de Magdala el primer anuncio del kerigma tras ser protagonista de la primera aparición del Resucitado

y conocer cómo su figura fue recordada en los primeros momentos de la experiencia cristiana y cómo fue conservada o transmitida en los orígenes cristianos en los distintos contextos y comunidades, y las consecuencias que esto tuvo para esta tradición en concreto y para la tradición de la Iglesia en general.

Pretendemos también establecer las relaciones entre los distintos testimonios literarios que la conservan o la silencian a lo largo de los dos primeros siglos de la literatura cristiana. A través de este trabajo consideramos que es posible iluminar los aspectos de los orígenes cristianos relacionados con el protagonismo de las mujeres, en particular con el protagonismo de María Magdalena, en relación con el desafío que supuso el contexto cultural y social para su conservación dentro del plural movimiento cristiano de los orígenes.

La elección de este proyecto de investigación se debe a una atracción inicial por la escena presentada en el evangelio de Juan en la mañana del primer día de la semana. En esta escena el Cuarto Evangelio presenta a María Magdalena como protagonista de la primera aparición de Jesús resucitado y como receptora de la misión de anuncio de la resurrección (Jn 20,1-18). En las palabras «he visto al Señor» (Jn 20,18a), que el autor del texto joánico pone en boca de la Magdalena, encontramos una tradición que muestra la novedad de la revelación, la novedad de ser recibida por una mujer y la experiencia de fe de la discípula que da testimonio a la comunidad.

La elección de este texto ha estado motivada por el carácter de novedad con el que presenta el testimonio de María Magdalena respecto de la tradición sinóptica. Así como la búsqueda de la conservación de esta memoria, sin duda incómoda, no solo ya en el propio evangelio sino en el canon, a través de él. Su lectura invita a pensar en una tradición oral de carácter litúrgico que las comunidades joánicas preservaron. Por qué lo hicieron puede tener mucho que ver con la importancia de esa memoria en el contexto histórico del siglo II y, precisamente esa importancia es la que pretendemos estudiar.

Si bien en un primer momento nos propusimos abordar la transmisión, conservación o no, de esta tradición a lo largo de los cinco primeros siglos de la historia de la Iglesia, en el análisis del proyecto ya comprendimos la imposibilidad de manejar tantas fuentes y tan diversas. De ese modo decidimos circunscribir

el estudio a los orígenes cristianos y en concreto al contexto de los dos primeros siglos hasta el año 202¹, donde la diversidad de las comunidades y los preliminares del canon nos permitirían un estudio sincrónico amplio en el que entender la influencia de esta tradición en los distintos contextos, geográficos y teológicos.

Los estudios del Cuarto Evangelio son una pieza fundamental en la comprensión de los orígenes cristianos. La diferencia que marca respecto de la tradición sinóptica, la novedad con la que presenta el ministerio de Jesús y recoge sus tradiciones y el temprano uso que de él hicieron algunos grupos cristianos heterodoxos lo han situado en los márgenes de los orígenes. Si bien la Gran Iglesia siempre le dio un gran reconocimiento, por su valor espiritual y la certeza de su memoria.

En el contexto de este evangelio encontramos una memoria especialmente significativa y distinta de personajes femeninos: María de Nazaret como protagonista del inicio del ministerio de Jesús, la mujer samaritana que con su diálogo teológico con Jesús esclarece aspectos sobre el culto debido, Marta de Betania que proclama a Jesús como mesías con palabras que la tradición sinóptica atribuye a Pedro, María de Betania que unge a Jesús en acción profética que anticipa su Hora y, por último, María Magdalena, protagonista primera de la aparición del Resucitado y proclamadora entusiasta del kerigma con su «es el Señor y lo he visto».

El texto de la aparición del Resucitado a María Magdalena requiere una crítica especial, puesto que es un texto apartado del testimonio apostólico o, por lo menos, minusvalorado. Por eso este texto reclama especialmente una recontextualización, una reinterpretación y una actualización. Para ello la presente investigación pretende rastrear su presencia en los cristianismos de los orígenes y así aproximarnos a su influencia en la configuración de estos.

¹ El Edicto de Septimio Severo publicado en el año 202 d.C. marca un cambio de percepción del movimiento cristiano por parte del Imperio romano. Este edicto prohibía la conversión al cristianismo y la propaganda de este. Fue la primera vez que se atacó a la Iglesia como institución. Este edicto supuso el martirio para muchos cristianos, especialmente catequistas y catecúmenos. Esta persecución afectó especialmente a la escuela de Alejandría. Con Septimio Severo el Imperio romano empezaba a comprender el movimiento cristiano como una institución sospechosa. Cf. JESÚS ÁLVAREZ GÓMEZ, *Historia de la Iglesia. I. Edad Antigua* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001), 91.

El punto de partida y presupuesto de la investigación son las tradiciones de María Magdalena presentes en la literatura cristiana de los orígenes. Estas tradiciones se encuentran recogidas en los textos cristianos que dan testimonio de la presencia de un grupo de mujeres que siguió a Jesús de Nazaret desde Galilea hasta Jerusalén y que lo acompañó a lo largo de su vida pública (Lc 8,1-3) y están especialmente presentes en los últimos momentos de su vida (Carmen Bernabé y Carlos Gil, 2008; Kathleen E. Corley, 2011; Holly E. Hearon, 2004; Margaret Macdonald, 2004; Carolyn Oseik, 1997; Jane Schabert, 2008). Especialmente estas últimas son tradiciones narrativas situadas en el escenario de la muerte y resurrección de Jesús y tienen como elemento común el presentar un grupo de mujeres encabezadas por María de Magdala.

Desde este contexto general nos interesa estudiar la tradición de Jn 20,1-18 que se caracteriza por presentar a María Magdalena como receptora de la primera aparición del Resucitado y enviada a la comunidad para anunciar su experiencia. Queremos situarla dentro del proceso de formación del evangelio joánico e íntimamente relacionado con el desarrollo de esta comunidad desde sus orígenes. Con posterioridad abordaremos la recepción de esta tradición concreta en la pluralidad del movimiento cristiano desde los orígenes hasta el primer tercio del siglo III d.C.

Son muchos, sin duda, los estudios existentes en torno a la figura de María Magdalena, si bien el enfoque predominante ha sido la propia figura de esta seguidora de Jesús desde diferentes puntos de vista. Los estudios relacionados con ella han buscado una fundamentación del discipulado femenino (Holly E. Hearon, 2004), el análisis de la leyenda de la Magdalena (Esther De Boer, 1997; Jane Schabert, 2004), el estudio de las tradiciones de María Magdalena en el Nuevo Testamento (Carmen Bernabé, 1994; Richard Atwood, 1993), la tradición de apostolado de María Magdalena en controversia con la autoridad de Pedro (Ann G. Brock, 2004; Carmen Bernabé, 2007) y las tradiciones de María Magdalena en los textos de Nag Hammadi (Antti Marjanen, 1996). La figura de Miriam de Magdala ha sido elegida también como paradigma de la presencia de las mujeres en los orígenes del movimiento cristiano por numerosas autoras (Elisabeth Schüssler Fiorenza, 1975; 1989; Sandra Schneiders, 1996; PHEME Perkins, 1992; Susan Haskins, 1993; Holly E. Hearon, 2004) que han encontrado

en ella la posibilidad de reconstruir la historia cristiana de las mujeres. También podemos encontrar algún estudio relacionado con el desarrollo iconográfico de su figura a lo largo de la historia del cristianismo occidental (Susan Haskins, 1996)².

Somos conscientes de la abundante bibliografía existente sobre María Magdalena y de la dificultad que supone rastrear esta tradición dentro de los textos por la escasez de testimonios y lo dispersos que se presentan. Sin embargo, algunos estudios recientes de los orígenes cristianos a partir de los estudios multidisciplinares nos sugieren diversas perspectivas de análisis.

2. Objetivo de la investigación

El objetivo de esta tesis es el estudio de la tradición de Jn 20,1-18 que se caracteriza por presentar a María Magdalena como receptora de la primera aparición del Resucitado y enviada a la comunidad para anunciar aquello que había comprendido. Queremos situarla dentro del proceso de formación del evangelio joánico e íntimamente relacionado con el desarrollo de esta comunidad desde sus orígenes. Con posterioridad abordaremos la recepción de

² RICHARD ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition* (New York: P. Lang, 1993); CARMEN BERNABÉ UBIETA, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo* (Estella: Verbo Divino, 1994) y *¿Qué se sabe de... María Magdalena?* (Estella: Verbo Divino, 2020); ANN GRAHAM BROCK, *Mary Magdalene, the First Apostle: The Struggle for Authority* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004³); ESTHER DE BOER, *Mary Magdalene: Beyond the Myth* (London: SCM Press, 1997); ISABEL GÓMEZ-ACEBO (ed.), *María Magdalena: De apóstol, a prostituta y amante* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007); SUSAN HASKINS, *Mary Magdalen: Myth and Metaphor* (London: Riverhead Books, 1993); HOLLY E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition. Witness and Counter-Witness in Early Christian Communities* (Collegeville: Liturgical Press, 2004); ERIKA MOHRI, *Maria Magdalena: Frauenbilder in Evangelientexten Des 1. Bis 3. Jahrhunderts* (Marburgo: Elwert, 2000); PHEME PERKINS, «I Have Seen the Lord (John 20:18). Women Witnesses to the Resurrection», *Interpretation* 46 / 1 (1992), 31-41; MARINELLA PERRONI – CRISTINA SIMONELLI, *María de Magdala. Una genealogía apostólica* (Madrid: San Pablo, 2017); CARLA RICCI, *Maria di Magdala e le molte altre: donne sul camino di Gesù* (Nápoles: M. D'Auria, 1991); SUSANNE RUSCHMANN, *Maria Von Magdala im Johannesevangelium: Jüngerin-Zeugin – Lebensbotin* (Münster: Aschendorff, 2002); JANE SCHABERG, *La resurrección de María Magdalena* (Estella: Verbo Divino, 2008); SANDRA M. SCHNEIDERS, «John 20: 11-18. The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene – A Transformative Feminist Reading», en *What is John? Readers and Readings of the Fourth Gospel*, ed. por F. F. SEGOVIA (Atlanta: Society Biblical Literature, 1996), 155-169; ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, «Mary Magdalene: Apostle to the Apostles», *UTSJ* (1975), 22-24; *En memoria de ella. Una reconstrucción teológica-feminista de los orígenes del cristianismo* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989); ANDREA TASCHLERBER, *Maria von Magdala – Erste Apostolin? John 20,1-18: Tradition und Relektüre* (Friburgo: Stuttgart; Herder, 2007).

esta tradición concreta en la pluralidad del movimiento cristiano desde los orígenes hasta el primer tercio del siglo III d.C.

Nuestro interés es comprender la evolución de la memoria cristiana sobre esta tradición. Por lo que además de desarrollar un estudio diacrónico de la memoria de la comunidad joánica reflejada en el texto canónico que conserva esta tradición, nuestro estudio abordará los lugares geográficos y, por tanto, teológicos que permitieron el contacto de unas comunidades con otras provocando influencias entre ellas. Un estudio sincrónico y multidisciplinar que se apoyará en los conocimientos de otras ciencias sociales para ir dibujando el mapa de influencias que afectará a la tradición María Magdalena como primera persona que comprendió y anunció la resurrección de su Maestro.

3. Metodología

Los estudios bíblicos reclaman en la actualidad un carácter interdisciplinar, es decir, necesitan recurrir a una diversidad de conocimientos relacionados con la historia, la arqueología, el lenguaje, la teología y las ciencias sociales (antropología, sociología, etc.). Es difícil abarcar de forma especializada todas estas áreas, pero es verdad que son necesarias para liberar a los textos de sus hipotecas históricas, para abrir nuevas posibilidades y para flexibilizar determinados posicionamientos³.

Esta interdisciplinariedad es fundamental en esta investigación que pretende el estudio de la evolución del texto joánico (Jn 20,11-18), que contiene el anuncio de María Magdalena («He visto al Señor», Jn 20,18a) a lo largo del tiempo, para ponerlo en relación con la historia de los primeros estadios de los orígenes cristianos. Un estudio diacrónico que permita recuperar la memoria del apostolado de esta discípula y analizar su desarrollo en las distintas tradiciones de los orígenes. Y un estudio sincrónico que abra el abanico de la realidad cristiana hasta el primer tercio del siglo III d.C.

La crítica de las formas permitió a la exégesis bíblica retroceder más allá de las primeras fuentes escritas y puso de manifiesto que la fe había configurado

³ RAFAEL AGUIRRE, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes* (Estela: Verbo Divino, 2015), 7-11.

las fuentes primitivas⁴. Nosotros nos apoyaremos en este análisis de la forma del texto para perfilar la fuente primitiva que lo sustenta. La crítica literaria posmoderna nos revela que el significado de un texto es en cierto sentido el producto del encuentro creativo entre el texto y el lector⁵. Esto es aplicable al proceso de tradición que subyace a los evangelios, porque entre lo sucedido y lo contado hay una continuidad en las comunidades que los transmitieron⁶.

El proceso de recordar, de hacer «memoria», fue fundamental para la configuración de la identidad de las comunidades y para la transmisión de la fe, que es el objetivo último de los textos evangélicos. Por ese motivo, haremos uso de las herramientas metodológicas procedentes de la sociología como los estudios sobre la memoria colectiva procedentes de las ciencias sociales. Maurice Halbwachs desarrolló inicialmente este concepto que ha demostrado con posterioridad su capacidad de apoyo al análisis en los estudios sobre sociedades y grupos del pasado⁷.

El uso de este concepto en nuestra investigación nos ha permitido poner en contacto la influencia del pasado en la construcción del presente y la forma en la que la memoria colectiva determina la apropiación del pasado. En nuestro caso en la memoria de María Magdalena como apóstol, recogida en el capítulo 20 del Cuarto Evangelio pone de manifiesto, por un lado, la veracidad de la fuente primaria y, por otro, la crítica necesaria a la conservación de dicha memoria por parte de la Gran Iglesia.

⁴ JULIUS, WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis* (Berlín: Forgotten Books, 1908); RUDOLF BULTMANN, *The Gospel of John* (Oxford: Basil Blackwell, 1971); ALFRED WIKENHAUSER, *El Evangelio según San Juan* (Barcelona: Herder, 1972); RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan. I-XII. XIII-XXI*. (Madrid: Cristiandad, 1999); SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 1997).

⁵ BIRGER GERHARDSSON, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1961); WALTER J. ONG, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987).

⁶ KARL LUDWIG SCHIMDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesus: Literarkritische Untersuchungen zur Jesusüberlieferung* (Princeton: Princeton University, 1919); MARTIN DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919). trad. inglesa, *Form Tradition to Gospel* (Cambridge: James Clarke & Co Ltd, 1987); RUDOLPH BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921, 1923²), trad. española, *Historia de la tradición sinóptica* (Salamanca: Sígueme, 2000); JAMES D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos. Vol. I-III*. (Estela: Verbo Divino, 2009, 2012, 2015).

⁷ MAURICE HALBWACHS, *La memoria colectiva* (Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza, 2004). Su aplicación al campo de los estudios del Nuevo Testamento: ALAN KIRK & TOM THATCHER (eds.), *Memory, Tradition, and Text: Use of the Past in Early Christianity* (Leiden: Brill, 2005).

La exégesis feminista nos ha proporcionado las herramientas metodológicas para discernir lo contextual de lo inspirado⁸. Desde los comienzos los cristianismos de los orígenes se esforzaron por recordar la enseñanza de los testigos y maestros garantes de la continuidad de la fe, como nos muestra el autor del Evangelio de Lucas (Lc 1,1-4). En el Cuarto Evangelio encontramos esa memoria atestiguada por una mujer, María Magdalena, la aproximación exegética feminista nos ayudará a discernir las consecuencias de este testimonio y sus efectos en el movimiento cristiano.

Los estudios de la memoria colectiva permiten establecer íntimas conexiones entre memoria, identidad y realidad social. Es, por tanto, una herramienta útil para poner delante la importancia de la memoria de María Magdalena en los cristianismos de los orígenes y entender los contextos históricos y sociales que provocaron su silenciamiento o su valoración en las diversas comunidades.

4. Estructura de la investigación

Esta tesis doctoral se compone de dos partes y un apartado final de conclusiones. La primera parte tiene como objetivo la presentación de la metodología y el marco conceptual desde el que se ha desarrollado la investigación. La segunda parte aborda el estudio de la tradición joánica de María Magdalena en dos secciones. La primera sección presenta la exégesis crítica del texto en el marco de los estudios del Cuarto Evangelio y desarrolla el estudio diacrónico de la memoria apostólica de María Magdalena en el texto del Cuarto Evangelio y el contexto en el que se originó. La segunda sección continua el estudio diacrónico a través del siglo II en los distintos cristianismos de los orígenes desde sus contextos. En ambos casos incorporamos los contextos sociales, culturales y religiosos, es decir, los lugares desde los que se practica la memoria y sus procesos.

En la primera parte, el capítulo primero aborda la metodología exegética en la que se apoya el análisis del texto de Jn 20,11-18. Y el capítulo segundo

⁸ ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica* (Madrid: Trotta, 1996).

expone el estudio de la memoria y la ritualidad destacando los aspectos teóricos que permiten su utilización como método de aproximación a la exégesis del texto.

En la segunda parte abordamos el estudio de la tradición joánica de María Magdalena en dos secciones. La primera sección de este estudio se centra en la exégesis crítica del texto joánico en relación con la memoria de la comunidad joánica a lo largo de cuatro capítulos. El tercer capítulo aborda el trabajo exegético desde la historia de las tradiciones y su aplicación al estudio del Nuevo Testamento y, en particular, la teoría de las fuentes en el Cuarto Evangelio. El cuarto capítulo desarrolla el estudio de la escena de resurrección del evangelio joánico que tiene a María Magdalena como protagonista, para apoyar un origen oral y litúrgico de la fuente joánica en el ambiente de oralidad secundaria en el que el relato se pone por escrito. El quinto capítulo presenta el desarrollo de la memoria de la comunidad joánica en relación con la tradición básica de María Magdalena y el contexto geográfico en el que tuvo lugar. El sexto capítulo analiza la memoria cultural de la tradición joánica en relación con este relato.

La segunda sección de esta segunda parte la dedicamos al estudio de la memoria de esta tradición en los cristianismos de los orígenes. Abordamos un estudio en el espacio cronológico del siglo II hasta el edicto de Septimio Severo que supuso un cambio sustancial en las relaciones entre el movimiento cristiano y el Imperio romano, el espacio geográfico de Antioquía, Edesa, Éfeso y Lión y el espacio teológico de las comunidades y/o autores que conociendo esta memoria la reflejan en sus textos. En cada capítulo proponemos un área de influencia que explique las conexiones entre tradiciones y sus influencias. El capítulo séptimo lo dedicamos a Antioquía de Siria, el octavo a los cristianismos de Oriente con Edesa como ciudad de referencia y el último capítulo a Asia Menor y su relación con el occidente cristiano.

Una vez presentado el objetivo de este estudio, la metodología que emplearemos y la estructura general de este, pasamos ahora a abordar cuestiones introductorias de tipo conceptual y metodológico necesarias para sentar las bases del posterior desarrollo de esta investigación.

1ª PARTE

PRESUPUESTOS METODOLÓGICOS Y MARCO CONCEPTUAL

CAPÍTULO 1

PRESUPUESTOS EXEGÉTICOS

En este capítulo recogemos los presupuestos exegéticos en los que se va a apoyar el estudio de la tradición joánica de María Magdalena. En primer lugar, realizaremos un breve recorrido por el marco textual, el Cuarto Evangelio, cómo es, qué conocemos de él y qué nos transmite de las comunidades que lo originaron y desarrollaron. En este recorrido veremos las dificultades textuales que el relato plantea y las respuestas de los estudios exegéticos han dado a las mismas, tomando la teoría de las fuentes como la hipótesis fundamental que explica plausiblemente la mayoría de ellas.

En un segundo momento abordaremos los estudios relacionados con las tradiciones, definiremos qué entendemos por tradición, cómo estas están en el origen de las narraciones joánicas y qué se sabe sobre la transmisión oral de las mismas, así como los escenarios en las que se producirían. Finalizaremos

fijándonos en las tradiciones orales de las mujeres porque estos estudios nos ayudarán a desarrollar la hipótesis de una tradición oral femenina en el contexto de las comunidades joánicas en la que podría incorporarse la tradición joánica de María Magdalena.

1. El marco textual. El Cuarto Evangelio

El Cuarto Evangelio, aunque comparte tradiciones con los otros evangelios canónicos, se muestra diferente en cuanto a la presentación y el significado del ministerio de Jesús y en cuanto a la incorporación de tradiciones propias. Escrito para que «creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31) este evangelio es selectivo y único como nos dice Sandra Schneiders⁹.

La afirmación «muchos otros signos fueron realizados en presencia de sus discípulos» (Jn 20,30) constata que este evangelio es una muestra de la tradición de Jesús, que sin duda es más larga por lo que sabemos de los evangelios sinópticos. Según Schneiders esta selección demuestra la existencia de un proyecto teológico que lleva al evangelista a elegir unos contenidos y no otros, a enfatizar ciertos aspectos de la tradición, que tiene como finalidad constituir al texto en un lugar de encuentro de revelación (*Locus of Revelatory Encounter*) entre el escritor y el lector u oyente¹⁰.

La selección de los textos está pensada para llevar a los lectores a la experiencia de la fe, el encuentro con Dios en Jesús, enraizada en la vida de Jesús en Palestina en el siglo I. Esta experiencia se comparte a través del texto entre las comunidades que participan de este. El texto sirve a los propósitos de las comunidades joánicas del siglo II.

El uso del término «creer» en vez de fe, sigue comentando esta autora, está en relación en el modo en que este evangelio entiende la relación de Jesús con sus discípulos, una relación continua, que no se adquiere o logra, sino en la que se participa. Por eso el evangelio está pensado como mediador en la relación entre el Maestro y el discípulo, será leído y releído, para alimentar y cuidar la relación.

⁹ SANDRA M. SCHNEIDERS, *Written that You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel* (New York: Crossroad Publishing, 2003²), 9-22.

¹⁰ *Ib.*, 10.

Lo que el autor del evangelio pretende que los lectores creen es que Jesús de Nazaret es el Mesías, el Hijo de Dios. Para este evangelio Jesús es la manifestación de Dios en el mundo. Este es el desafío, Jesús es presentado como Palabra de Dios, la Sabiduría del Antiguo Testamento, a través de quien y por quien Dios ha creado todas las cosas (Jn 1,14) ¹¹.

El estudio de este evangelio en épocas anteriores, finales del siglo XIX y principios del siglo XX, dio como resultado un cierto escepticismo sobre su valor histórico, llegando a considerar que procedía de un mundo helenístico que guardaba poca relación con Jesús de Nazaret y que los pocos datos que aportaba habían sido tomados de los evangelios sinópticos¹². Fue partir de la Segunda Guerra Mundial, dice Raymond Brown, cuando los estudios joánicos han cobrado una nueva visión y se comenzó a considerar que estaba respaldado por una tradición histórica semejante a la que respalda los evangelios sinópticos.

Señalamos a continuación las dificultades textuales que han marcado las búsquedas de los exegetas para entender el texto canónico. Unas dificultades textuales que ponen en duda que haya sido compuesto por una sola persona y a la vez, abren la posibilidad de un desarrollo. Su estudio ayudará a entender las hipótesis del análisis histórico-crítico en las que se apoya esta investigación.

1.1. *Dificultades textuales*

Desde que la exégesis bíblica comenzó la aplicación de los métodos histórico-críticos al estudio de los evangelios comenzó a perfilarse la idea, ahora aceptada mayoritariamente, de que las composiciones evangélicas no eran la obra única y continuada de un autor inspirado sino el resultado de un largo proceso de elaboración¹³. Los estudios críticos sobre el Cuarto Evangelio a lo largo del siglo XX han desembocado en el análisis exhaustivo del texto, capítulo por capítulo y nos han presentado las fisuras, incoherencias o tensiones del texto¹⁴. Este

¹¹ *Ib.*, 9-48.

¹² Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan. I-XII*, 21.

¹³ La escuela alemana se ha preocupado más por aspectos relacionados con los orígenes, la composición y el orden de los pasajes evangélicos, mientras que la escuela inglesa se ha interesado más por la teología contenida en él. Cf. *Ib.*, 24.

¹⁴ La crítica textual demuestra que Jn 5,3b-4 y Jn 7,53-8,11 no formaron parte del Cuarto Evangelio en su forma primera. *Jn 5,3b-4* está omitido en el Papiro 66 y en el 75, en los manuscritos del siglo IV: Sinaítico y Vaticano, en los manuscritos del siglo V: *Ephraemi Rescriptus*, Beza, y en el manuscrito del siglo VI, *Evangelios Freer*, así como otros testimonios manuscritos más fragmentarios como en 0125 (siglo V), 0141 (siglo X) y en versiones antiguas

trabajo exegético ha apoyado la teoría de la no autoría única de la obra joánica y ha sido el punto de partida para entender este evangelio como una obra compleja en su elaboración y transmisión.

Cierto es que existe el peligro de que en este análisis el texto pierda su unicidad, y la comunidad creyente pierda la visión del evangelio tal y como nos ha sido transmitida por la Tradición, pero la ciencia literaria no puede evitar

en latín como la Ítala y la Vulgata, en siríaco, copto, georgiano y nubense. Se presenta con variaciones este versículo en el manuscrito Alejandrino (siglo V), en una corrección del *Ephraemi Rescriptus* (siglo V), en el manuscrito 019 (París) del siglo VIII, en el manuscrito 023 (París) del siglo IX, en una sección comentada del manuscrito 033 (Munich) del siglo X, en dos manuscritos del siglo IX el 037 (*San Gall*), el 036 (Leningrado y Oxford) y otros testimonios. Además, también hay testimonios de su inclusión con asteriscos en manuscritos del siglo X (028- Roma), del siglo IX (039-Oxford y 041-Leningrado) y otros. El testimonio más antiguo que incluye el episodio de la mujer adúltera (Jn 7,53-8-11) es el manuscrito Beza del siglo V/VI, en el manuscrito 013 (Hamburgo-Cambridge) del siglo IX, en el manuscrito 036 (Leningrado-Oxford) del siglo X, después en manuscritos del siglo IX como el 010 (Cambridge), el 012 (Dresden), el 017 y 021 (París), el 030 (Venecia), y otros testimonios menos significativos y que apoyan la hipótesis de que se trata de un texto añadido al evangelio con el que no comparte autoría ni estilo literario. El problema de su presencia en el texto joánico no es propósito de esta tesis. El versículo 31 del *capítulo 14* nos presenta una falla en el terreno del texto a considerar, pues contiene una consigna de puesta en marcha, de salir del lugar que poco encaja con el versículo inmediato, Jn 15,1, que continúa el discurso hablando de la vid verdadera. La oración de Jesús del capítulo 17 tampoco parece casar con la pronta salida y llegada al huerto que narra Jn 18,1. Los *capítulos 5 y 6* parece que casan mejor colocados al revés, de hecho, aparecen en un orden distinto en el *Diatessaron* de Taciano (s. II). El *inicio del capítulo 7* haciendo referencia a la actividad de Jesús en Galilea después de que se hayan narrado episodios en ese mismo lugar (la multiplicación de los panes, Jn 6,1-15; el caminar sobre las aguas del Mar de Galilea, Jn 6,16-21) confunden la lectura continuada del evangelio. Los exegetas apuntan a variaciones en el orden del texto actual respecto a la primera versión del evangelio. El diálogo entre Jesús y los judíos que hace referencia a la curación de uno en sábado (Jn 7, 23) parece referirse a la última curación narrada en el evangelio, la del parálítico del capítulo 5 (Jn 5,1-18). El *fragmento de Jn 3,31-36* también presenta dificultad en una lectura continua de ese capítulo porque no tiene sentido dentro de las palabras de Juan el Bautista sino más bien dentro del diálogo de Jesús con Nicodemo del inicio del capítulo 3 que se interrumpe bruscamente con el testimonio de Juan. También el prólogo, *Jn 1,1-8*, plantea a los exegetas la posible existencia de un himno, anterior a la obra evangélica que fue tomado por el evangelista. Su situación en el principio sin poder ser considerado un proemio, la escasa vinculación literaria con los versículos precedentes, la ausencia de la temática del *Logos* (preexistente o encarnado) en el texto posterior (salvo Jn 1,30; 8,58;17,5), tampoco parece tener relación de contenido con el versículo final del primer evangelio joánico, Jn 20, 31, que se refiere más a la vida de Jesús, Hijo de Dios, que al *Logos* primigenio apoyan esta hipótesis. Este problema de crítica literaria no ha sido resuelto con unanimidad, pero no se puede pasar por alto a la hora de analizar la historia de la formación del Cuarto Evangelio. Por último, el *capítulo 21* del evangelio es admitido sin ninguna duda como un apéndice que se añadió al evangelio en una redacción posterior, tal y como muestran los versículos finales del mismo, Jn 21, 24-25. Estas y otras muchas rupturas de la lectura continua sostienen la duda sobre una obra realizada por un solo autor y de una vez, más bien apuntan la hipótesis de varias autorías, así como una evolución en la transmisión del texto, probablemente dentro de la comunidad que lo conserva, lo interpreta y lo actualiza. Cf. RUDOLF SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan. Tomo I. Versión y comentario* (Barcelona: Herder, 1980), 74-78; 241-270; SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 582-585 (Senén no toma en consideración Jn 5,3b-4); y, KURT ALAND; MATTHEW BLACK; CARLO M. MARTINI; BRUCE M. METZGER; Y ALLEN WIKGREN (eds.), *The Greek New Testament* (New York; London; Edinburgh; Amsterdam; Stuttgart³: United Bible Societies, 1976).

buscar respuestas a las cuestiones planteadas por el análisis del texto, además de reconocer el gran avance de contextualización y acercamiento a la verdadera intención de los distintos autores que ha significado todo este esfuerzo intelectual¹⁵.

Abordaremos en el siguiente apartado la respuesta que la exégesis bíblica ha dado a la dificultad de asumir que el texto joánico fuese fruto de una redacción continua y única como se pudo llegar a pensar.

1.2. Respuesta de la exégesis

En la historia del estudio crítico del Cuarto Evangelio vamos encontrando distintas teorías que intentan dar respuesta a la necesidad de explicar esas tensiones que la crítica textual había dejado sobre la mesa¹⁶. En primer lugar,

¹⁵ En la historia reciente de la Iglesia católica la exégesis crítica no ha gozado de aceptación sobre todo en los primeros años del siglo XX. La Pontificia Comisión Bíblica creada por el papa León XIII a través de su carta apostólica *Vigilantiae studii* que de 1902 para defender la integridad de la fe católica, se opuso frontalmente, en palabras de profesor Rafael Aguirre, a los métodos exegéticos y sus resultados, tal y como lo prueban los decretos publicados por esta comisión pontificia entre 1902 y 1915. Hubo que esperar a la carta encíclica de Pío XII *Divino Afflante Spiritu* para encontrar en el mundo católico una defensa de la importancia del sentido literal de los textos y, por tanto, la necesidad del estudio de la historia y la arqueología y la utilización de los diferentes géneros literarios. La culminación de esta aceptación de la exégesis crítica fue la constitución dogmática *Dei Verbum*, del Concilio Vaticano II, aprobada «in extremis» en noviembre de 1965. El postconcilio marcó una nueva etapa para la Pontificia Comisión Bíblica (PCB) de la mano del *motu proprio* de Pablo VI, *Sedula Cura* de 1971, con el que la PCB deja de ser un organismo que respondía a las controversias que la crítica moderna planteaba para pasar a ser un órgano consultivo formado por especialistas de diferentes escuelas y naciones, no ya cardenales como hasta ese momento. Desde su creación esta comisión ha celebrado distintas asambleas sobre distintos temas. En 1989 se abordó el tema de la interpretación de la Biblia cuyas conclusiones podemos leer en el documento publicado en «La interpretación de la Biblia en la Iglesia». Pero, como certeramente apunta el profesor Aguirre, los hilos que dejó sueltos el documento conciliar han ido apareciendo después en forma de sospecha y malestar. Este malestar que fue reiteradamente señalado por Joseph Ratzinger puede resumirse, a mi entender, en el dualismo que se plantea entre exégesis y teología, si bien es verdad que la postura de Benedicto XVI nunca cuestionó la importancia de la exégesis en la medida en que sabemos que Dios interviene en la historia y lo hace a través de palabras humanas. Su preocupación es una llamada de atención a los exegetas para que no pierdan o hagan perder el vínculo de los textos con la Tradición de la Iglesia. Las alusiones al profesor Rafael Aguirre pertenecen a su reflexión sobre este y otros asuntos relacionados en: RAFAEL AGUIRRE, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, 13-27.

¹⁶ La exégesis crítica del Cuarto Evangelio deja sobre la mesa dificultades importantes, dice Raymond E. Brown. La primera son las diferencias estilísticas que se perciben en el griego y que afectan fundamentalmente al capítulo 21, al prólogo y demás. La segunda son los fallos de continuidad que se perciben en su lectura, saltos geográficos y cronológicos: la presencia de un primer cierre (20,30-31) que continúa en otro capítulo, dos conclusiones al ministerio público (10,40-42 y 12,37-43); incoherencias en los personajes (los discípulos del Bautista que primero le reconocen (1,29-34) luego no saben de él (3,26-30); incoherencia en la relación de signos, después del primer signo en Caná (2,11) se suceden más signos en Jerusalén (2,23) pero su siguiente milagro en Caná es presentado como su segundo signo (4,54); en el capítulo 7, los hermanos de Jesús hablan como si nunca hubiera realizado signos en Judea (7,3-5) a pesar de los mencionados y otro signo más en el capítulo 5; en la última cena, Pedro pregunta a Jesús:

surgieron los intentos por llegar a «un escrito joánico básico» para distinguir después los estratos que se le añadieron posteriormente¹⁷. El trabajo crítico de Julius Wellhausen aplicado al evangelio joánico llevó a establecer la existencia de piezas literarias que componían la «columna vertebral» del texto sobre la que se añadían ampliaciones a modo de capas¹⁸.

En la misma línea, autores como Friedrich Spitta, Benjamin W. Bacon o Eric D. Hirsch encaminaron sus esfuerzos a tratar de determinar las distintas capas que constituían el texto. La crítica común a este tipo de trabajos literarios es el posible subjetivismo con el que se asignan las piezas literarias en uno u otro estrato de composición¹⁹. Pero la investigación no puede retroceder ni detenerse, y es lícita la búsqueda de respuestas y el planteamiento de hipótesis. Solo desde la honradez de la crítica bíblica y su capacidad para autocriticarse se ha podido avanzar aprendiendo de los propios errores²⁰.

Los estudios del Antiguo Testamento durante el siglo XIX ya habían introducido los principios y métodos del análisis histórico y las fuentes que se estaban aplicando en el estudio de las obras clásicas. La obra de Wilhelm Martin Leberecht De Wette (1780-1849) marcó una nueva fase de investigación que culminará en la síntesis de la historia de Israel de Julius Wellhausen (1844-1918).

«¿A dónde vas?» (13,36 y 14,5) y, en la misma escena, Jesús se queja de que nadie le pregunta a dónde va (16,5). Durante el capítulo 3 Jesús está en Jerusalén a pesar de que es ese mismo capítulo (3,22) se dice que pronto se marchó a Judea; hay escenas de muy cuidada redacción (cap. 9; cap. 18-19) mientras que otros relatos parecen poco organizados o perfilados. Raymond E. Brown, de quien tomamos estas incoherencias, señala que, si bien es posible explicar una u otra, es imposible explicarlas en su conjunto. La tercera dificultad son las repeticiones en los discursos y los pasajes fuera de contexto: las repeticiones no parecen formar parte de un recurso pedagógico sino más bien parecen «ser el resultado de dos tradiciones distintas referentes a las mismas palabras». Por ejemplo: las palabras de 5,19-25 sobre la escatología realizada podemos encontrarlas de nuevo en 5,26-30 pero poniendo ahora el acento en la escatología final; lo que se dice y ocurre en 6,35-50 es casi lo mismo que se dice y ocurre en 6,51-58; las palabras del último discurso (14,1-31) vuelven a repetirse en (16,4-33); en 3,31-36, no se sabe si habla Jesús o el Bautista, aunque las palabras son más propias de Jesús; y 12,44-50, Jesús está hablando en público cuando en realidad 12,36 dice que se ha retirado a un lugar oculto. Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan. I-XII*, 27.

¹⁷ Este trabajo vino de mano de autores como Julius Wellhausen, Friedrich Spitta, Eric Donald Hirsch, George Hogarth Carnaby MacGregor y Andrew Q. Morton en la primera mitad del siglo XX, de 1907-1961. Cf. RUDOLF SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, 568.

¹⁸ Cf. JULIUS, WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*.

¹⁹ Cf. RUDOLF SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, 74-84.

²⁰ Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan. I-XII*, 22.

Un trabajo de crítica de fuentes que, aunque cuestionado en la actualidad, ha condicionado los estudios bíblicos desde entonces²¹.

Su aplicación a los estudios del Cuarto Evangelio ha ido abriéndose camino y ha permitido explicar muchos de los problemas textuales que nos ofrece el texto en su redacción final. Por eso vamos a detenernos en esta teoría de una redacción inicial a partir de fuentes diversas que se conservaban de forma oral o escrita y a las que tuvo acceso el evangelista.

1.3. *La teoría de las fuentes*

El autor que impulsó esta «teoría de las fuentes» en el Cuarto Evangelio fue Rudolf Bultmann. Este autor propuso la existencia de varias fuentes, procedentes de colecciones anteriores al propio evangelio que, según este autor, fueron recogidas, seleccionadas y ordenadas por el evangelista. Para Bultmann las fuentes joánicas fueron una colección de discursos gnósticos de revelación (*Offenbarungsreden*), una colección de signos (*Semeia-Quelle*) y el Relato de Pasión y resurrección cuyo material era diferente del usado por Marcos, a los que el autor de la obra confirió una identidad propia y diferente de Marcos con el único objetivo de presentar la persona de Jesús.

El marco de esta obra para el exegeta alemán sería el de un gnosticismo precristiano dependiente de Juan el Bautista, al que pertenecería el autor principal o evangelista. El resultado de su trabajo habría sido una obra escrita en griego, un tanto desordenada, que tuvo que ser posteriormente restituida en su orden adecuado por un «redactor eclesiástico», que de un lado corrigió los problemas de orden y, de otro, introdujo los elementos teológicos necesarios para que la obra perdiera su carácter gnóstico y pudiera ser aceptada por toda la Iglesia²².

El método de crítica estilística de Bultmann y sus discípulos fue recibido con escepticismo debido a su complejidad y a que el método no permitía extender la teoría a todo el conjunto del texto. Si bien es verdad que la teoría de la existencia de la *Semeia-Quelle* no se descartó completamente, sí se puede

²¹ Cf. JOSEPH BLENKINSOPP, *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino (Estella: Verbo Divino, 1999), 11-25.

²² Cf. RUDOLF BULTMANN, *The Gospel of John*.

decir que el método tal y como se aplicó no dio una respuesta a los problemas de la crítica literaria²³.

Las dificultades textuales provocadas por los saltos geográficos y cronológicos que se presentan en una lectura continuada sin un motivo aparente en el evangelio fueron respondidas con la «teoría de los desplazamientos accidentales». Esta teoría propone una reordenación de algunos pasajes del evangelio para obtener un hilo conductor más coherente en el conjunto del evangelio.

Autores como Wikenhauser²⁴, Bultmann²⁵, Wilkens y Boismard apoyan reordenaciones más o menos amplias del texto. Es destacable el análisis de Bultmann que le permite reordenar versículos, capítulos y pasajes completos en busca de una coherencia interna. Dejar la explicación de estas discontinuidades en el relato no parece suficientemente objetiva. De hecho, Bultmann no explica muchos de los desplazamientos que supone Raymond E. Brown al valorar las dificultades que plantea este tipo de análisis, pues «la teoría del desplazamiento accidental plantea tantos problemas como los que resuelve»²⁶.

Pero la teoría de las fuentes sí construye un sustrato sobre el que construir una hipótesis de formación para el Cuarto Evangelio y aporta un punto de partida a la hora de valorar y entender el resultado final del texto canónico, aunque es una solución que puede y debe combinarse con otras como la teoría de las redacciones múltiples, que estudiaremos en el siguiente apartado.

²³ La hipótesis de los desplazamientos propuesta por R. Bultmann y la figura del «redactor eclesiástico» resultan dudosas, dice Raymond E. Brown, por lo arbitrarias que parecen sus adiciones al texto. El exegeta norteamericano establece cuatro dificultades capitales a la versión de la teoría de las fuentes de R. Bultmann: 1) La íntima conexión entre los signos y los discursos demostrada por Dodd; 2) La colección cristiana de revelación que plantea R. Bultmann queda en entredicho por la presencia de formulaciones pertenecientes a una tradición primitiva de palabras de Jesús, según Charles Dodd; 3) Las fuentes, tal y como las plantea R. Bultmann, no son diferenciables pues comparten peculiaridades del estilo joánico; 4) No hay paralelos en la antigüedad del tipo de fuentes que R. Bultmann postula. Estas poderosas razones ponen en cuestión la teoría de las fuentes de R. Bultmann. Cf. RAYMOND E. BROWN, *El evangelio según San Juan. I-XII*, 36-38.

²⁴ Wikenhauser admite al menos la inversión del capítulo 5 y 6 a fin de obtener continuidad geográfica en el relato. Cf. ALFRED WIKENHAUSER, *El Evangelio según san Juan*, 55-59.

²⁵ RUDOLF BULTMANN, *The Gospel of John*.

²⁶ RAYMOND E. BROWN, *El evangelio según San Juan. I-XII*, 29.

1.4. *Las teorías de las redacciones múltiples*

Estas teorías suponen un conjunto básico de materiales que tras sucesivas redacciones alcanzó la forma actual del Cuarto Evangelio. En la actualidad, aunque no hay consenso a la hora de dar un número concreto de etapas en el proceso de elaboración de este evangelio, sí que lo hay a la hora de proponer una teoría de redacciones múltiples como explicación a las diferencias lingüísticas, literarias y cronológicas presentes en esta obra tal y como la conservamos²⁷.

La teoría de las redacciones múltiples puede explicar los cortes del texto debido a la inserción de nuevos materiales, las repeticiones y las partes del discurso que se presenten desligadas del contexto y, además, solventa el problema de estilo detectado en la teoría de las fuentes, puesto que las distintas redacciones pueden proceder de un mismo autor. Y, por último, las diferencias de estilo pueden explicarse recurriendo a un autor distinto del original para esos pasajes.

Sin pretender abarcar todos los estudios y discusiones en este apartado sobre los orígenes del texto, nos parece interesante destacar la hipótesis de Raymond E. Brown porque refrenda y es compatible con los estudios sobre los orígenes cristianos actuales, y permite entender la génesis del Cuarto Evangelio de forma integrada dentro de ese período de la historia del cristianismo. Como punto de partida este autor establece los criterios para considerar al texto joánico como un evangelio independiente de la tradición sinóptica, coetáneo en cuanto a su origen con Marcos, pero surgiendo de una tradición/comunidad diferente.

En su comentario del evangelio joánico, explica el origen del Cuarto Evangelio como una consecución de cinco etapas. En una primera etapa presupone la existencia de materiales preevangélicos sobre dichos y hechos de Jesús recogidos de la actividad predicadora y litúrgica del testigo directo en el

²⁷ Según Brown, siguiendo la estela de Schwarz y Wellhausen, se distinguirían dos tipos de propuestas para esta hipótesis de las redacciones múltiples. Un grupo de exegetas sería partidario de reelaboración radical del primer material evangélico, lo que no se diferenciaría mucho de una teoría de las fuentes (Wilkens). Y otro grupo de exegetas que plantea una teoría de redacción menos radicales (Parker, Boismard). Es interesante la propuesta de Boismard que plantea una última redacción a cargo de Lucas y que explicaría los materiales compartidos entre Lucas y Juan, así como las características lucanas que aparecen en el capítulo 21 y en las adiciones del prólogo. Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según san Juan. I-XII*, 24-43.

que se apoya toda la tradición y que es distinto de la tradición sinóptica²⁸. En una segunda etapa estos materiales se irían modificando con la predicación y la enseñanza de modo que los relatos se fueron configurando. Se unieron signos y discursos para facilitar la exposición y explicación por exigencia de esa predicación y de la actividad comunitaria, e incluso se incorporarían materiales de otras procedencias²⁹.

En una tercera etapa se situaría la labor del predicador principal (el evangelista) como redactor del primer relato continuado sobre la vida, muerte y resurrección de Jesús. Esta tarea implicaría, según Brown, un plan coherente de orientación y una finalidad que bien podría ser la de homogeneizar la vida y labor de las diferentes comunidades surgida del trabajo de predicación.

La última etapa de este proceso sería la redacción final que da al texto su forma actual y que habría sido llevada a cabo por un autor distinto del primero y que añadiría, respetando la obra anterior, elementos propios de tradiciones afines al conjunto de la Gran Iglesia³⁰.

En esta misma línea situaríamos el trabajo de Senén Vidal. En su obra *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús* plantea cuatro estadios de redacción para el Cuarto Evangelio. Un Primer Evangelio (E₁) semejante al evangelio de Marcos elaborado tras la desaparición de la primera generación de discípulos con las tradiciones básicas de la comunidad joánica (Tradiciones sueltas, Colección de milagros, Relato de Pasión). A partir de este Primer Evangelio se elaboraría un segundo evangelio (Evangelio Transformado, E₂) al añadir a las perícopas los discursos, además de comentarios y glosas. La tercera etapa de redacción (E₃ o Evangelio Glosado) explicaría la añadidura del capítulo 21 y algunos pequeños añadidos. La forma actual del evangelio (E₄)

²⁸ Este autor concilia la hipótesis moderna de las distintas etapas de composición del evangelio con la tradición antigua según la cual este relato refleja el testimonio de un testigo presencial, quizás no Juan, el hijo de Zebedeo, pero sí un discípulo suyo. Este discípulo principal, dice Brown, recibió estos materiales imprimiéndoles un estilo propio y una profunda visión teológica. Responsable de las etapas de recogida de materiales, redacción primera y reelaboración, este personaje es considerado el evangelista del Cuarto Evangelio, distinto del «redactor» que realizó la redacción final del evangelio incorporando materiales que no habían sido usados en etapas previas de la composición. Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan. I-XII*, 37-43; 99-120.

²⁹ Como ejemplo refiere R. Brown, al material de origen samaritano propio de Juan o las controversias con los «judíos», fruto probable de la expulsión de la sinagoga de algunos grupos por razón de su fe en la divinidad de Jesús.

³⁰ Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan. I-XII*, 36-43.

sería, según Senén Vidal, consecuencia de una serie de cambios en el orden de los capítulos 5, 6 y 10, más el añadido de la perícopa 7,53-8,11³¹.

La profesora Carmen Bernabé Ubieta establece una historia redaccional compleja y en fases sucesivas, no deteniéndose tanto en las etapas literarias sino en los contextos en los que tienen lugar los distintos procesos creativos. Esta autora reconoce una fase inicial marcada por la oralidad secundaria, en la que el texto recogía tradiciones, pero no las fijaba, puesto que era leído y proclamado en la liturgia comunitaria y desarrollado en tantas versiones como representaciones (*performance*). Es el tiempo anterior a la I Guerra judía (año 70). En la comunidad se vive una profunda experiencia religiosa, basada en la memoria de Jesús en un contexto ritual.

Este proceso de actividad comunitaria daría como resultado un conjunto de textos que podríamos situar en la base tradicional de la comunidad en la que, hacia el año 80, se redactará el Cuarto Evangelio. Este texto sería el resultado de la recogida y puesta por escrito de aquellas tradiciones básicas, algunas de ellas originales de esta comunidad, teniendo como clave hermenéutica de las tradiciones judías la figura de Jesús como Mesías esperado. Esta comunidad, situada en algún lugar de Galilea o próxima a ella, desarrollaría su vida comunitaria en un ambiente sinagoga, con reuniones propias, aunque se considera a sí misma dentro de la tradición judía.

A finales del siglo I tendría lugar la transformación de este primer evangelio en otro más amplio, en el que los signos se acompañarían de discursos de una mayor profundidad teológica. Se trata de una etapa de un desarrollo cristológico importante que tuvo como protagonista la segunda generación comunitaria. El contexto de esta transformación se explicaría en base a una búsqueda de equilibrio entre la adaptación al mundo gentil en el que se halla inmersa la comunidad, y la resistencia de grupo de una comunidad con una fuerte identidad propia. Aquí, comenta la profesora Bernabé, podríamos situar a la «escuela joánica», un grupo que releyó y desarrolló las tradiciones propias a la luz de la Escritura.

³¹ Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 13-40.

Hacer memoria en el Cuarto Evangelio consiste no solo en recordar lo que ocurrió sino en la interpretación de las escrituras que ayudó a entender la experiencia de los seguidores de Jesús. Todo ello en un proceso dinámico que consiste en informarse sobre el pasado, lo que experimentaron los discípulos, unido con la reflexión sobre el significado de la muerte de Jesús³². Esta relectura del pasado de Israel desde la figura de Jesús de Nazaret dio a esta comunidad su identidad en contraposición con los grupos judíos como los que compartía sinagoga³³.

El trabajo de este grupo termina por ejercer un control sobre la tradición oral³⁴. En este momento se pueden situar, además, contactos con otros grupos como los «tomasinos» del Evangelio de Tomás, o los «petrinos», para los que Pedro es la figura de autoridad, y con el Imperio. Los rastros de la dialéctica que la comunidad joánica mantuvo con estos grupos se pueden percibir en el texto evangélico, dice Carmen Bernabé³⁵.

³² Cf. TOM THATCHER, «Why John Wrote a Gospel: Memory and History in an early Christian Community», en *Memory, Tradition, and Text*, ed. por A. KIRK - T. THATCHER (Leiden: Brill, 2005), 79-97.

³³ Cf. CARMEN BERNABÉ, «Las comunidades joánicas: un largo camino de dos generaciones», en *Así empezó el cristianismo*, ed. por RAFAEL AGUIRRE (Estella: Verbo Divino, 2010), 318-321.

³⁴ La tradición oral se transmitía fundamentalmente en un contexto celebrativo, ritual. En este contexto el recuerdo era una representación (*performance*) en la que la persona que narra el episodio recordado lo hace en función de la reacción de los oyentes o de la reacción que pretende producir en ellos. Este modo de memoria en una sociedad muy influida por la presencia de la Escritura provocó que muy pronto algunos recuerdos y tradiciones se pusieran por escrito, probablemente en colección de textos (*testimonia*), pero eso no rompía la continuidad entre lo escrito y lo oral. El texto escrito se leía en voz alta dando lugar a una representación, aunque no dejaba de ser transmitido de forma oral. Es el fenómeno de la oralidad secundaria que persistió en los orígenes cristianos incluso después de la redacción de los evangelios. Cf. RAFAEL AGUIRRE, «La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús», en *Así empezó el cristianismo*, 200-204.

³⁵ El Cuarto Evangelio desarrolla aspectos cristológicos que afirman la figura de Jesús como el «único que puede dar a conocer a Dios porque es el único que ha bajado del cielo» como respuesta al misticismo visionario extendido en el mundo religioso antiguo. Este misticismo está relacionado en el judaísmo con la apocalíptica y conllevaba prácticas extáticas consistentes en visiones (*Visio Dei*) que transformaban al visionario en divino. En este marco religioso se habían desarrollado tradiciones judías sobre ciertos pasajes de la Escritura. La forma en la que los discursos del Cuarto Evangelio presentan a Jesús como único mediador por su glorificación en la cruz, desautoriza el seguimiento de este tipo de prácticas. Esta polémica se plantea en el evangelio también con otros grupos cristianos bajo la autoridad de Tomás. La controversia queda resuelta en el capítulo 20 con la crítica a la necesidad de la visión y la bienaventuranza a los que creen sin ver (20, 24-29). La doctora Bernabé establece tres criterios que confirman la polémica de los grupos joánicos con los grupos «petrinos»: la presentación que hace de Pedro el Cuarto evangelio, la poca importancia de los Doce y la versión joánica de la última cena. Estos elementos determinarían una polémica relacionada con la distinta forma de entender la autoridad por parte de ambos grupos. La resolución de esta la encontramos en el capítulo 21. La comunidad joánica reconocerá la autoridad petrina después de cuestionarla desde su seña de

En el siglo II, la vida comunitaria sufre una profunda crisis por cuestiones teológicas y éticas. Las huellas de esta crisis son más evidentes en las cartas de Juan. Esta situación interna será el motivo, explica la profesora Bernabé, de una última relectura del evangelio a principios del siglo II, entre en año 100 y 110³⁶.

identidad, el amor. Cf. CARMEN BERNABÉ, «Las comunidades joánicas: un largo camino de dos generaciones», 328-333.

³⁶ Según Carmen Bernabé, el corpus joánico, el Cuarto Evangelio y las cartas católicas, refleja la vida comunitaria de la comunidad joánica. Según esta autora todo escrito «deja traslucir el lugar social del autor o autores» que lo escriben. Apoyándose en los detalles y pistas que los textos aportan sobre los esquemas mentales desde los que se explica e interpreta la realidad, y los avanzados estudios sobre las primeras generaciones de seguidores de Jesús, esta profesora propone el modelo de memoria colectiva para comprender la historia literaria del corpus joánico. Presenta así una historia redaccional compleja y varias etapas fruto del análisis histórico-crítico. La primera generación de esta comunidad estaría formada por varios grupos, el grupo judeo-helenista testigo de la Pasión en Jerusalén, los samaritanos y los discípulos del Bautista, y se asentaría en Galilea en una ciudad de habla griega, Sefóris, Cesarea de Filipos, alguna ciudad de la Batanea o Gaulanítide. El grupo judeo-helenista salió de Jerusalén después de la formación del Relato oral de la Pasión. La estancia del grupo joánico en Samaría está atestiguada por el relato del capítulo 4, que refleja la estancia en esas tierras de la comunidad durante un período de tiempo. Un tiempo de estancia en Samaría explicaría la presencia de algunos temas teológicos que resuenan con fuerza en este evangelio, las tradiciones sobre Moisés y Jacob, la similitud del profeta que habría de venir con Moisés y la insistencia en el lugar de adoración y culto, dice esta profesora. El grupo de los discípulos del Bautista que siguieron a Jesús aporta a esta comunidad tradiciones con características específicas del Cuarto Evangelio sobre Jesús a la vez en armonía con el testimonio de Juan el Bautista. Una comunidad formada por esta diversidad de grupos se asentaría en una ciudad de habla griega, bien en Galilea o bien en una ciudad del área de influencia de Antioquía, incluso en la misma Antioquía, comenta nuestra autora, en su experiencia comunitaria esta comunidad participaría de la vida sinagoga con Jesús como clave hermenéutica de la Escritura, esta forma de hacer memoria en contexto ritual es lo que «fue creando una conciencia de identidad diferenciada cada vez más y que posibilitaba una experiencia religiosa profunda que, ayudada por al circunstancias socio-históricas externas con las que se encontraron y a las que tuvieron que hacer frente, dio lugar a una profundización teológica sin precedentes a lo largo de la segunda generación». Todas las relecturas que los grupos joánicos hicieron de su tradición y su puesta por escrito se desarrollaron a lo largo de un periodo de tiempo entre el año 70 y el 110, dice C. Bernabé. Aunque reconoce la primacía de Marcos en pasar de la memoria comunicativa a la memoria social, al poner por escrito sus tradiciones en forma de relato biográfico, nuestra autora afirma que Juan «conoció esta fase» en una época temprana anterior a Mateo y Lucas, quizás influido por la existencia de Marcos, alrededor del año 80. Esta sería la primera edición del Cuarto Evangelio, que da un marco «fijo y ordenado» a las tradiciones orales que componían la memoria del grupo. Esta puesta por escrito da autoridad a la interpretación que el grupo hace de las Escrituras y de Jesús con figuras como Moisés y Jacob. Una apropiación del pasado que les da una identidad grupal lejos de lo común y que generaba grandes conflictos con una identidad judía también en construcción. Esta situación de tensión dentro de las sinagogas que vivieron los grupos joánicos lo achaca, C. Bernabé a la capacidad de los grupos judíos de definir quién era judío y a la profundización cristológica que los grupos joánicos desarrollaron, y se expresa en el texto evangélico con el término «judíos», que irónicamente designa a los que mantenían una relación estrecha con Jerusalén y el templo como «factor importante para definir su identidad». Mientras la comunidad joánica que releía el pasado de Israel desde Jesús fue definiendo su identidad y separándose cada vez más de sus hermanos de fe, los judíos. La situación de confrontación evidente en el texto posibilitó, sin embargo, un desarrollo muy profundo de la propia identidad cuyo elemento clave era la cristología, con la sinagoga como lugar de vida y culto que les confirió una estructura más horizontal que a aquellos grupos que se reunían en la casa en el marco de la familia patriarcal. Esta primera relectura de las tradiciones dio lugar a un primer evangelio similar a Marcos, sin discursos. A finales de la segunda generación, entre los años 90 y 110, dice nuestra

Otros autores, como Santiago Guijarro, plantean tres etapas de formación, la etapa de las tradiciones y composiciones anteriores al evangelio, la de composición del evangelio y la de la ampliación del evangelio. En la primera etapa entraron en el Relato de Pasión (diferente del de Marcos), la Fuente de los signos (*Semeia Quelle*) y algunas tradiciones orales y dichos de Jesús, como los materiales que circulaban entre las comunidades joánicas y que fueron utilizadas para la actividad de enseñanza y predicación de la comunidad. La ampliación y comentario de las palabras de Jesús que están en la base de los discursos evangélicos presentan diferencias que pueden explicarse si consideramos la existencia de varios grupos joánicos de cuyo trabajo de reflexión teológica se enriquecerá el evangelio después.

La segunda etapa correspondería al trabajo de redacción y composición comparable al que Mateo y Lucas respecto de Marcos que daría lugar al evangelio joánico y que es probable que conociera distintas ediciones como parte de este proceso de elaboración. Finalmente, a este evangelio se le añadirían algunas ampliaciones, como el capítulo 21, que determinaron el valor y la autoridad de este para otras comunidades diferentes de las originarias.

autora que comenzaron las dificultades con el mundo gentil y los grupos joánicos, que seguían «rememorando el acontecimiento Jesús en sus celebraciones», dieron un paso más en su reflexión. Guiada por el Espíritu, esta comunidad reflexionó sobre la verdadera identidad de Jesús desde la tradición de los dichos y la tradición sapiencial de la Sabiduría que, asociando a Jesús imágenes que las Escrituras atribuían a Yahvé, produjo una profundización cristológica sin precedentes que les dio su identidad. Esta reelaboración del evangelio básico que dio lugar a la incorporación de los discursos deja entrever la importancia de las mujeres en esta comunidad, los papeles importantes que se les asignan dentro del relato, así como su participación en la presentación de Jesús, elementos sin duda claves para esta deducción. En los inicios del siglo II, años 100-110, se ha producido una escisión en la comunidad reflejada en las cartas (1 y 2 Jn), fruto de una crisis de autoridad ante las numerosas relecturas de la tradición inicial en áreas tan conflictivas como la cristología, la ética, la escatología y la pneumatología. A todo esto, habrá que unirle la definición de la autoridad tras la desaparición de los líderes carismáticos iniciadores del movimiento, y los conflictos de autoridad que van a surgir en todas las comunidades cristianas y, también en esta, como refleja 3 Jn. Esta última relectura del evangelio sirve de explicación a algunos autores para plantear la hipótesis de una figura presbiteral que, junto con parte de la comunidad, intentaría «corregir los peligros a los que podría dar lugar su interpretación». En cualquier caso, desde lo hipotético de la propuesta se percibe que las dos primeras cartas del «corpus joánico» pretenden ser una clave hermenéutica del propio evangelio. Termina esta presentación nuestra autora mostrando el consenso académico sobre el añadido capítulo 21, donde la figura Pedro es aceptada como líder después del «discípulo amado», lo que ha servido para pensar en un acercamiento de la parte de la comunidad a la que daba voz el presbítero a la gran corriente eclesial que tenía en Pedro su figura de liderazgo. Nos ha parecido importante recoger aquí todo este desarrollo de la comunidad joánica porque nos aporta el marco exégetico desde el que vamos a abordar la tradición de María Magdalena en el Cuarto Evangelio. Ib., 293-340, 316 (cita).

Este sería el Cuarto Evangelio, fruto de la labor hermenéutica de las comunidades que habían acogido el evangelio joánico y que sintieron el compromiso de acercarse a la Gran Iglesia, construida sobre la memoria de Pedro. No modificaron el texto primero dejando claro que estas modificaciones no pertenecían al texto original y le permitieron la estima de un amplio grupo de comunidades cristianas junto a los tres evangelios sinópticos³⁷.

Estas teorías convergen en señalar un dinamismo interno en el texto que permite vislumbrar las intenciones, las situaciones vitales y los procesos históricos en los que se fueron desarrollando. Elementos, todos ellos, muy importantes para comprender las tradiciones que contienen y las comunidades que las crearon y las conservaron.

Todo ello nos sugiere la necesidad de abordar el estudio de las tradiciones subyacentes al texto para avanzar en nuestra búsqueda de comprender el cómo y el porqué de la memoria de la tradición sobre María Magdalena que investigamos.

2. La historia de las tradiciones

En este apartado recogemos los estudios relacionados con el origen oral de las tradiciones subyacentes a las tradiciones evangélicas. La oralidad es un elemento fundamental en la construcción de la identidad de los grupos humanos de la época antigua con altos índices de analfabetismo. Conocer esta forma de transmisión de la cultura y el conocimiento permite entender muchas de las dificultades textuales que hemos visto en el apartado anterior, y, además, invita a proponer escenarios y modos de transmisión. Así como, grupos de personas transmisoras de estas, entre ellas las mujeres que siguieron a Jesús de Nazaret.

La aplicación de la historia de las tradiciones³⁸ al Cuarto Evangelio ha puesto en evidencia la presencia de una actividad comunitaria³⁹ que favoreció el

³⁷ Cf. SANTIAGO GUIJARRO, *Los cuatro evangelios* (Salamanca: Sígueme 2012), 441-527.

³⁸ El término «tradición» lo usamos en relación con la memoria colectiva que da identidad al grupo que la guarda. Se diferencia del recuerdo que es de carácter individual. La tradición, en cambio, transmite unas creencias y costumbres pasadas que han adquirido autoridad en la comunidad. Y se transmite de modo informal con la comunicación de la palabra. Cf. JAMES D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos. El Jesús recordado* (Estela: Verbo Divino, 2009), 215.

³⁹ Dice Carmen Bernabé que «todo escrito deja traslucir el lugar social del autor o autores que escriben una obra». Los textos contienen detalles y pistas que pueden ser puestos de manifiesto. Y en esta línea de investigación la profesora vasca refiere los trabajos de Wayne A. Meeks y

desarrollo y conservación de tradiciones relacionadas con la vida de Jesús de Nazaret dentro del marco de la experiencia pascual que vivieron sus seguidores después de los episodios de Jerusalén. En el contexto de las comunidades joánicas, y apoyándonos en la idiosincrasia propia de estos grupos⁴⁰, podemos señalar una labor comunitaria que apunta a un trabajo hermenéutico sobre la figura de Jesús, desde la base de las tradiciones recogidas y con el uso de las herramientas propias de las comunidades textuales judías.

Estas comunidades presentaban elementos característicos de conservación e interpretación de las tradiciones que muchos autores y autoras han sido capaces de percibir en el texto y que nos aportan elementos de análisis para la conservación, transmisión y/o modificación de la tradición apostólica de María Magdalena. Pero cuál podría ser el origen de esas tradiciones orales, cuál era su función en la comunidad, este y otros aspectos los abordamos en el siguiente apartado.

2.1. *El origen oral de las tradiciones*

Los estudios del Nuevo Testamento han llevado a la comunidad científica a la conclusión unánime de que hubo un largo periodo de tradición oral entre las tradiciones contadas por los testigos (*eyewitnesses*) y el proceso en que estas

Bruce J. Malina. Cf. CARMEN BERNABÉ, «Las comunidades joánicas: un largo recorrido de dos generaciones», 294 (cita) - 295.

⁴⁰ El Cuarto Evangelio no parece tener la casa como lugar de reunión. La terminología que designa la casa está prácticamente ausente en el texto evangélico. Se puede referir una pobreza significativa del vocabulario doméstico en comparación con los sinópticos. No hay referencia a la casa ni siquiera en las escenas que se desarrollan en el interior como las bodas de Caná o la última cena. De lo que se puede deducir que la «casa-familia» no es el espacio comunitario del Cuarto Evangelio entre otras cosas porque no hay referencias a las relaciones familiares propias de la «casa-familia» salvo la relación de hermandad entre sus miembros a partir de la resurrección («Ve y diles a mis hermanos...» Jn 20,17) y la relación filial que es exclusiva del Hijo. Tomando como referencia el modelo tripartito de Jonathan Z. Smith de la práctica religiosa antigua y, después del análisis de la casa de Betania donde todos los miembros presentados son hermanos, Carmen Bernabé concluye que la comunidad joánica se establece como una comunidad de «hermanos» que es a su vez el lugar «vivo» de encuentro con Dios. Ese lugar «vivo» es un espacio imaginado que Juan denomina «los propios» (τὰ ἴδια: 1,11.42; 4,44; 5,18.43; 7,18; 8,44; 10,3.4.12; 13,1; 15,19; 16,32; 19,27) y que no es otra cosa que la comunidad en la que Jesús se hace presente por su Espíritu y que podría reunirse en cualquier espacio físico, una casa o un local de banquetes anexo a la sinagoga. Este escenario comunitario determinará características peculiares de la comunidad joánica que la diferenciará considerablemente de la estructura sociológica de la tradición sinóptica y que le permitirá establecer relaciones de igualdad no condicionadas por la estructura patriarcal presente en el modelo familia. Cf. CARMEN BERNABÉ, «Espacio, género y comunidad», en *Tra pratiche e credenze. Traiettorie antropologiche e storiche*, ed. por CLAUDIO GIANOTTO – FRANCESCA SBARDELLA (Brescia: Morcelliana, 2017), 217-237.

formaron parte de los evangelios⁴¹. Un proceso que supuso la reelaboración, reformulación y expansión de muchas de estas tradiciones. Las discrepancias surgen al abordar cómo de conservador o creativo fue este proceso. Algunos autores dan por supuesto que la transmisión de las tradiciones fue un proceso cuidadoso de preservación de las tradiciones, mediante el cual se conservaba fielmente la tradición recibida dentro de la comunidad⁴².

En cambio, otros se aproximan al contexto rural del Oriente Próximo para sugerir una transmisión informal de la tradición oral que se producirían en espacio de una reunión donde un relato puede ser narrado y es la comunidad reunida la que ejerce el control de lo que allí se narra. Esta tradición informal controlada bien puede explicar la transmisión de la tradición primitiva de la tradición de Jesús entre la que se encontraban el relato de aparición protagonizado por María Magdalena⁴³.

⁴¹ Según Lc 1,2 la proclamación del evangelio estaba vinculada con la continuidad del testimonio de los «testigos oculares y servidores de la Palabra». Así los agentes de la tradición son aquellas personas que han vivido lo que cuentan en primera persona, más que observadores objetivos de los acontecimientos que narran, dice Richard Bauckham. Son el nexo entre el mensaje y la siguiente generación, un eslabón fundamental en la cadena de la autoridad en los primeros momentos del movimiento cristiano. Una autoridad apostólica (testigo) que fue reclamada muy pronto por los escritos que coleccionaban los dichos de Jesús, como es el caso del *Evangelio de Tomás*. Su rastro aparece en Papías, como nos dice Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica* 3.39.3-4, testigo de la enseñanza de los «presbíteros» los ancianos, o en Ireneo y Clemente de Alejandría. También Justino refiere su existencia en su «memoria de los apóstoles», expresión que designa referencias a Mateo, a Lucas y posiblemente Marcos. Cf. RICHARD BAUCKHAM, «The Eyewitnesses and the Gospel Traditions» en *JSHJ* 1/1 (2003), 28-60; y HELMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels their History and Development* (Cambridge: Trinity Press Internacional & SCM Press, 1990), 31-43.

⁴² H. Riesenfeld propuso que el modo de transmisión de la tradición cristiana era como el rabínico, una transmisión controlada de las palabras y los hechos de Jesús, que se recitarían y memorizarían como palabra sagrada. Cf. HAROLD RIESENFELD, *Gospel Tradition and Its Beginnings* (Philadelphia: Fortress Press, 1970), 1-29. Para B. Gerhardsson la clave era la memorización. Los discípulos debían memorizar las palabras del maestro, al modo en que lo hacía el judaísmo rabínico, y planteó que probablemente Jesús ya procuró que sus discípulos retuvieran ciertos dichos. De este modo, los evangelios se escribirían sobre la base de una tradición fija y definida procedente del propio Jesús. Cf. BIRGER GERHARDSSON, *Memory and Manuscript*, 324-335.

⁴³ K. Bailey clasificó en varias categorías el material tradicional conservado según su hipótesis: los proverbios, los enigmas resueltos en la narración por el héroe, la poesía, las parábolas o relatos y las narraciones sobre personajes importantes. Estos materiales no eran controlados de la misma manera, los poemas y los proverbios permanecían inalterables, eran estrictamente controlados, las narraciones de personas o acontecimientos importantes se controlaban en su núcleo fundamental pero los detalles de la narración variaban de un acto narrativo al siguiente, lo que sí se modificaba sin problemas eran las narraciones jocosas o las noticias informales, es decir aquel material que no eran considerado importante para la identidad del grupo. Cf. JAMES D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos. El Jesús recordado*, 250-255.

Las tradiciones que hemos recibido sobre Jesús nos hablan más de las comunidades que las transmitieron que del propio Jesús. El análisis de la crítica de las formas que ha permitido retroceder más allá de las primeras fuentes escritas ha permitido el consenso acerca del estímulo de la fe como punto de partida de la tradición.

La crítica literaria posmoderna nos dice que el significado del texto es el producto del encuentro creativo entre el texto y el lector. Aplicado al proceso de tradición que subyace a los evangelios se puede decir que todo lo que hay entre Jesús y el texto es la experiencia de discipulado. Las tradiciones que subyacen a los textos evangélicos son fruto de las experiencias de encuentro entre Jesús y quienes a través de esos encuentros se convirtieron en sus discípulos⁴⁴. El encuentro de la Magdalena con el Resucitado bien puede presentarse como una tradición primera en la que subyace un acontecimiento tan relevante que se convirtió en significativo para la identidad de la comunidad que lo conservó.

Deberíamos retomar aquí algunos aspectos metodológicos que han contribuido comprender de esta manera la historia de la transmisión de las fuentes evangélicas, ya que esto nos permitirá aplicarlos para la historia de la tradición de María Magdalena que estamos estudiando.

Para profundizar en el origen de las tradiciones orales estudiaremos en el primer apartado los procesos de transmisión, las comunidades textuales definidas para comprender el contexto de esa oralidad trabajado en el segundo apartado y finalizaremos exponiendo la importancia de los testigos oculares como elementos que dan autoridad a la tradición o tradiciones transmitidas.

2.1.1. La transmisión de las tradiciones

La comprensión de los procesos de transmisión de las tradiciones evangélicas en las primeras comunidades está asociada, según Richard Bauckham, a los nombres de Rudolf Bultmann, Birger Gerhardsson y Kenneth Bailey. Hace más de ochenta años, el estudio de la transmisión de las tradiciones de Jesús en los orígenes cristianos estaba dominada por lo que se conoce como historia de las

⁴⁴ Ib.,161-167.

formas (*Formgeschichte*). Los pioneros de estos estudios fueron Karl Ludwig Schmidt⁴⁵, Martin Dibelius⁴⁶ y Rudolf Bultmann⁴⁷.

K. L. Schmidt es reconocido como el pionero porque inició una nueva forma de entender la formación de los evangelios sinópticos al plantear que el evangelio de Marcos está formado por unidades pequeñas (perícopas) que habrían sido ensambladas por el evangelista en un marco general que las unía y formaba un conjunto pleno de sentido. Este fue el punto de partida para reconocer a la presencia de la tradición oral como una fase previa a la formación de los textos evangélicos. Además, reconocía que estas pequeñas unidades de sentido no tenían por qué haber formado parte de un conjunto, sino que podían haber sido transmitidas de forma aislada durante ese periodo previo de tradición oral comunitaria.

Este primer paso hizo posible entender los evangelios como formas de literatura popular y poder buscar, así, distintas formas o géneros dentro de ellos. M. Dibelius identificó cinco géneros: el paradigma (apoteigma, según Bultmann⁴⁸), el cuento, la leyenda, la historia de pasión y el mito. La tradición toma estas formas o géneros en una situación vital (*Sitz im Leben*) concreta o con una función determinada dentro de la comunidad. Fue el primer paso para asumir que las tradiciones no solo fueron adaptadas para su función dentro de la vida comunitaria, sino que pudieron incluso ser creadas para esas funciones a partir de recuerdos ya existentes. Y también el inicio de la discusión sobre la autenticidad de los dichos de Jesús, si se admitía que las tradiciones podían ser creadas con posterioridad por las distintas comunidades.

⁴⁵ Cf. KARL LUDWIG SCHIMDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesus: Literarkritische Untersuchungen zur Jesusüberlieferung*.

⁴⁶ Cf. MARTIN DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*.

⁴⁷ Cf. RUDOLPH BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*.

⁴⁸ «Apoteigma» es un término procedente de la literatura griega que Bultmann asumió para nombrar palabras de Jesús contenidas en un breve marco, a modo de fragmentos de tradición que se incluyeron posteriormente, según el autor alemán, en historias. Se trata de un tradición de palabras de Jesús entre las que se encontrarían: litigios y diálogos didácticos (Mc 3,1-6; 3,22-30); la conducta de Jesús o de los discípulos (Mc 2,23-28; 7,1-23; 2,15-17; 11,27-33; Lc 7,36-50); preguntas al Maestro (Mc 10,17-31; 12,28-34; 10,35-45; 9,38-40; 11,20-25; Lc 12,13-14; Lc 13,1-5; 17,20-21; 9,51-56; Mt 11,2-19); preguntas de los adversarios (Mc 12,13-17; 12,18-27; 10,2-12); elementos biográficos (Mc 1,16-20; 3,20s.31-35; 6,1-6; 10,13-16; 12,41-44; 11,15-19; 13,1-2; 14,3-9; Lc 9,57-62; 11,27-28; 10,38-42; 17,11-19; 19,1-10; 19,39-40; 13,31-33; 19,41-44; 23,27-31; Mt 8,19-22; 21,15-16; 17,24-27; y apéndices (Mc 7,24-31; Mt 8,5-13 y su paralelo en Lc 7,1-10). Cf. RUDOLPH BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, 68-99.

Fue Rudolf Bultmann quien inició y desarrolló la aplicación de la historia de las tradiciones como método histórico-crítico. R. Bultmann asumió que cada tradición habría existido en una forma pura original y que las desviaciones de esa forma primera eran trazos rastreables de la historia de esa tradición, desde sus orígenes hasta su incorporación a los evangelios. Además, intentó establecer las leyes que regían estos cambios en las tradiciones observando las perícopas marcanas tomadas por los evangelios de Mateo y Lucas, y asumiendo que estas leyes literarias eran un reflejo de aquellas que actuaban sobre la transmisión oral anterior a su fijación por escrito.

En su trabajo comparó la literatura evangélica con otras formas literarias tradicionales (*folktales*, *popular anecdotes* y *folksongs*), lo que le permitió darse cuenta de la importancia de la comunidad frente al autor, puesto que la comunidad modificaba libremente en función de sus necesidades, sin interesarle el pasado como tal. Al aplicar estos estudios a los textos y comunidades evangélicas concluyó que las primeras comunidades no tenían especial interés por mostrar al Jesús histórico sino en mostrar a Jesús como el Señor resucitado, con quien la comunidad se relacionaba. La consecuencia directa fue el escepticismo de R. Bultmann sobre el valor histórico de las tradiciones evangélicas en general y, de forma indirecta, la asunción de la poca importancia de los testigos oculares en las comunidades palestinas y su ausencia total en la vida de las comunidades «helenistas».

La historia posterior de los estudios histórico-críticos ha ido cuestionando algunos o casi todos los elementos sobre los que se apoyaron estos pioneros. Algunos ejemplos bien pueden ser: la cuestionable asunción de R. Bultmann de que las perícopas existieron en formas puras que posteriormente se modificarían; o lo estricto de la relación de M. Dibelius entre el *Sitz in Lebem* de los distintos géneros y una función concreta dentro de la comunidad; o lo difícil de sostener que es la perfecta correspondencia entre las tradiciones y sus usos. En todos estos casos, y algunos más, se está suponiendo una forma preconcebida de desarrollo de las comunidades evangélicas sin un apoyo contextual adecuado. Además de poder añadir que el mundo del cristianismo no tuvo por qué ser un mundo de oralidad pura, más bien, era un mundo de oralidad secundaria, donde

efectivamente había un predominio de la oralidad, pero en el que también se conservaban por escrito algunas tradiciones.

Entre los autores que han criticado el trabajo de R. Bultmann por apoyarse en un modelo literario para entender la oralidad propia de estos primeros momentos del cristianismo está James D.G. Dunn. Este autor cuestiona la suposición bultmanniana de que las modificaciones de las tradiciones proceden de la relectura (*retelling*) del material tradicional y propone, en cambio, la puesta en escena de cada tradición (*performance*) como el lugar y el modo en que estas tradiciones toman distintas formas en el recuerdo comunitario. No hay razón, por tanto, según este autor para suponer que el desarrollo preevangélico de las tradiciones fuera tal y como Bultmann lo describe⁴⁹. A pesar de las críticas, no podemos negar que este método ya clásico nos ha dejado el legado indiscutible, la aceptación unánime de la existencia de un periodo de tiempo creativo en el desarrollo de las tradiciones antes de que estas llegaran a ser formas escritas en los evangelios.

Un discípulo de R. Bultmann, Helmut Koester dio un paso importante en este proceso de comprensión de la transmisión de las tradiciones abierto por Bultmann. H. Koester planteó desde el inicio de su actividad académica la realidad oral de la tradición evangélica hasta bien entrado el siglo II d. C. Durante el siglo I y la primera mitad del siglo II se consideraba Escritura a lo que después se ha llamado Antiguo Testamento, una tradición conservada por escrito. La tradición cristiana en esos momentos pudo ser transmitida de forma oral o escrita, pero las referencias que tenemos de ella⁵⁰, los llamados «dichos del Señor» (*the sayings of the Lord*), se recogen no como citas de un libro sino como

⁴⁹ Según James D. G. Dunn dos ideas distorsionaron fundamentalmente la reconstrucción de Bultmann de los procesos de la transmisión oral. La primera de ellas es «las leyes de estilo» que el autor alemán extrajo de sus conocimientos sobre el folclore y que implicaban una forma pura de la tradición que evolucionaría hacia una mayor complejidad desde una forma inicial sencilla. La segunda idea es el modelo literario que explicaba la transmisión como una superposición de capas que se construían unas sobre otras. Bultmann consideró que las primeras capas inferiores eran primitivas y de origen palestino, y las capas que se superponían a las anteriores eran posteriores y helenísticas. Se trata según Dunn de un uso de los procesos de la escritura, puesto que cada capa sería la edición de la capa anterior, aplicados a una transmisión en contexto de oralidad. Cf. JAMES D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos. El Jesús recordado*, 236-238.

⁵⁰ Hch 20,35; 1 Clem 2.8;13.1; 46,8; Did.8.2.

«lo que Jesús dijo» tomando la enseñanza de los apóstoles como referencia de autoridad⁵¹.

2.1.2. Las comunidades textuales

En 1961, el autor sueco Birger Gerhardsson propuso una alternativa al estudio de la tradición oral que había desarrollado la crítica de las formas desde el estudio de la transmisión oral rabínica y dando por supuesto que las comunidades cristianas debieron adoptar formas de transmisión similares. El contexto histórico para su modelo de tradición oral era la relación del rabino con sus discípulos, es decir, la memorización de las palabras del rabino por parte de los discípulos. Este proceso hacía uso de reglas de memorización y control sobre las palabras recordadas del rabino y garantizaba una transmisión casi fidedigna de dichas palabras⁵².

El punto de apoyo para su propuesta fue la observación de las indicaciones de los evangelios en las enseñanzas de Jesús, por lo que, el modelo rabínico encajaba en una comunidad de seguidores de Jesús, la iglesia de los Doce, un tipo de rabinato que formulaba, controlaba y transmitía las tradiciones relativas a Jesús. De este modo, el periodo de formación de las tradiciones hasta la escritura de los evangelios era menos creativo que lo que había propuesto la crítica de las formas⁵³.

En el modelo de Gerhardsson el papel fundamental recaía en los apóstoles como una autoridad colectiva (*collegium*) que había generado y controlado las tradiciones de Jesús, en contraste con los colectivos anónimos que suponía la escuela de las formas. Además, las tradiciones eran

⁵¹ Justino en su *Primera apología* introduce las enseñanzas de los evangelios como «Jesús dijo que», apunta Koester. Los profetas también fueron figuras de autoridad, según Koester, instructores y líderes junto con los maestros, los profetas tienen una autoridad reconocida en el libro del Apocalipsis y en *Pastor de Hermas*. También habla de la autoridad apostólica reclamada por los escritos en los que los dichos de Jesús eran coleccionados, como el *Evangelio de Tomás*, o la referencia a Mateo como autoridad de los dichos en Papías. Estas y otras referencias son presentadas por este autor para apoyar el grado de oralidad de la tradición de Jesús en los primeros tiempos del movimiento cristiano. Cf. HELMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, 31-43.

⁵² Cf. BIRGER GERHARDSSON, *Memory and Manuscript*, 171-181.

⁵³ B. Gerhardsson toma como modelo las comunidades de Lucas y Pablo para apoyar una tradición oral controlada formalmente donde en comparación con la tradición rabínica previamente expuesta, los Doce representaban la autoridad para todas las comunidades de los orígenes. Estos Doce forman un *collegium* con sede en Jerusalén y con la misión de la enseñanza sobre Cristo (ὁ λόγος τοῦ κυρίου), es decir la Escritura y la tradición acerca de Cristo Cf. BIRGER GERHARDSSON, *Memory and Manuscript*, 193-324. 331.

heredadas por canales distintos de los usos o funciones que recibían, sugiriendo que los materiales escritos eran recopilados en cuadernos de uso personal por maestros y discípulos a fin de preservar la memoria de estas. Estos cuadernos de notas (*notebook*) de uso privado serían, según este autor la antesala de los evangelios⁵⁴.

Avanzando en esta línea de trabajo el primer autor que aplicó al estudio del Nuevo Testamento los trabajos realizados en los clásicos, en el folklore y en la antropología social, fue Werner Kelber. Este autor buscó las características propias de la tradición oral⁵⁵ en los evangelios. Las narraciones orales que solían ser versiones de un mismo relato, que mantenían elementos fijos y, a la vez, diferían en detalles y contextos, fueron encontradas por Kelber en la tradición de Jesús, patrones comunes de dichos de Jesús en distintos contextos, relatos de milagros se prestan a una fácil memorización.

Una tradición oral que se muestra conservadora con la información esencial que se transmite invariable y, a la vez, muy versátil con los elementos no esenciales del relato. Un juego de creatividad y conservación, de estabilidad y variabilidad que explica las distintas versiones de un mismo dicho o milagro⁵⁶.

2.1.3. Los testigos oculares (*eyewitnesses*)

Sobre la idea de una transmisión de la tradición controlada James D. G. Dunn establece una diferencia entre los testigos-protagonistas de las narraciones (Bartimeo, Zaqueo, etc.) y las figuras de autoridad respetadas por su relación con Jesús durante su misión. Para Dunn ambos tipos de personajes no están en la misma categoría⁵⁷.

⁵⁴ El modo en que los materiales tradicionales fueron agrupados dependían del modo en que estos materiales iban a ser usados, la liturgia, la enseñanza, etc. De tal modo que cuando los evangelistas comenzaron su trabajo lo hicieron sobre una tradición fijada, una parte por memorización y otra parte en cuadernos o rollos de uso privado (*private scrolls*) que la separaba para servir de apoyo a la enseñanza doctrinal autorizada. Cf. BIRGER GERHARDSSON, *Memory and Manuscript*, 335.

⁵⁵ Walter J. Ong afirma que «en una cultura oral el pensamiento debe articularse según las pautas mnemotécnicas, formuladas para la pronta repetición oral..., según pautas equilibradas y rítmicas, con repeticiones y antítesis, alteraciones y asonancias, expresiones calificativas y tipo de formulario, marcos temáticos comunes: la asamblea, el banquete, el duelo (...). Proverbios que todo el mundo escuche constantemente...». Cf. WALTER J. ONG, *Oralidad y escritura*, 41.

⁵⁶ Cf. WERNER K. KELBER, *La tradición oral et écrite* (Paris: Éditions du Cerf, 1991).

⁵⁷ James D. G. Dunn está asumiendo el modelo de los testigos (*eyewitnesses*) de Kenneth Bailey, los relatos de mayor significación para la identidad de la comunidad son repetidos en público solo

Es interesante destacar que James D. G. Dunn, si bien asume el modelo de los testigos presenciales (*eyewitnesses*) de Kenneth E. Bailey, no duda en establecer una diferencia entre los testigos-protagonistas de las narraciones (Bartimeo, Zaqueo, etc.) y las figuras de autoridad respetadas por su relación con Jesús durante su misión. No están en la misma categoría, según Dunn frente a Bailey, unos y otros. Las memorias de los originales discípulos, hombres y mujeres, serán recogidas en los evangelios alimentadas por la tradición oral de los estadios más tempranos de la tradición. El papel de este primer grupo de discípulos sería de algún modo la de controlar la interpretación que se fuera dando a la tradición, sin que ello implicase una presencia constante de estos testigos presenciales (*eyewitnesses*) en cada comunidad⁵⁸.

Siguiendo esta línea argumental Richard Bauckham plantea un proceso de transmisión de la tradición de Jesús como una tradición formal controlada. Apoya esta hipótesis en el uso de términos técnicos de transmisión de una tradición por Pablo en sus cartas. El análisis del material paulino refleja la existencia de una tradición de Jesús conservada de manera distinta a la argumentación de Pablo o el uso que Pablo hace de ella. La memorización sería el modo de transmisión de esa tradición y esto afectaba al modo en que se transmitía. Así, había dichos que se memorizarían palabra por palabra y narraciones de las que se aprendían las palabras clave. Este proceso se iniciaría durante el ministerio de Jesús⁵⁹.

En este mundo de oralidad secundaria parecen ser muchos los que están de acuerdo en aceptar la existencia de escritos que, a modo de cuaderno, recogieran parcialmente las primeras tradiciones de Jesús. Estos cuadernos eran frecuentes en el mundo antiguo y servían para apoyar el trabajo de predicación, para el uso personal de quienes predicaban o enseñaban. Sin que se entiendan como protoevangelios parece que formarían parte de la actividad misionera de las primeras comunidades.

por quienes son considerados dignos de ello. Cf. JAMES D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos. El Jesús recordado*, 252, nota 181.

⁵⁸ Cf. JAMES D.G. DUNN, «On History, Memory and Eyewitnesses: In Response to Bengt Holmberg and Samuel Byrskog», *JSNT* 26/4 (2004), 473-487.

⁵⁹ Aquí R. Bauckham comparte la propuesta de B. Gerhardtsson. Cf. RICHARD BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, (Michigan: Grand Rapids, 2006), 240-355.

En todo este proceso de recuerdo se hace lo que se ha llamado la memoria, una memoria que recuerda y conmemora con otros, que expresa una dimensión social de la memoria individual, que comparte recuerdos dentro del grupo. A esta memoria pertenecerían los recuerdos de los Doce o la memoria de las mujeres en los acontecimientos de la muerte, la sepultura y el descubrimiento de la tumba vacía. Y hace referencia, también, a la memoria de grupos que no recogieron las tradiciones, pero conocían su origen, y adscribieron su memoria comunitaria a esos testigos.

Este papel fundamental de los testigos oculares es muy importante porque serán quienes articulen la voz del pasado en orden a comprender los acontecimientos decisivos que constituyen no solo la base de la identidad comunitaria sino la acción de Dios para la salvación del mundo. Ellos y ellas representan un tipo de resistencia de la memoria a ser completamente absorbida por su uso presente, son representantes de la fidelidad a los orígenes. Y, al ser incorporados a los evangelios, esos testigos oculares aseguran la permanencia de esa primera identidad en los textos evangélicos⁶⁰.

Quedaba abierto el escenario de transmisión de las tradiciones preevangélicas que ayudaba a entender las variaciones entre las mismas tradiciones contadas por los distintos evangelistas. Narraciones que claramente coincidían en lo fundamental, pero diferían en los detalles⁶¹, porque estos respondían a la intencionalidad teológicas de la obra o al contexto narrativo en el que el relato era insertado, dentro del tejido de cada evangelio. Ahora falta encontrar el motivo, el lugar, la función que tales narraciones orales tenían en la comunidad que abordamos a continuación.

⁶⁰ Ib., 240-355.

⁶¹ A modo de ejemplo la narración de la unción de Jesús es una tradición que podemos encontrar en los cuatro evangelios canónicos. En ella encontramos elementos comunes: el contexto del banquete, el perfume valioso, el reproche ante semejante gasto, es una mujer quien unge, la relación con la sepultura de Jesús. Y elementos diferentes: cada banquete tiene sus peculiaridades, el perfume es de nardo (Mc 14,3) o está en un frasco de alabastro (Mt 26,7), el reproche es general (Mt 26,8) o particular (de Judas Iscariote, Jn 12,4), son distintas mujeres (una mujer, Mc 14,3 y Mt 26,7; la mujer pecadora, Lc 7,37; María la hermana de Marta y Lázaro, Jn 12,3). Como hemos visto en la fundamentación metodológica la cultura oral se caracteriza por la transmisión de elementos narrativos sencillos, con elementos que se mantienen fijos y detalles o contextos que responden al contexto en el que se produce o conserva la tradición. Sin ser exhaustivos este ejemplo apoya la comprensión de una transmisión oral de la tradición y las consecuencias que esta tiene a la hora de recoger o no los detalles. Y explica la variabilidad de una misma tradición en los diferentes evangelios en que es conservada.

2.2. *Los escenarios de la tradición oral*

El lugar para la transmisión de las tradiciones orales es el espacio en el que narrador y audiencia se encuentran. Y este espacio no es un lugar en el sentido espacial del término, sino un encuentro en el tiempo y en el espacio que solo se da una vez y que está perdido para nosotros. Nuestro acceso a la voz del narrador o a la situación vital de la audiencia que lo escuchó. Tenemos un acceso limitado al narrador o narradora, a la historia, la audiencia y a su contexto tal y como se encontraría en la puesta en escena de la transmisión oral (*performance*)⁶².

Las comunidades se reunían para recordar aquel acontecimiento o palabra de Jesús que les había conmovido. Y también para hacer una proclamación comunitaria de su fe, que no era otra que la de celebrar la resurrección. Porque como ya hemos dicho la Pascua fue un crisol que posibilitó la interpretación a toda la tradición primera de los tiempos de la predicación del Maestro.

2.2.1. El escenario de la tradición oral en el Cuarto Evangelio

Como hemos comentado en el anterior apartado de este capítulo de esta investigación el evangelio joánico muestra la intención clara de recoger aquellas tradiciones comunitarias que permitan la conservación y la provocación de la fe de la comunidad. Para ello el evangelista hace uso de la tradición conservada en la comunidad joánica y que probablemente tiene su origen en la proclamación comunitaria.

¿Pero cómo es esta proclamación comunitaria? Es una pregunta interesante en este estudio del Cuarto Evangelio cuya respuesta podemos encontrar en el trabajo de Tomás García. Este autor estudia las experiencias religiosas en el mundo antiguo al hilo de la oposición que detecta en el evangelio joánico a las experiencias de los viajes celestiales propias del contexto cultural de los dos primeros siglos de nuestra era.

Apoyándose en los estudios lingüísticos, en los estudios de oralidad y en los elementos dramáticos que se perciben en este evangelio, T. García plantea

⁶² Cf. HOLLY E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition. Witness and Counter-Witness in Early Christian Communities* (Collegeville: Liturgical Press, 2004), 77.

la hipótesis de que la finalidad de la proclamación performativa del texto era provocar en la audiencia un tipo de experiencia religiosa que transformara al sujeto oyente.

La experiencia religiosa se produciría como resultado de la proclamación de los textos en un contexto ritual o ceremonia litúrgica, «un momento de gran intensidad afectiva -personal y grupal-, en el marco de un encuentro con lo divino que se manifiesta a través de los elementos dramáticos en juego». Haciendo uso de una serie de recursos con los que se estimulaban los sentidos de la audiencia para provocar en ella una identificación con el relato, el narrador y/o los personajes. «Todo esto hacía que la representación litúrgica del texto como rito se convirtiera en un espejo que reflejaba las aspiraciones, contradicciones y conflictos del grupo humano»⁶³.

Este podría ser el escenario para la tradición apostólica de María Magdalena, puesto que como veremos más adelante, el texto joánico conserva elementos relacionados con la proclamación pública y la historia contiene un patrón de sencillez que encaja con una escenificación comunitaria.

Así, María Magdalena sería una testigo autorizada de la comunidad joánica cuya experiencia de aparición es escenificada en la asamblea. Ella trae a la comunidad la experiencia de la resurrección y la transición hacia una fe diferente, ya no se trata de una comunidad que recuerda las palabras o las obras de su maestro, se trata de una comunidad que experimenta la presencia resucitada de este como validación de su mensaje y su interpretación de la Ley. Y esa experiencia les lanza a la misión, a la proclamación, pero a la vez les aporta la identidad comunitaria que los diferencia de otros judíos.

Esta tradición originada en este contexto de ritualidad comunitaria fue excepcionalmente conservada por la comunidad del Cuarto Evangelio, y la pregunta que surge es por qué, qué tenía de especial esta peculiar narración para ser la única y primera narración que contaba un encuentro individual con el Resucitado y por qué coloca ese privilegio en una mujer, María Magdalena. Lo más probable es que podamos considerar la existencia de un grupo de

⁶³ TOMÁS GARCÍA, *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto evangelio. La escenificación litúrgica del evangelio frente a los viajes celestiales* (Estella: Verbo Divino, 2012), 145.

seguidoras de Jesús que como testigos dieran origen a esta tradición como vamos a estudiar en el siguiente apartado.

2.3. La tradición oral de las mujeres

Es el momento de situar la tradición de las mujeres en los orígenes cristianos en la cual podremos incluir la tradición o tradiciones de María la Magdalena. Una tradición que es posible gracias a un contexto concreto como veremos en el primer apartado y que, como veremos en el segundo apartado, tuvo varios escenarios asociados a los últimos acontecimientos de la vida de Jesús de Nazaret.

Para situar la cuestión es importante tener en cuenta que la tradición posee una estructura intrínsecamente narrativa. A través de la narración la experiencia humana logra expresarse de un modo que resulta imposible para el pensamiento abstracto, proporcionando a los individuos un camino para descubrir el funcionamiento del mundo y el papel que están llamados a desarrollar en él.

La narración presenta un poder transformador fruto de la interrelación entre el relato, el narrador y el oyente. Estas personas, narradores y oyentes, se implican en la dinámica de la narración dentro de una determinada tradición cultural, social o religiosa. De esta manera la narración se convierte en configuradora de identidades. Se podría afirmar que las personas terminan siendo lo que cuentan en el mismo acto de contarlo.

El propio acto de narrar y escuchar la narración tiene un carácter performativo, capaz de transformar actitudes y comportamientos dentro de la comunidad narrativa. Aun así, no hay duda de que, en el aspecto sociopolítico, la narración puede desempeñar tanto el papel de apoyo al *statu quo*, como de generar un nuevo lenguaje que rompa el sistema.

Finalmente, la narración presenta un papel mediador entre el misterio que rodea al ser humano y la realidad trascendente cuando el argumento racional se derrumba. Lo fascinante es que no lo hace para aportar un conocimiento intelectual sino para acompañar la experiencia desde la toma de conciencia que muchas veces, ante el misterio de lo acontecido, solo puede abrirse al silencio⁶⁴.

⁶⁴ Cf. ELISABETH A. JOHNSON, *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos* (Barcelona: Herder, 2004), 233 -246.

Es en este punto en el que nos gustaría situar la actividad narrativa de las mujeres seguidoras de Jesús. Porque es aquí donde se gestan sus historias (*stories*) sobre los recuerdos de Jesús y las propias experiencias, fundamentalmente la experiencia de resurrección⁶⁵. Y donde podemos situar el papel de aquellos y aquellas que narraron su experiencia de seguimiento del galileo (*storytellers*). Y que fueron el germen de las distintas tradiciones que en el marco de la oralidad que ya hemos comentado darán lugar a las tradiciones preevangélicas organizadas para distintos fines como también hemos visto.

2.3.1. El contexto de las tradiciones de las mujeres

Para abordar las tradiciones de las mujeres que acompañaron a Jesús y situarlas en su contexto histórico nos apoyaremos en el trabajo de Holly E. Hearon⁶⁶. Esta autora se adentra en el mundo grecorromano y clasifica los textos en los que las mujeres cuentan historias en tres grupos: el grupo de las madres o cuidadoras (*nurses*), el grupo de las ancianas o de las mujeres que han pasado la edad de la crianza y el grupo de mujeres jóvenes todavía no casadas. Estos grupos de mujeres ya nos dibujan un escenario en el que las mujeres cuentan sus historias, la casa, y unas personas concretas a las que dirigen sus narraciones, los niños a su cuidado, otras mujeres y/o familiares próximos de su entorno social.

El escenario de la narración es diferente para los hombres que cuentan sus historias normalmente en el espacio público y a todos aquellos o aquellas que quieran escucharlos. Se trata de la separación de esferas relacionada con el orden social, que diferencia los espacios de hombres y mujeres, así como las labores que desempeñan. Aunque sería poco real pensar que estas esferas tan separadas de forma teórica no tuvieran en la práctica puntos de encuentro, sobre

⁶⁵ Tenemos un acceso limitado a las narraciones orales, no tenemos la posibilidad de acceder a los deseos comunes, las experiencias y las relaciones que la audiencia y el narrador o narradora tejieron juntos. Lo único que nos es posible es rerealizar los textos buscando en ellos los elementos propios de la tradición oral, esto es la persona que narra, la historia que se narra, la audiencia y el contexto de la representación. Y describir el momento de interacción entre todos ellos para crear ese lugar perdido para nosotros que es el momento de la narración (*performance*). Cf. HOLLY E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 77-78.

⁶⁶ *Ib.*

todo en el caso de las mujeres ancianas o de más edad que gozaban de un cierto nivel social⁶⁷.

Es interesante destacar que los temas de las historias también varían según el género del narrador. Los hombres cuentan sus aventuras en público, las mujeres solo hablan de sí mismas en compañía de otras mujeres, probablemente pertenecientes a un grupo familiar. El lugar de estos intercambios narrativos en este mundo antiguo eran las comidas, el lugar de trabajo, el entorno familiar, las posadas o mientras se viaja⁶⁸. Las historias no eran propias de un determinado grupo social, o el trabajo de un sector de la población, las historias circulaban libremente en un entorno social que se alimentaba de ellas para configurarse, tanto a nivel personal como social.

El mundo judío helenizado del movimiento de Jesús compartía en rasgos generales esta estructuración social y, por tanto, estas interacciones sociales provocadas por el intercambio de historias. Solo hay dos excepciones, destaca Hearon, del mundo judío que no aparecen en el mundo grecorromano, la que se producía entre padre e hijo y entre los rabinos y sus estudiantes o seguidores.

En el contexto del Nuevo Testamento H. E. Hearon encuentra un numeroso grupo de desconocidos que hablarían sobre la sabiduría y el poder curativo de Jesús, leprosos, recaudadores de impuestos, líderes, maestros, mujeres, parientes, vecinos, todos fueron los *storytellers* de la tradición de Jesús. Sería difícil, según ella, deducir qué tipo de audiencia o qué número de hombres o mujeres realizaban esta función, lo que es seguro es que no tenían un lugar o un tiempo determinados. Desbordados por la experiencia vivida narran su encuentro o su curación, o su conversación con Jesús, o lo que habían predicado⁶⁹.

⁶⁷ Los estudios antropológicos sobre las sociedades mediterráneas antiguas consideran que esta región cultural es un mundo dividido según el género, cada persona, lugar, objeto o acción es concebido como masculino o femenino. En estas sociedades las mujeres estaban asociadas con el dominio privado de la casa. En el siglo I d.C. Filón de Alejandría escribía sobre la ideal separación entre la esfera femenina (administración del hogar) y la esfera masculina (vida pública). Pero esta división no era tan estricta en el caso de mujeres no doncellas, ellas podían ocupar el espacio del vestíbulo, el lugar del tránsito entre ambas esferas. Y las mujeres de más edad sin capacidad reproductiva escapan con mayor facilidad de esta sujeción. Cf. MARGARET Y. MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica* (Estella: Verbo Divino, 2004), 31.45-57.

⁶⁸ Cf. HOLLY E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 32.

⁶⁹ *Ib.*, 37.

El hecho de que algunas historias den a las mujeres un papel principal hace pensar que las mujeres fueron activas narradoras (Mc 5,25-34; Mc 7,24-30; Mc 14,3-9; Lc 10,38-42; Jn 4,7-42), y su público no fue exclusivamente femenino, como sugiere 1Tm 5,13, sino también masculino como en Jn 4, o en los relatos pascuales (Mt 28, Lc 24 y Jn 20), donde las mujeres narran lo que les ha sucedido en la visita a la tumba. Ellas también formaron parte de la audiencia, junto con los hombres (Lc 10,38-42; Jn 12,1-8). Todo esto sugiere una similitud con el ambiente grecorromano en el que las mujeres podían dirigirse a una audiencia mixta, como era el caso de las que trabajaban en la esfera pública, como Lidia (Hch 16,14) o Prisca (Hch 18,2-3), o en las comunidades donde hombres y mujeres establecen nuevas relaciones de hermandad en el Señor⁷⁰.

2.3.2. Los lugares de la tradición de las mujeres

Los lugares de estos recuerdos eran las comunidades locales, que se reunían en las casas, y las comidas. Las casas en el siglo I de nuestra era eran un espacio privado en el que las mujeres podían ejercer labores de liderazgo. No en vano la sociedad antigua mediterránea consideraba a la mujer la encargada del gobierno de la casa. Entre sus muchas actividades dentro de la casa también estaba la de contar historias, elaborar recuerdos y mantenerlos vivos para la comunidad familiar.

El otro lugar de transmisión de los recuerdos de Jesús fueron las «comidas» que encontramos documentadas en las cartas de Pablo en las reuniones de las primeras comunidades (1 y 2 Cor). Este era un espacio para que las mujeres fueran escuchadas por hombres y mujeres, especialmente cuando estas comunidades significaban una nueva forma de relación entre los distintos miembros de la comunidad (Mc 3,31-34 y sus paralelos Mt 12,46-50 y Lc 8,19-21), donde unos y otras formaban en la fe una nueva familia, la familia de los creyentes.

Pero esto no era así en la comunidad joánica, como veremos más adelante, las tradiciones contenidas en el texto joánico no dan muestras de una organización en el entorno familiar de la casa. En esta comunidad la «casa» no determina la «nueva familia», la estructura familiar no determina las relaciones

⁷⁰ Ib., 39-40.

intracomunitarias, es la fe la que configura un espacio imaginado de una comunidad de «hermanos»⁷¹.

Esta nueva forma de entender las relaciones personales dentro de la comunidad, aunque seguía los patrones culturales del mundo grecorromano, ofrecía a las mujeres la oportunidad de dirigirse a la comunidad formada por hombres y mujeres, de aportar sus bienes y sus conocimientos, de transmitir sus experiencias. Así, a través de sus historias las mujeres ejercieron una gran influencia en la transmisión de la fe en Jesús.

Habría que añadir un factor más que viene a apoyar esta situación de las comunidades y de las mujeres en particular, y es el hecho de que las comunidades de los orígenes se vivían dentro del judaísmo con la necesidad de afianzar su identidad frente a los demás grupos intrajudíos. Son grupos minoritarios que necesitan dar razón de su diferencia, lo que los sociólogos llaman «secta». Y en esa búsqueda primera de identidad y de consolidación de la diferencia del grupo frente a otros, las mujeres jugaron un papel fundamental como conservadoras y transmisoras de su experiencia de fe y sus recuerdos de Jesús.

Podemos decir, entonces, que en estos inicios del cristianismo la búsqueda de los rostros anónimos de quienes, hombres y mujeres, contaron, perfilaron y transmitieron los recuerdos sobre Jesús y su propia experiencia de fe, nos hablan de una realidad comunitaria habitual en aquella sociedad del siglo I d.C. En esta sociedad, aunque había narradores profesionales, cualquier hombre o mujer podía ser narrador o narradora de una historia que, en el caso de las comunidades judías seguidoras de Jesús, era más evidente la posibilidad de que ambos géneros fueran portadores y conservadores de ese recuerdo porque los lugares en los que se producían las historias eran lugares privados específicos del mundo femenino.

La reconstrucción de este telón de fondo sobre el que se dibuja la labor de quienes transmitieron la fe en las primeras comunidades y los recuerdos de Jesús nos permite considerar el origen y la transmisión de la tradición de María

⁷¹ Este tema de la nueva familia en la comunidad joánica se presentará en el capítulo cuarto.

Magdalena⁷². Aunque esta tradición ha llegado hasta nosotros en forma de texto, el ambiente narrativo del mundo antiguo apoya firmemente la hipótesis de que esta tradición se transmitiera originariamente de forma oral.

Como narración iría tomando forma una y otra vez a través de la voz de los distintos narradores, hombres y mujeres (*storytellers*), a distintas audiencias, y en un momento determinado de este compartir comunitario fue puesta por escrito, incorporada a la narración textual. En todos estos casos la tradición de María de Magdala fue contada de unos creyentes a otros para transmitir el valor de la fe y aportar identidad a la comunidad reunida⁷³.

Para seguir dibujando su origen necesitamos apoyarnos a continuación en otros elementos sociológicos que nos aporten su función dentro de la identidad comunitaria. Esas claves hermenéuticas las tomaremos de las ciencias sociales en el próximo capítulo.

⁷² Las historias de la Magdalena muestran indicios de ser narraciones de las comunidades para las comunidades, es decir, que se desarrollaron más para las propias comunidades que para funciones propias de la misión como la predicación o la instrucción catequética. No se detecta la necesidad de explicar o justificar la repentina aparición de Jesús. Los detalles íntimos de la narración joánica (Jn 20,1.11-18) o la respuesta en adoración de las mujeres en la narración mateana (Mt 28,9) corresponden a comportamientos de personas conocedoras de Jesús para quienes la resurrección es la reivindicación de su fe. Son historias que pertenecen a la comunidad y que ayudan a la comunidad que identificarse en medio de la cultura dominante. Cf. HOLLY E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 79.

⁷³ Cf. HOLLY E. HEARON, «Storytelling in the World of Antiquity», en *Ib.*, 19-42.

CAPÍTULO 2

PRESUPUESTOS SOCIOLOGICOS

En este capítulo haremos una aproximación a las ciencias sociales para tomar de ellas dos claves hermenéuticas que nos ayuden a profundizar nuestro estudio de la tradición joánica de María Magdalena. La primera de ellas la memoria como dinámica necesaria y fundamental en la construcción de la identidad de un grupo humano, que nos permitirá explicar las dinámicas que subyacen a las opciones de recuerdo que hizo la comunidad joánica y que quedaron recogidas en nuestro texto. En segundo lugar, la ritualidad como el proceso celebrativo que asociado al recuerdo y a la religiosidad de un grupo y que define, de alguna manera, el escenario de su memoria religiosa.

1. Memoria

Las tradiciones que subyacen en los textos de los orígenes cristianos expresan un elenco de experiencias procedentes del grupo de personas que conoció, siguió, escuchó, fue curada, o fue testigo de la existencia de Jesús de Nazaret. Estas tradiciones surgieron de la necesidad de los primeros cristianos de dar razón de sí en referencia a aquel que cambió su existencia⁷⁴.

Los relatos que hemos recibido son el resultado de un proceso histórico, social y literario que tenía como finalidad transmitir la fe en Jesús resucitado. La experiencia de la mañana de pascua fue una novedad radical en la experiencia de esas gentes⁷⁵. El testimonio de esa experiencia se recuerda en los textos, pero ese recuerdo no nació escrito. La escritura llegó después de un periodo más o menos largo de vivencia comunitaria de su memoria.

La investigación exegética⁷⁶ nos ha aportado una hipótesis que llena el vacío entre Jesús y los escritos de los orígenes, la existencia de fuentes orales y/o escritas que fueron las herramientas en la misión de esos primeros grupos de judíos creyentes en la resurrección de Jesús⁷⁷. También nos ha sacado de la idealización teológica clásica de los orígenes cristianos para mostrarnos una realidad plural de experiencias comunitarias de memoria que sirvieron de apoyo a la misión común de la predicación⁷⁸.

⁷⁴ Cf. JAMES D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos. El Jesús recordado*, 218.

⁷⁵ El profesor Rafael Aguirre hace una interesante reflexión sobre la eficacia de la resurrección como causa de la fe en: RAFAEL AGUIRRE, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, 116-120.

⁷⁶ A lo largo de años de estudios la exégesis bíblica la historia de las tradiciones presupuso una labor de reelaboración para los evangelistas, un papel que consistiría en compilar y reelaborar unas tradiciones ya existentes. Este presupuesto imaginaba la composición de los evangelios como un proceso en el que una misma composición se iba modificando sucesivamente dando lugar a distintas versiones de la misma obra. Sin embargo, en la época de nacimiento de los evangelios, como ya hemos comentado, el paradigma no era literario sino de oralidad, así no hay distintas versiones de un mismo texto sino distintas representaciones que actualizan una tradición. Cf. SANTIAGO GUIJARRO, *Los cuatro evangelios*, 147.

⁷⁷ Gerd Theissen centra en la reconstrucción de la «Fuente de los dichos» a partir de los evangelios de Mateo y Lucas el primer paso para llenar el casi un siglo de distancia histórica entre Jesús y los evangelios canónicos. Inmediatamente reconoce la existencia de otras fuentes procedentes de comunidades locales como el «Relato de pasión» originado por el grupo de Jerusalén, el «Apocalipsis sinóptico» procedente del sur de Palestina y las tradiciones populares de milagros que, según él, fueron transmitidas en tres contextos sociales: como tradición de los discípulos, como tradición comunitaria y como tradiciones populares. Cf. GERD THEISSEN, *El Nuevo Testamento. Historia, literatura, religión* (Santander: Sal Terrae, 2003), 60-83.

⁷⁸ Cf. RAFAEL AGUIRRE, «La 'vuelta a los orígenes' y los inicios del cristianismo», en *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, 125-188.

La memoria que se hizo de la figura de Jesús desde la experiencia pascual fue el origen de esas tradiciones primeras que configurarán después los textos. Este proceso de recuerdo significativo se produjo en comunidad en lo que la sociología denomina memoria colectiva⁷⁹.

La memoria colectiva tiene su expresión en los relatos, los ritos, la presentación de determinados personajes como prototipos, las celebraciones, esa memoria expresada es la memoria cultural⁸⁰. La memoria social de estos grupos cristianos se transmitía en un contexto celebrativo, ritual, en el que se producía la interacción entre los transmisores y los oyentes con el objetivo de provocar en estos últimos su participación en la experiencia contada⁸¹.

Leer el Nuevo Testamento y los orígenes cristianos a través de las lentes de la teoría de la memoria social implica trabajar con los procesos que subyacen al texto, para entender cómo los textos sirven de marco para la construcción de la identidad una vez entendido cómo se configura esta. Este modo de leer los orígenes cristianos implica, además, asumir que es imposible saber cómo se produjeron los hechos recordados e interpretados en los textos⁸².

Este campo de estudio nos aportará las herramientas necesarias para analizar ese vacío histórico entre la experiencia pascual de María Magdalena y

⁷⁹ El término «memoria colectiva», como ya hemos comentado, procede de la obra de Maurice Halbwachs. Este sociólogo francés introdujo la idea de que nuestra memoria solo se desarrolla en contacto con los demás. Según él, la memoria es un fenómeno social que, aunque se produce en el interior de cada individuo, su contenido y su manejo está condicionado por aspectos externos que tienen que ver con los demás, el lenguaje, las relaciones personales, nuestros lazos afectivos. Porque al recordar no solo recuperamos recuerdos, sino que lo hacemos en un orden y una estructura socialmente condicionada. Los recuerdos se cuentan y se entrelazan en una narración con sentido y coherencia y son estas estructuras lingüísticas las que están mediadas socialmente. Cf. MAURICE HALBWACHS, *La memoria colectiva*, ya citada, e id., *Los marcos sociales de la memoria* (México: Anthropos, 2004).

⁸⁰ Cf. RAFAEL AGUIRRE, «La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios», en *Así empezó el cristianismo*, 200-204.

⁸¹ El concepto de «memoria cultural» fue desarrollado por el arqueólogo Jan Assmann y su esposa, Aleida. La memoria cultural es memoria social que amplía los límites generacionales de la memoria colectiva y que crece y se acumula de la mano de la escritura. Es una memoria amplia, formada por «milenarios espacios de recuerdos» que trascienden la relación afectiva con el pasado y reconfigura la «memoria vinculante» (memoria del individuo que lo vincula con la sociedad a la que pertenece y en la que elabora su identidad personal). Según Jan Assmann este concepto de memoria, más amplio y desligado de lo afectivo, permite archivar lo originario, lo herético, lo subversivo, lo separado, para poder ser reconfigurado con posterioridad. Cf. JAN ASSMANN, *Religión y memoria cultural. Diez estudios* (Buenos Aires: Lilmod, Libros de la Araucaria, 2008).

⁸² Cf. SANDRA HUEBENTHAL, «'Frozen Moments'- Early Christianity through the Lens of Social Memory Theory» en *Memory and Memories in Early Christianity*, ed. por S. BUTTICAZ – E. NORELLI (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 17-43.

el texto que recoge su testimonio y que es objeto de la presente investigación. El vínculo entre la memoria de un colectivo y la expresión ritual en la que dicha memoria se desarrolla y profundiza supone un punto de partida para desarrollar un marco teórico que nos permita estudiar la tradición apostólica de María Magdalena en el contexto de la comunidad joánica.

Pasamos ahora a estudiar los procesos de la memoria en la configuración de los grupos y de los individuos. Es importante detenernos en ello porque son procesos que nuestra realidad histórica nos impide comprender con facilidad. Tenerlos presentes nos permite aproximarnos a la realidad histórica que tratamos de entender y poner delante otros elementos.

1.1. La memoria de Jesús en un mundo oral.

La aplicación de la teoría de la memoria social al estudio de los evangelios permite situar en un marco nuevo algunas de las aportaciones de la escuela de la historia de la redacción. La tradición oral y su puesta por escrito no deben entenderse como dos procesos consecutivos y excluyentes. La tradición oral fue la base del texto, pero no desapareció con él, continuó aportando noticias, datos, recuerdos sobre Jesús y nuevas versiones de los textos ya existentes.

Tener esto en cuenta aporta nueva luz a la hora de valorar el origen de una versión, o la autoría de una modificación. Las variaciones en las distintas versiones no tienen que ser consideradas exclusivamente obra de los evangelistas, sino simplemente a las distintas versiones de un mismo recuerdo de que disponían en sus respectivas comunidades.

La palabra tradición nos sitúa en el contexto de una comunidad, un grupo compuesto por personas que participan unidas compartiendo determinados bienes y celebrando convocatorias diversas. Una comunidad va configurándose con el curso de su propia historia, por eso es posible reconocer una comunidad cuando el grupo humano que la constituye es capaz de recordar su pasado. Para este fin la comunidad se siente comprometida a narrar su historia, la narración de aquello que la constituye como tal, la historia de aquellos hombres y mujeres que han encarnado el significado de la comunidad. Estos relatos de la historia colectiva, reconocidos por todos, son parte fundamental de la memoria colectiva de la comunidad así formada.

Podemos definir estas comunidades como «comunidades de memoria», en ellas sus miembros crecen escuchando los relatos que narran cómo fue creada la comunidad, cuáles son sus esperanzas y temores; y participando, también, en las prácticas que definen la comunidad, rituales, estéticas y éticas, porque son las que determinan las obligaciones y las estructuras de una comunidad viva⁸³.

En las sociedades antiguas⁸⁴ los relatos son la reconstrucción del pasado elaborados sobre acontecimientos comunes vividos por el grupo humano que los genera. Su contexto vital⁸⁵ son las reuniones de la familia, el clan, la tribu, etc., alrededor del personaje que les da testimonio con su presencia y su narración de aquello que sucedió, y que tiene sentido para la comunidad que le escucha.

En el mundo oral la palabra hablada hace que los seres humanos formen grupos estrechamente unidos. La palabra hebrea רִבֵּר significa palabra y suceso, porque la palabra hablada siempre constituye un suceso, un movimiento. Existe en el momento de pronunciarse para dejar de existir inmediatamente después. Su fuerza para interiorizar la relaciona íntimamente con lo sagrado, con las preocupaciones fundamentales de la existencia. El pensamiento está integrado

⁸³ Cf. ELISABETH A. JOHNSON, *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación feminista de la comunión de los santos*, 43-47.

⁸⁴ Hasta hace pocas décadas la investigación bíblica ha versado sobre los textos dando por supuestos paradigmas propios de las sociedades modernas en los grupos y sociedades de los orígenes. La ciencia histórica también se ha centrado desde siempre en el estudio y análisis de textos incluso en sociedades en las que la escritura era el privilegio de unos pocos, generalmente relacionados con el poder. Fue Paul Thompson profesor de historia social de la Universidad de Essex, quien con la publicación de su libro *The Voice of the Past* en 1978 abrió la posibilidad de un nuevo paradigma para la historia, la historia oral. Este nuevo marco de estudio ponía el foco del análisis en las historias de los individuos más que en los grandes procesos anónimos, ampliando el alcance de los estudios históricos porque introduce nuevas evidencias y brinda la oportunidad de reconocer a los grupos que han sido olvidados en las épicas narraciones históricas. Para P. Thompson la historia oral que analiza documentos cotidianos (estadísticas, reportajes de periódicos, cartas, biografías, etc.) es fundamentalmente social. Porque al analizar estas fuentes no encontramos hechos sino el significado social de los mismos. Cf. SAMUEL BYRSKOG, *Story as History – History as Story* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 26-33.

⁸⁵ Dice Samuel Byrskog en su libro *Story as History – History as Story* que lo distintivo de la fuente oral es que es más fiable que los documentos escritos por el contexto en que se produce. En las culturas orales los discursos, las narraciones siempre están condicionados por el contexto, porque no existen como tales hasta que no son contadas ante el público. En ningún caso son discursos autónomos. En la Antigüedad solo los oráculos (las palabras de los dioses) son discursos autónomos, porque no eran contestadas. Al escribirse las historias alcanzan esa autonomía propia de los oráculos, el libro transmite un enunciado que no permite discusión, en el sentir popular transmite la verdad. Por eso, dice S. Byrskog, los libros que contenían errores se quemaban, porque su error permanecía para siempre. La fijación por escrito de la memoria la enmarca en ese ámbito de lo verdadero, incapacitándola para incorporar nuevas y posibles interpretaciones. *Ib.*, 1-6; 48-91.

en el habla, la comunidad cuando habla no solo recuerda también piensa⁸⁶, genera pensamiento e identidad en un movimiento de ida y vuelta entre las personas que hablan⁸⁷.

En las culturas orales el saber no puede manejarse en estructuras complicadas, por lo que se usan las historias para guardar, organizar y comunicar aquello que saben. La narración aparece en todas las culturas orales, con ella se transmite el conocimiento. No son textos estructurados sino un conjunto de episodios unidos por la destreza del poeta. El poeta no sabe de antemano lo que va a contar, la memoria que lo guía se dejará llevar por la audiencia que recibe la historia de modo que la narración queda determinada por la interacción entre el poeta y su público⁸⁸.

En la antigüedad los testigos eran más creíbles que los textos. El motivo, que nos puede resultar difícil de entender, era la interacción posible entre el testigo y la audiencia. Esta no jugaba un papel pasivo, sino que cuestionaba y podía obligar a defender sus afirmaciones al testigo, cosa que con los textos no ocurre. La palabra hablada tiene «presente existencial real»⁸⁹, es dirigida por una persona viva real a otra u otras personas reales vivas en un momento específico dentro de un marco real, que siempre incluye algo más que las meras palabras. Estas palabras siempre producen modificaciones totales de la situación en la que se llevan a cabo⁹⁰. A los testimonios que han sido o pueden ser cuestionados en

⁸⁶ Cf. WALTER J. ONG, *Oralidad y escritura*, 75-80.

⁸⁷ La escritura es una tecnología externa que usa herramientas ajenas al ser humano para convertir la palabra viva en un espacio inmóvil e inmutable. Mientras que en la cultura oral la palabra genera pensamiento de forma dinámica, en la escritura los pensamientos se almacenan para ser recuperados después, generando un cambio significativo en la conciencia de los seres humanos. Porque en el mundo de la oralidad la verdad recordada era flexible, estaba al día. Los asuntos del pasado que no tenían que ver con el presente caían en el olvido. No había datos, listas, registros, el pasado era el dominio de los ancestros, una fuente de resonancias que daban sentido a la existencia actual. Tener esto claro es difícil para personas que hemos nacido en un mundo con un elevado grado de escolarización con mucha información para ser analizada y/o contrastada, nos cuesta entender que el pensamiento no se generaba en solitario, porque el hablar es comunitario, la lectura solitaria. *Ib.*, 81-102.

⁸⁸ *Ib.*, 137-151.

⁸⁹ Expresión tomada de la cita: «La palabra en su ambiente oral natural forma parte de un presente existencial real» en *Ib.*, 102.

⁹⁰ Las palabras pueden pronunciarse con una u otra entonación, por lo que pueden ser recibidas desde diferentes interpretaciones. Las personas de la audiencia cambian de parecer al escucharlas, la persona que narra o expone el discurso va siendo invitada a contar qué o cuál cosa, al final del proceso, de la experiencia, las personas que lo han vivido no son las mismas. No ocurre esto en la escritura, el escritor escribe solo para una audiencia ausente con la que nunca interactuará y de la que no conocerá las impresiones sobre su texto. *Ib.*, 97-112.

público se les concede credibilidad. Además, la persona que da testimonio lo hace en un contexto concreto que impide que pueda deformar su testimonio.

Pasemos ahora a entender cómo se desarrollaba el proceso narrativo en este mundo de cultura oral. Aquí el castellano no nos permite diferenciar como el habla inglesa entre *history*, nuestra historia, y la *story*, la narración, las historias como medio comunicativo de la memoria a la que sirven. En el siguiente apartado nos detendremos en esta segunda acepción de la historia en términos generales.

1.2. La historia en un mundo oral

Ahora que comprendemos la mayor fiabilidad de una fuente oral por el contexto en que se produce podemos introducir algunas aportaciones significativas de la historia oral para nuestra investigación. La fuente oral, dice Paul Thompson, es retrospectiva sobre un periodo más largo de tiempo, lo que pone de relieve el papel de la memoria. Un proceso de recuerdo del pasado complejo que implica selección y descarte de recuerdo a lo largo de un prolongado periodo de tiempo en una comunidad⁹¹.

Este proceso de hacer memoria, según P. Thompson, depende en gran medida de la comprensión individual y del interés de la persona que recuerda. Añade, además, que la memoria es subjetiva, por eso el informante es de vital importancia, social y psicológicamente. Esa subjetividad puede llevar a imaginar lo que se recuerda, pero, según P. Thompson, «lo que la gente imagina que pasó es tan importante para la historia como lo que pasó en realidad». En lo que se recuerda está mezclada la verdad y la percepción de ella tanto a nivel personal como colectivo⁹².

En esta historia oral cobra gran importancia el contexto de la fuente oral porque ese contexto es el motivo de la narración. La persona o grupo que hace memoria de su pasado lo hace con un motivo de su presente, la narración es

⁹¹ «La mayoría de las veces, si recuerdo, es porque otros me incitan a recordar, porque su memoria viene al rescate de la mía, porque la mía se apoya en la suya. Al menos en estos casos, no hay nada misterioso en la evocación de los recuerdos. No es necesario buscar dónde están, dónde se guardan en mi cerebro, o en algún recoveco de mi mente al que solo yo tengo acceso, ya que se me recuerdan desde fuera, y los grupos de los que formo parte me ofrecen en cada momento los medios para reconstruirlos, siempre que me dirija a ellos y adopte al menos temporalmente sus formas de pensar». Cita traducida del francés de MAURICE HALBSWACHS, *Los marcos sociales de la memoria*, 5.

⁹² Cf. SAMUEL BYRSKOG, *Story as History – History as Story*, 28.

presente, aunque esté contando el pasado. Y el motivo por el que se cuenta también es presente. Este dato es importante para entender la memoria de las comunidades de los orígenes cristianos, cada una recuerda desde su contexto vital, por eso recuerdan diferente los mismos hechos.

En esta disciplina adquieren una gran importancia los testimonios de oídas o los relatos de los testigos presenciales. Según Jan Vasina, la historia oral incluye testimonios o narraciones de acontecimientos que ocurrieron en vida de los testigos. Mientras que la tradición oral está formada por distintas formas de relato, cuentos, refranes, proverbios, contadas a lo largo de generaciones. Esta distinción entre «historia oral» y «tradición oral» puede resultar interesante para analizar el proceso de elaboración de un recuerdo, como el que analizamos en esta investigación⁹³.

1.3. La narración como forma de la memoria colectiva

En este apartado nos centraremos en el análisis de la narración como un modo de memoria social que aglutina al grupo que la desarrolla. A partir de esto desarrollaremos la función que tuvo la narración en la memoria del Jesús de Nazaret que desarrolló el grupo de personas que le siguió.

Según Barry Schwartz⁹⁴ la memoria social se parece a la opinión pública, aunque referida a temas distintos. Mientras la opinión pública se refiere a los aspectos actuales de la sociedad, la memoria social hace referencia a lo que los individuos creen, conocen y sienten sobre su pasado, cuál es su juicio moral sobre él, cómo de identificados se sienten con él y cómo lo conmemoran. Esta memoria del pasado colectivo se vale de una serie de instrumentos o vehículos que en las sociedades preindustriales eran las representaciones orales, los documentos escritos, los objetos conmemorativos, las pinturas, las estatuas, los monumentos, los santuarios, el hecho de poner nombre, y los ritos.

Y distingue cuatro dimensiones de la memoria, el pasado como tal, la historia como representación lineal del pasado que toma forma de narración oral o escrita, las conmemoraciones cuyos símbolos extraen del relato histórico las

⁹³ Cf. *Ib.*, 30-33.

⁹⁴ Cf. BARRY SCHWARTZ, «Where There's Smoke, There's Fire: Memory and History», en *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. por T. THATCHER (Atlanta: SBL Press, 2014), 7-37.

partes que mejor representan los ideales de la sociedad, y la memoria social, como agregación de pensamientos y sentimientos respecto del pasado.

El modo en que se inicia esa memoria social difiere según los autores, unos, como B. Ehrman⁹⁵, hablan de la transmisión de las historias que, contadas de unos a otros, generación tras generación, van modificándose. O la teoría del trabajo en red (*Network theory*⁹⁶) de R. Stark, según la cual cinco o seis repeticiones producen miles de receptores de historias a través de las redes sociales. En un proceso que no es aleatorio, sino que está vinculado a la existencia de agrupaciones de personas que comparten las creencias o valores de los contadores de historias y donde el mensaje no es uno en una historia, sino el que contienen todas las historias a la vez.

En el marco de los contadores de historias (*storyteller*) la historia se narrará con elocuencia y vivacidad para captar la atención y el entusiasmo de los oyentes que, aunque probablemente conocen los hechos, se deleitan escuchándolos una y otra vez. La narración presenta elementos básicos que todos conocen, los detalles forman parte de la escenificación y dependerán de la relación entre el narrador y su audiencia. Además, la interacción de ambos permitirá introducir elementos nuevos a la historia o eliminar aquellos que no coinciden con el recuerdo general.

Estos narradores harán uso de palabras o acontecimientos clave (*keying*), de encuadres (*framing*), de narraciones orales o escritas, de distintas trayectorias, de lugares de memoria y de periodos críticos de la historia para dar más coherencia a los acontecimientos históricos. La codificación, el subrayado de momentos claves en el acontecimiento o vida recordada, está en relación con la función de memoria social emparejando el presente y el pasado, como modelo de sociedad, reflejando sus necesidades, intereses, miedos aspiraciones, como modelo para la sociedad, normativa para el pensamiento, la conducta, los sentimientos y la moral y, como marco en el que los individuos de esa sociedad encuentran significado a sus propias experiencias, jugando un papel fundamental en la conservación de la memoria⁹⁷.

⁹⁵ Cf. BART EHRLMAN, *Jesus. Apocalyptic Prophet of the New Millennium* (New York: Oxford University Press, 1999). Ib., 22.

⁹⁶ Cf. RODNEY STARK, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History* (Princeton: Princeton University Press, 1996). Ib., 22.

⁹⁷ Ib., 14-17.

Pasamos a exponer la aplicación de estos elementos a la memoria sobre Jesús de Nazaret porque eso nos proporcionará el marco de la memoria de los orígenes cristianos en general, y de las tradiciones que contiene, entre ellas la tradición joánica de María Magdalena.

1.3.1. La narración en la memoria de Jesús

En los orígenes de las comunidades de seguidores de Jesús, las que surgieron durante su vida⁹⁸, las historias narradas giraban en torno a la figura de Jesús de Nazaret. Los testigos narraban al grupo aquello que recordaban como significativo o aquello que podía justificar la fascinación que el personaje Jesús había supuesto para el grupo.

Las palabras de Jesús, sus pequeñas narraciones, sus actos de cercanía y sanación, todo aquello que se atesoraba en la memoria particular se ponía en común, se reunían recuerdos. Unos y otros iban configurando la memoria colectiva, cuando los distintos testimonios encontraban el consenso surgía la confianza de que ese recuerdo era veraz, tanto más si estaba contado por un o una testigo⁹⁹. En cada encuentro del grupo se rememoraban los testimonios consensuados y así, poco a poco, iba surgiendo el recuerdo sobre Jesús.

Tras los acontecimientos pascuales, los recuerdos sobre Jesús fueron reinterpretados y enriquecidos en los distintos grupos. La experiencia de la resurrección marcó un cambio significativo en la memoria colectiva de los seguidores, hombres y mujeres, del Nazareno. Ya no solo se recordaba para no olvidar sino para comprender.

Vinculados estrechamente con su maestro, Jesús de Nazaret, vivieron una experiencia de renovación religiosa intrajudía que les hizo descubrir una nueva identidad personal. Tras su horrenda muerte lo reconocieron resucitado, porque su vínculo con él los capacitaba para «experimentar que Jesús era un hombre de Dios que había atravesado la muerte, que había sido resucitado por Dios»¹⁰⁰.

⁹⁸ Cf. SANTIAGO GUIJARRO, «La primera generación. Judea y Galilea», en *Así empezó el cristianismo*, 101-193.

⁹⁹ Para la génesis de la memoria colectiva y su relación con la memoria individual: «Memoria colectiva y memoria individual», en MAURICE HALBWACHS, *La memoria colectiva*, 25-46.

¹⁰⁰ Cita de RAFAEL AGUIRRE, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, 117.

Desde esta experiencia religiosa, los distintos grupos retomaron su memoria colectiva con un objetivo nuevo, dar testimonio de la muerte y la resurrección de Jesús a todo aquel que quisiera escucharlos. Pero no podemos afirmar que la actividad misionera postpascual surgiera exclusivamente después de la experiencia de resurrección. Los estudios histórico-críticos apuntan a indicios de misión anteriores a la experiencia de resurrección y que tendrían su origen en la actitud del propio Jesús como modelo de inspiración de esta misión postpascual¹⁰¹.

Un discurso no tenía por qué ser un texto escrito por muy complejo que fuera¹⁰². Lo que indicaba poner un texto por escrito era el valor que la comunidad daba a una composición o, como decíamos en otro momento, la versión representada que la comunidad quiere conservar. Ahora bien, la puesta por escrito no impedía la actualización e interpretación del texto que tenía como función ser representado, cada *performance* suponía una contextualización, que bien podía modificar detalles para captar la atención de la audiencia.

Pasemos pues a analizar la relación entre estos procesos de la memoria y la historia que se cuenta, una interacción que nos dará claves hermenéuticas de comprensión de la reelaboración de la historia en circunstancias concretas y la aparición, por tanto, de versiones diversas de la misma historia, que contienen la intención de quienes la recuerdan de esa manera concreta y no de otra.

¹⁰¹ Esta hipótesis se basa en los dichos de Jesús sobre la misión recogidos por Marcos y la Fuente Q. Cf. SANTIAGO GUIJARRO, *La primera evangelización* (Salamanca: Sígueme, 2013), 79.

¹⁰² Los estudios literarios iniciaron el estudio del contraste entre los modos orales y escritos de pensamiento y expresión a partir de los primeros años del siglo XX, dice Walter Ong. A pesar de saber que el sonido, la oralidad, es el espacio natural del lenguaje se ha tardado en abordar. El motivo, sugiere nuestro autor, puede ser que la relación del propio estudio lingüístico con la escritura. Ese estudio requiere análisis, estructura, explicaciones, una examen consecutivo y ordenado de verdades imposible de conseguir sin la escritura y la lectura. Pero cuando estos estudios se centraron en la oralidad se abrieron a la comprensión de un mundo al que ya no pertenecemos culturalmente, el mundo en el que se aprendía, pero no se estudiaba. Dice W. Ong que en la Grecia clásica el uso de la escritura no redujo la oralidad, sino que ayudó a organizarla en los principios y componentes de la retórica. Aunque después de un discurso no quedaba nada de él, el discurso sostenía el pensamiento. Sin listas el aprendizaje se adquiría por la identificación comunitaria y estrecha con lo que se sabía, con narraciones cercanas al mundo de la audiencia, vividas en presente porque una vez pronunciadas ya no están. Y recordadas a través de la métrica y el ritmo que marcan la memorización, cantos y poemas permiten quedarse con el contenido, no con cada palabra, en un ejercicio de repetición constante. Cf. WALTER J. ONG, *Oralidad y escritura*, 67-99.

1.4. Memoria e historia

En este punto abordaremos el modo en que pudo desarrollarse la memoria de Jesús como fundamento de la comprensión de la importancia de la comunidad en el modo en que se recuerda y lo que se recuerda.

En el mundo de oralidad secundaria de los orígenes cristianos muchos exegetas están de acuerdo en aceptar la existencia de escritos que a modo de cuaderno recogieran parcialmente las primeras tradiciones de Jesús¹⁰³. Estos «cuadernos» eran frecuentes en el mundo antiguo y servían para apoyar el trabajo de predicación, para el uso personal de quienes predicaban o enseñaban. Sin que se entiendan como protoevangelios parece que formarían parte de la actividad misionera de las primeras comunidades¹⁰⁴.

Es importante destacar que todo este proceso de recuerdo se hace desde lo que se ha llamado la memoria colectiva¹⁰⁵, una memoria que recuerda y conmemora con otros, que expresa una dimensión social de la memoria individual, que comparte recuerdos dentro del grupo y cuya función fundamental es transmitir una identidad colectiva.

¹⁰³ Cf. BIRGER GERHARDSSON, *Memory and Manuscript*, 335.

¹⁰⁴ La hipótesis acerca de un número mayor o menor de escritos usados por los autores de los evangelios está ampliamente aceptada entre los estudiosos de los cristianismos de los orígenes. Es el resultado, como dice Helmut Koester, del uso de los métodos de crítica literaria a los textos evangélicos. Cf. HELMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, 49-50. La hipótesis de la «fuente de los dichos» de Jesús explica las coincidencias y diferencias entre los textos de la tradición sinóptica, encuentra su continuidad en el *Evangelio del Tomás* y de la que tenemos referencias por el testimonio de Papías que Eusebio de Cesarea, s. IV, conoce y conserva. (HE III 39,15: «Marcos, intérprete que fue de Pedro, puso cuidadosamente por escrito, aunque no con orden, cuanto recordaba de lo que el Señor había dicho y hecho». HE III 39, 16: «Mateo ordenó las sentencias en lengua hebrea, pero cada uno las traducía como mejor podía»). La «tradición de los milagros» de Jesús también tiene un origen en las historias de Jesús de los primeros momentos. Es probable, dice Gerd Theissen, que se hablara de ellos en distintos contextos, entre los discípulos, en las comunidades y entre la gente del pueblo. Esta tradición usada por los predicadores itinerantes fue puesta por escrito en la primera generación, afirma el autor alemán. Cf. GERD THEISSEN, *El Nuevo Testamento*, 61-83. La traducción de la *Historia Eclesiástica* está tomada de EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica* (Madrid: BAC, 2001), 194.

¹⁰⁵ El concepto de memoria colectiva fue desarrollado por el psicólogo francés de origen judío Maurice Halbwachs (1877-1945) a lo largo de su obra: *Les cadres sociaux de la mémoire* (Los marcos sociales de la memoria), *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte* y una serie de escritos publicados como obra póstuma en 1950 con el nombre genérico de *La mémoire collective* (La memoria colectiva). Para este psicólogo francés la memoria que sin duda se fragua en el interior de cada persona requiere de un espacio social para ser significativa. Los contextos sociales que permiten al individuo fijar su recuerdo del pasado que se articula para hacer posible una memoria compartida son los que Halbwachs denomina «marcos sociales de la memoria». Con este concepto Halbwachs expresa la idea de que los recuerdos individuales toman forma dentro del grupo al que se pertenece como del contexto social en el que el grupo vive. Los marcos sociales que recuerdan reconstruyen el pasado y lo modelan desde su actualidad. Cf. MAURICE HALBWACHS, *La memoria colectiva*, 78-80; 131-134.

El concepto de memoria colectiva está relacionado con el carácter oral del recuerdo. Los portadores de la memoria son los principales preservadores de esta. En el caso de la memoria de Jesús, dice James Dunn¹⁰⁶, que solo podemos acceder al «Jesús recordado», solo a través de su influencia sobre sus contemporáneos podemos acceder a él.

Esto nos hace caer en la cuenta de que todo acontecimiento del pasado es un acontecimiento mediado por quienes lo recuerdan. Todos, biógrafos, autobiógrafos, escritores de memorias, periodistas, novelistas e historiadores, están afectados por esta realidad. Todos seleccionan y transmiten lo que les importa desde su punto de vista, desde su espacio de realidad. Darse cuenta de esto puede llevarnos a poner en cuestión la historia y su valor social.

Pero, según M. Halbwachs, la sociedad no se puede reducir a los estados subjetivos de sus miembros, la sociedad es una realidad objetiva que posee una conciencia colectiva constituida por la totalidad de las creencias y sentimientos comunes de la mayoría de sus ciudadanos e independiente de los individuos puesto que cambia en cada generación, aunque conecta a una generación con la siguiente. Después de muchos años de estudios sociológicos nadie duda de que el presente nos motiva para recordar cosas diferentes del pasado y de diferentes formas¹⁰⁷.

La historia, entonces, es maleable y reinterpretada constantemente, pero eso no significa que pierda su valor, significa que está mediada por quienes recogen y transmiten el pasado, y tiene valor porque juega un papel social, el de dar sentido y/o explicación a los sucesos del presente¹⁰⁸.

Así, podemos entender la historia del pasado que nos ha llegado sobre la muerte y la resurrección de Jesús, mediada por los acontecimientos de la comunidad que la recuerda. A esta memoria pertenecerían los recuerdos de los

¹⁰⁶ Cf. JAMES D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos. El Jesús recordado*, 167-169.

¹⁰⁷ «Si, como nosotros creemos, la memoria social es esencialmente una reconstrucción del pasado, si adapta la imagen de los hechos antiguos a las creencias y necesidades espirituales del presente, entonces el conocimiento del origen de estos hechos no es secundario, si no totalmente inútil, porque la realidad del pasado ya no está en el pasado» (Maurice Halbwachs). Cita tomada de BARRY SCHWARTZ, «Where There's Smoke, There's Fire: Memory and History», 17-19.

¹⁰⁸ Cf. BARRY SCHWARTZ, «Where There's Smoke, There's Fire: Memory and History», 21.

Doce¹⁰⁹ o la memoria de las mujeres en los acontecimientos de la muerte, la sepultura y el descubrimiento de la tumba vacía. Y hace referencia, también, a la memoria de grupos que no recogieron las tradiciones, pero conocían su origen, y adscribieron su memoria comunitaria a esos testigos.

La memoria colectiva siempre establece relación con el presente, es una memoria que significa ese presente a través del pasado que recuerda. Y es aquí donde juegan un papel fundamental los testigos oculares porque serán ellos y ellas quienes articulen la voz del pasado en orden a comprender los acontecimientos decisivos que constituyen no solo la base de su identidad sino la acción de Dios para la salvación del mundo. Ellos y ellas representan un tipo de resistencia de la memoria a ser completamente absorbida por su uso presente, son representantes de la fidelidad a los orígenes. Y, al ser incorporados a los evangelios, esos testigos oculares aseguran la permanencia de esa primera identidad en los textos evangélicos¹¹⁰. María Magdalena fue una de esas testigos oculares cuyo testimonio sirvió de enlace entre el Jesús maestro de Galilea y el Señor resucitado de Jerusalén.

Una vez estudiado el motivo de la memoria y la importancia de los testigos oculares para la fidelidad de la memoria de un colectivo, pasamos a ver la relación entre memoria y tradición, incorporando el elemento cultural de la conmemoración como recuerdo celebrado.

1.5. *Memoria y tradición*

En este apartado estudiaremos las aportaciones de distintos autores sobre el origen de la una tradición desde la clave hermenéutica de la memoria que venimos estudiando.

¹⁰⁹ El concepto del significado de la historia ha llevado a los sociólogos a pensar sobre el motivo del recuerdo, de la memoria. El motivo bien puede ser un acontecimiento significativo que marca la necesidad de recordar. Es difícil, como el propio autor comenta, establecer un único acontecimiento como generador del recuerdo. En nuestro caso, el acontecimiento que fundamenta el recuerdo es la experiencia de María Magdalena en la tumba vacía. Una experiencia que le permitió comprender lo que había vivido junto a su maestro y que trató de transmitir a su comunidad. Un motivo para recordar que marca la memoria de la comunidad joánica, porque admitir la palabra de María de Magdala implica admitir que los acontecimientos de la muerte que habían sido públicos no eran la última palabra en la vida de Jesús de Nazaret. Su vida y, por tanto, su recuerdo, cobraban una nueva dimensión a la luz del testimonio de su discípula. Cf. BARRY SCHWARTZ, «Where There's Smoke, There's Fire: Memory and History», 26-27.

¹¹⁰ Cf. RICHARD BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses*, 240-355.

Memoria y tradición son dos fenómenos relacionados. La tradición «es un producto de las prácticas culturales de conmemoración; más concretamente, que la tradición es un artefacto basado en los medios de comunicación que no solo surge, sino que se transmite en la conexión comunicativa de las operaciones cognitivas, sociales y culturales de la memoria»¹¹¹.

La crítica de las formas había predicado una gran distinción entre memoria y tradición, dando a la primera un papel subsidiario frente a la segunda y eliminándola como factor en la historia de la tradición. Aunque se consideraba que en los orígenes de la tradición existían rastros de la memoria que eran residuales respecto al desarrollo de la propia tradición.

Rudolf Bultmann localizó las fuentes de la tradición en entornos recurrentes de la vida de las comunidades cristianas de los orígenes y dedujo que los intereses sociales y teológicos fueron los principales factores para la generación de la tradición, y así, la tradición sinóptica fue entendida como una masa creciente de tradición que aumentaba según disminuía la memoria¹¹².

Aun así, al comprender la historia de la tradición como inseparable de la situación histórica de las comunidades tradicionales R. Bultmann anticipó un aspecto clave del análisis social y cultural de la memoria. Ha sido Richard Bauckham, como hemos visto en el capítulo anterior, quien ha invertido los términos de este análisis asignando un papel fundamental a los testigos oculares de la memoria como agentes de la formación y transmisión de la tradición sinóptica. Aunque al haber reducido la tradición al testimonio de los testigos oculares de un limitado número de personas, no ha dejado claro el modo en que se desarrolla la tradición más allá de los testigos.

Es Samuel Byrskog quien consigue una conexión interesante entre memoria y tradición al considerar a los autores de los evangelios como historiadores orales que combinan la historia (investigación) con la narración

¹¹¹ Cita textual traducida por la autora en ALAN KIRK, «The Memory – Tradition Nexus in the Synoptics Tradition: Memory, Media, and Symbolic Representation», en *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. por TOM THATCHER (Atlanta: SBL Press, 2014), 132.

¹¹² En este punto A. Kirk cita el trabajo de Dennis Nineham. Según Kirk, D. Nineham asocia la memoria con el testimonio individual de los testigos oculares parecida al testimonio ante un tribunal y opuesta a la exactitud y precisión biográfica y topográfica de la tradición. Cosa que no se cumplía en la tradición sinóptica pero que Kirk usa para mostrar lo desconectada que estaba la memoria de la tradición en el análisis de la crítica de las formas. Cf. ALAN KIRK, «The Memory – Tradition Nexus in the Synoptics Tradition: Memory, Media, and Symbolic Representation», 133.

(interpretación). Para S. Byrskog la tradición oral es el medio de comunicación de la memoria¹¹³, ambas convergen en la enseñanza de los discípulos. Los transmisores son los agentes de la memoria, cultivando la tradición no de forma pasiva, reproduciendo y copiando, sino recordando en momentos de reoralización de esa tradición.

James D.G. Dunn establece la relación entre memoria y tradición sin profundizar en el proceso de transformación de la memoria en los medios de comunicación propios de la tradición, proponiendo como inicio de la tradición de Jesús la expresión oral del impacto que provocó la enseñanza o las acciones de Jesús, motivo por el cual estos recordaron. Estos contenidos orales cristalizaron en el tema central y/o en frase o palabras que fueron repetidas y transmitidas durante las reuniones de los discípulos y las celebraciones litúrgicas. Todos estos contenidos fueron fundamentales para la identidad de los discípulos y de las comunidades y para el carácter de su vida compartida.

El proceso de tradición oral fue establecido más o menos desde el principio y probablemente se mantuvo hasta que la tradición fue escrita e incluso después. La tradición, ya con forma griega, fue «conservada y celebrada mediante la recitación regular (ya fuera en reuniones comunitarias o específicamente litúrgicas) o analizada con fines apologéticos o catequéticos». De tal modo, que encontramos en los evangelios es la tradición viva de la celebración cristiana¹¹⁴.

Otro autor significativo en esto de entender el paso de memoria a tradición es Markus Bockmuehl, que establece un marco de temporal para la existencia de la memoria de unas tres generaciones. Es importante, dice A. Kirk, porque se trata de una propuesta bien anclada en la realidad demográfica y social y que ha podido ser reconocida en otras culturas. El problema es que pretende que esa memoria sea una transmisión de las memorias personales de individuo a individuo durante tres generaciones¹¹⁵.

¹¹³ «La observación de los testigos oculares llega a ser tradición en el momento que es comunicada de una persona a otra». Cita de Samuel Byrskog tomada de ALAN KIRK, «The Memory – Tradition Nexus in the Synoptics Tradition: Memory, Media, and Symbolic Representation», 142.

¹¹⁴ La cita textual está tomada de JAMES D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos. El Jesús recordado*, 304. Cf. *Ib.*, 224 – 304 y en ALAN KIRK, «The Memory – Tradition Nexus in the Synoptics Tradition: Memory, Media, and Symbolic Representation», 142 – 144.

¹¹⁵ Cf. *Ib.*, 144 - 145.

La mayoría de estos autores entiende la memoria como algo únicamente individual lo que supone un problema en el momento en que se pone en juego la tradición de una comunidad que se entiende como algo comunitario. Este problema surge por la tendencia irracional de considerar a los procesos de la memoria como procesos individuales, olvidando su dimensión social, lo que impide entender que la tradición, en realidad, es una forma de comunicación de la memoria.

La tradición, sin embargo, se hace realidad en formas específicas de comunicación que se crean y transmiten en los procesos cognitivos sociales y culturales de la memoria. La memoria no es la experiencia recordada en sí, el recuerdo toma forma o es expresado en formas culturales y las palabras recordadas son promulgadas sobre guiones culturales antes de que todo ello tome forma conmemorativa en la tradición¹¹⁶.

La memoria en las culturas antiguas es un proceso social y cultural que implica prácticas mnemotécnicas, patrones de fórmulas, repertorios de géneros y esquemas narrativos y, por tanto, no se puede separar de la cultura. La memoria de una sociedad se expresa de diferentes modos y recibe una estructura formal de tradición que se enriquece con los recursos simbólicos de la memoria cultural.

La memoria social además de dar sentido al presente e identidad al grupo que recuerda también se puede presentar como un acto de resistencia. Y lo hace en los casos en que contrasta con la realidad del presente como crítica y como medio para ofrecer esperanza. Al mismo tiempo que ofrece un marco interpretativo para el presente a través de la continuidad con el pasado, apunta caminos que se abren ante la comunidad para afrontar el futuro. Un ejemplo de esto es la persistencia cultural del judaísmo frente a los avatares de la historia

¹¹⁶ Esta reflexión de Kirk es muy interesante para nuestra investigación, puesto que sirve para apoyar una memoria no solo significativa por lo que cuenta sino por el simple hecho de encontrarse transmitida en el conjunto del Cuarto Evangelio. Sostiene, así, la hipótesis de la importancia del testimonio, de su incorporación a los canales culturales de la memoria social de la comunidad joánica y de su incorporación a la tradición conmemorada de Jesús para esta. No solo es importante la figura de María Magdalena por el hecho histórico de su testimonio como apóstol de Jesús enviada a la comunidad, sino porque su historia fue una narración que formó parte de la celebración litúrgica de la comunidad y llegó a formar parte de la tradición transmitida por esta comunidad. Cf. ALAN KIRK, «The Memory – Tradition Nexus in the Synoptics Tradition: Memory, Media, and Symbolic Representation», 145-153.

conseguida a través de una reinterpretación constante de la promesa de Yahveh¹¹⁷.

La construcción de la memoria de un grupo también tiene mucho que ver con las estructuras y las relaciones de poder dentro del propio grupo. Si las personas que desarrollan una memoria del pasado del grupo ejercen una autoridad reconocida, la propuesta de memoria será aceptada más o menos fácilmente. Siempre y cuando esa memoria no sea completamente ajena a las memorias ya compartidas por el grupo, porque de lo contrario provocará una crisis de identidad en el grupo o deslegitimará el liderazgo del grupo que propone la nueva memoria¹¹⁸.

Esta cuestión resulta muy conveniente para explicar la presencia de la memoria de las mujeres y concretamente la de María Magdalena en los textos canónicos en general y en el texto joánico en concreto. Su memoria debía formar parte de la memoria del grupo y por eso, el nuevo marco de memoria que constituían los evangelios no pueden prescindir de ella, porque se jugaba con ello la autoridad. Ahora bien, sufrió modificaciones propias del contexto hacia la institucionalización en el que surgieron los textos evangélicos como veremos más adelante en esta investigación.

¹¹⁷ En su artículo «The Construction of Social Memory in Biblical Interpretation» Holly Hearon presenta dos ejemplos de cómo se aplica la teoría de la memoria social a los estudios bíblicos, mostrando el potencial y el desafío que suponen. Un estudio de Elizabeth Castelli sobre el martirio y la memoria de Santa Tecla a través de los *Hechos de Tecla*, una historia datada entre finales del siglo primero y comienzos del segundo. E. Castelli identifica que el mensaje central del texto es la renuncia al matrimonio, pero observa que está escrito antes de que ni el ascetismo ni el martirio hubieran formado parte ni de las prácticas ni del discurso de las comunidades de los orígenes. De hecho, otros estudios sobre el mismo texto apuntan a que comparte temática con textos de los siglos cuarto, quinto y sexto. También algunas características del texto indican que la identidad de Tecla estaba muy consolidada. E. Castelli concluye que la historia de Tecla sufrió un proceso de recuerdo y olvido al mismo tiempo, es decir, que se recordó, pero con la intención de suscribir la vida ascética cada vez más institucionalizada y situar las afirmaciones teológicas relativas a ella en un periodo histórico anterior. Así, la autoridad de la historia de Tecla se utilizó para subrayar y crear garantías de las enseñanzas teológicas y las prácticas de otra época. Por eso la historia aparece desdibujada en imágenes perfectas, miradas, gestos, personajes. La historia de Tecla ha sido adoptada y adaptada a los intereses del grupo. Ver cómo los diferentes grupos han rivalizado por el control de la memoria de Tecla y con qué finalidad puede ser interesante para el conocimiento de la memoria de esta discípula de Pablo, comenta Hearon. Este planteamiento que abre la teoría de la memoria social creemos que ayuda inestimablemente a explicar la conservación y/o denostación de la memoria de María Magdalena que estudiamos en esta investigación. Cf. HOLLY HEARON, «The Construction of Social Memory in Biblical Interpretation», *Encounter* 67 (2006), 343 – 359.

¹¹⁸ Cf. SIMON BUTTICAZ and ENRICO NORELLI. *Memory and Memories in Early Christianity*, 1-14.

Pasamos ahora a estudiar la aplicación estos conocimientos a los estudios del Nuevo Testamento como base de estudio que desarrollaremos a continuación.

1.6. La memoria en los estudios del Nuevo Testamento

En este punto abordaremos la aplicación de la categoría de memoria a los estudios de Nuevo Testamento destacando aquellos elementos que nos ayuden a apoyar nuestra investigación. Partimos del concepto de memoria colectiva acuñado por Maurice Halbwachs que inició su andadura entre los historiadores, pero que, a partir de los años 80 del siglo XX, comenzó a incorporarse a distintas áreas de las ciencias sociales que fueron profundizando y ampliando el concepto¹¹⁹. Según Jan Assmann, «la memoria social comprende el conjunto textos, imágenes y rituales, específicos de cada sociedad y cada época, cuyo cultivo sirve para estabilizar y transmitir la imagen que una sociedad tiene de sí misma»¹²⁰.

La aplicación de este concepto a los estudios bíblicos se inició de forma general cuando Tom Thatcher y Alan Kirk crearon *The Mapping Memory Consultation* en la *Society of Biblical Literature* en 2004 y publicaron un año después *Memory, Tradition, and Text* como introducción al uso de esta teoría en los estudios del Nuevo Testamento¹²¹.

En el campo de los estudios bíblicos la idea de memoria no es nueva, el texto bíblico contiene numerosas referencias a memoria y al recuerdo, desde el libro del Deuteronomio¹²² al evangelio de Marcos¹²³, aunque siempre se han

¹¹⁹ Cf. JAN ASSMANN, *Religión y memoria cultural. Diez estudios*, 17-51.

¹²⁰ JAN ASSMANN, «Collective Memory and Cultural Identity», *NGC* 65 (1995), 132.

¹²¹ Hay que señalar que la conexión entre la teoría de la memoria social y los estudios bíblicos ya se había hecho. En 1971 la obra de Maurice Halbwachs había sido citada por Robert Wilken en su obra *The Myth of Christians Beginnings*. También Cilliers Breytenbach y Jens Schröter se adelantaron a esta tendencia aplicando las teorías de Jan y Aleida Jassmann de la memoria cultural en los años noventa del siglo XX, aunque su contribución pasó bastante desapercibida. A partir de los inicios del siglo XXI, los estudios bíblicos apoyados en la teoría de la memoria social son numerosos. Aun así, algunos como Paul Foster y Zeba Crook consideran que esta línea de investigación es un callejón sin salida para los estudios del Jesús histórico o para reforzar la fiabilidad de los retratos evangélicos de Jesús sin tener en cuenta las implicaciones de dicha teoría. Cf. CHRIS KEITH. «Social Memory Theory and Gospels Research: The first Decades», *EC* 6 (2015), 354-376.

¹²² Dt 5,15: «Y te acordarás de que fuiste un esclavo en el país de Egipto, y Yahveh, tu Dios, te sacó de allí con mano fuerte y brazo extendido».

¹²³ Mc 14,9: «... dondequiera que se predique el Evangelio por todo el mundo, se hablará también de lo que hizo esta, en recuerdo suyo».

dirigido de una u otra manera hacia la transmisión de la tradición y en algunos casos, hacia la relación entre la tradición y la historia.

Pero la irrupción de la dimensión social de la memoria de M. Halbwachs ha orientado los estudios bíblicos en otras direcciones, y ha sacado los estudios histórico-críticos de su enfoque teológico para situar el enfoque en el contexto que, sin duda, influye en la perspectiva teológica.

Además, este marco de estudio insta a alejarse de aproximaciones positivistas que buscan el acontecimiento original o los significados normativos para situarse en enfoques que buscan la relación entre lo que se recuerda y cómo se recuerda. Porque en el proceso de transformar lo ocurrido en narración las decisiones que se toman sobre el inicio o final de la historia, cuáles son los acontecimientos relevantes, y qué significado se adscribe a cada uno de ellos, serán cruciales para conocer lo que ocurrió, pero, sobre todo, para conocer a quienes generan la historia y la consideran válida como para ser conservada, contada y celebrada.

Permite también analizar los modos de la memoria social esto es, el modo en que la memoria se configura en una comunidad, porque dice mucho de ella. También podemos hacer uso de modos de mirar como la influencia del género como órgano de memoria que ha favorecido la memoria masculina frente a la femenina, prestar atención a cómo la retórica influye en el desarrollo de la narración, tener muy presente la importancia de los contextos, y prestar atención a cómo se interpretan las tradiciones bíblicas a lo largo del tiempo¹²⁴.

Además de todo esto es una forma de análisis, también, porque invita a un cambio de mirada en el trabajo exegético, donde ya no es solo importante quién está presente en el texto sino quién no está, qué ha sido recordado y qué no lo ha sido o ha sido recordado de otra manera. Este marco teórico sirve de ayuda para encontrar las memorias perdidas entre la memoria oficial que sustenta su poder sobre el olvido de otras.

Todas estas consideraciones nos parecen incuestionables cuando la memoria que queremos analizar pertenece a una mujer como María Magdalena,

¹²⁴ Cf. HOLLY HEARON. «The Construction of Social Memory in Biblical Interpretation», 343 – 359.

con un testimonio alejado de las convenciones sociales, pero presente en una diversidad de modos no solo en los textos canónicos sino en otros textos de los orígenes cristianos como iremos viendo a lo largo de esta investigación.

Pasamos ahora a la segunda de nuestras claves hermenéuticas, la ritualidad, y decimos clave porque como veremos más adelante, nuestro texto contiene vestigios de ritualidad que se apoyan en la comprensión que hagamos de este fenómeno.

2. Ritualidad

En nuestra búsqueda de apoyo al motivo por el cual la comunidad joánica conserva la narración antigua y especial del encuentro entre María Magdalena y Jesús resucitado, tomaremos esta clave hermenéutica como punto de apoyo para considerar su presencia como indispensable en la memoria colectiva de la comunidad joánica.

Si según Halbwachs el recuerdo se asienta en el grupo, nuestra capacidad para evocar el recuerdo dependerá de nuestra pertenencia al grupo que lo generó. Como ya hemos dicho, el grupo es importante para generar confianza en el recuerdo individual y el recuerdo es efímero si el grupo lo es. Solo el grupo permite que un recuerdo perdure siempre que este sea compartido. Puede que los recuerdos individuales difieran entre ellos, pero deben tener uno o varios elementos comunes que permitan al grupo reconocerlos como propios, entonces el recuerdo del grupo se enriquecerá con las aportaciones individuales y el recuerdo permanecerá.

La permanencia del recuerdo compartido dependerá de la evocación que de él haga el grupo que lo generó. El grupo recordará en común, conservará los elementos básicos del recuerdo y modificará los accesorios en función del momento en que se revive el recuerdo, bien sea una reunión celebrativa, una asamblea organizativa, o una enseñanza a los recién incorporados¹²⁵. Y estas

¹²⁵ Como hemos comentado Jan Assmann distingue entre una memoria organizada visualmente que llama «memoria escénica» y que contiene recuerdos espontáneos y una «memoria narrativa» que tiende a organizarse con sentido y coherencias. Las estructuras conectivas que hacen posible la narración son las que, según Assmann, están mediadas socialmente como apuntaba Halbwachs. Una persona puede tener recuerdos únicos y propios que no ha contado a nadie, pero cuando los cuenta tiene que articularlos y en ese momento hará uso de las herramientas sociales del lenguaje y la conciencia, es lo que Aleida y Jan Assmann llaman

circunstancias válidas para la memoria colectiva en general de cualquier grupo, pasan a ser más significativos en un grupo perteneciente a una sociedad en la que la oralidad era preponderante, como lo eran las sociedades del siglo I d. C.

En las sociedades antiguas, la oralidad era el elemento de transmisión de memoria y la identidad, de la transmisión de las costumbres, el centro de la vida social. La memoria social vincula al individuo con el grupo, con ella el grupo transmite su identidad, son sus normas y valores. El individuo que recuerda con el colectivo pertenece a él. «Y para eso ambos, individuo y colectivo, apelan al archivo de las tradiciones culturales, al arsenal de las formas simbólicas, al “imaginario” de los mitos y las imágenes, a los “grandes relatos”, las sagas y leyendas, las escenas y las constelaciones, que en el tesoro de un pueblo siempre están vivos y pueden reactivarse»¹²⁶.

Nuestra memoria no solo tiene una base social, sino también una base cultural. Sin olvidar que el individuo es el único que recuerda, dice Assmann, debemos asumir que su memoria está mediada socialmente. La interacción entre lo simbólico y el recuerdo es constante y continua. Cuando queremos recordar acudimos a objetos que nos ayuden a recordar, desde un cambio del anillo a un monumento nacional. Esos objetos son espacios de recuerdo a los que se adhiere la memoria de la comunidad, de la sociedad, dice este autor. Monumentos, ritos, festividades, costumbres, todo lo que Halbwachs llama tradición, sigue apuntando Assmann, permiten al individuo sentirse partícipe de la comunidad, con ellos se realiza como miembro de ella¹²⁷.

En las sociedades preindustriales a través de las historias que se contaban en grupo, o se representaban en público, se transmitían los valores sociales y familiares, se estructuraba la identidad de los individuos y del grupo. Si bien es verdad que estas historias se llegaron en muchos casos a escribir, la fluidez de la interacción entre la oralidad y la escritura permitía la conservación de los elementos básicos de las historias a la vez que cada situación modificaba

«memoria comunicativa» en la que las emociones juegan, según ellos, un papel fundamental, porque a diferencia de la memoria narrativa que organiza, selecciona, estructura e interpreta, las imágenes solo se imprimen en la memoria por su precisión emocional. Cf. JAN ASSMANN, *Religión y memoria cultural*, 17-21.

¹²⁶ Ib., 24.

¹²⁷ Ib., 25-26.

los detalles para captar la atención de la audiencia. Aquellos y aquellas que interpretaban las historias (*storytellers*) debían ser fieles a los elementos significativos y fundamentales sin los que la historia perdería su reconocimiento social, pero todo lo demás quedaba de la mano de su habilidad como hombres y mujeres, «contadores de historias».

A esta memoria narrativa, si seguimos la clasificación de J. Assmann, se añadirían los rituales de memoria colectiva en los que se trata de «crear memoria». Los rituales se basan en una experiencia, la experiencia de dependencia que el recuerdo tiene respecto al contexto social. El ritual refresca la memoria, impide su deterioro, por eso se repite periódicamente.

Los rituales escenifican la interacción entre lo simbólico y lo físico, generan memoria vinculante, dice Assmann, de índole normativa, pero desaparecerá cuando el contexto ya no sustente el recuerdo. Los ritos son un poderoso medio de memoria e identidad. Estos ritos de la memoria tienen algo de contra-presencial porque en ellos se trae al presente algo que no tiene lugar en la vida cotidiana y que evocado regularmente preserva el recuerdo del peligro del olvido.

Un ejemplo de esto es la historia deuteronomista que vincula la historia del éxodo con el retorno de los exiliados a Israel. Hace presente la historia pasada, para que no se olviden los vínculos que reclaman la fidelidad del pueblo de Israel. Y se encarga de expresar los modos necesarios para generar el recuerdo: aprender de memoria, transmitirlo, marcarlo en el cuerpo, escribirlo en piedra, y celebrarlo. Se está haciendo presente el paso de una tradición vivida a una tradición aprendida, e Israel, dice Assmann, se constituye en comunidad de aprendizaje y de recuerdo.

Este análisis de la historia deuteronomista nos permite reconocer el valor de la escritura en la preservación del recuerdo, al desvincularlo de los ritmos de la memoria. Pero también nos ayuda a valorar la importancia del espacio simbólico como espacio vinculante para la memoria, la identidad y la pertenencia. A este espacio ritual pertenecen los símbolos, como objetos que nos ayudan a

recordar, y los ritos que hacen partícipes a los miembros de la comunidad de la experiencia identitaria y fundante¹²⁸.

En el siguiente apartado analizaremos este mundo simbólico de la ritualidad en los orígenes cristianos y el protagonismo de la narración en una comunidad de cultura judeohelenista como la comunidad cristiana de los orígenes.

2.1. La ritualidad en los cristianismos de los orígenes

Este apartado en el que abordaremos la ritualidad de los cristianismos de los orígenes se desarrollará desde varios aspectos, por un lado, los escenarios en los que tienen lugar los ritos cristianos, y por otro, en un segundo subapartado, la concreción de esos escenarios y esos ritos en la comunidad joánica.

En las comunidades de los orígenes, en ese tiempo que transcurre entre el impacto de la muerte y resurrección de Jesús y la escritura de los evangelios se abre un espacio en el que la ritualidad y la memoria son protagonistas. El ritual, como hemos dicho cumple su función de conservar la memoria y de incorporar a la experiencia fundante por otra, y las narraciones orales y/o escritas configuran el pensamiento, la identidad y las normas de la comunidad.

Para entender este espacio de tiempo podemos recurrir a la historia de las religiones y con ella entender la relación entre el texto y el ritual. En un primer momento el texto, la narración, estaba engarzada con el ritual, se transformaba según las relaciones cambiantes del presente, y estaba expuesto a nuevas redacciones¹²⁹.

Este tiempo dura hasta que los textos toman la forma de escritos canónicos pasando a convertirse en fundamental, no tanto el ritual, sino el texto, su conocimiento y su interpretación. A partir de ese momento el ritual acompaña al texto, pero de forma subsidiaria sin modificarlo, el texto ya no se modificará.

¹²⁸ *Ib.*, 27-41.

¹²⁹ Esa idea está tomada del concepto de texto cultural expuesto por Jan Assmann. Este concepto no incluye solo textos, sino también danzas, ritos, símbolos, etc. En la historia de las religiones los «textos culturales pretenden vincular a toda la sociedad, determinan su identidad y coherencia, estructuran el mundo de sentido dentro del cual ella se comprende así misma y también la conciencia de unidad, pertenencia y particularidad a través de cuya transmisión el grupo puede reproducirse a lo largo de generaciones y volver a conocerse como tal». Cita textual tomada de la página 165 de «Texto y rito. El significado de los medios para la historia de la religión». Cf. JAN ASSMANN, *Religión y memoria cultural*, 163-182.

Este concepto de la historia de las religiones es esclarecedor para el periodo temporal de las comunidades cristianas de los orígenes y en el caso de la comunidad joánica que nos ocupa, nos permite entender por qué y cómo se transmite la memoria de Jesús y, además, romper con los arquetipos procedentes de la época canónica que presuponen la sacralidad para textos, tradiciones o narraciones que todavía no forman parte de ese canon¹³⁰.

Pasamos a los escenarios de esa ritualidad, los lugares en los que se desarrollaban estos espacios celebrativos y simbólicos generadores de la idiosincrasia de cada comunidad, como punto de partida para la comprensión de los escritos cristianos que analizamos.

2.1.1. Escenarios de ritualidad.

Autores como James D.G. Dunn¹³¹ y Nicholas Thomas Wright han adoptado un modelo de tradición oral intermedio entre Rudolph Bultmann y Gerhardsson, ni totalmente descontrolado como planteaba el primero ni totalmente rígido como plantea el segundo. El trabajo de Dunn en el primer tomo de su obra *El cristianismo en sus comienzos. Jesús recordado*¹³², es de gran ayuda para

¹³⁰ Cf. KELMUT KOESTER, «Apocryphal and Canonical Gospels», *HTR* 73 (1980), 105-130.

¹³¹ La forma de tradición oral adoptada por James D.G. Dunn se basa en los estudios de Kenneth Bailey de 1991, sobre los ambientes rurales del Oriente Próximo. Según Bailey existe una tradición oral no controlada, que es aquella en la que la comunidad está siempre abierta a nuevas reelaboraciones de la memoria. Otro tipo de tradición oral controlada, que sería la que Gerhardsson establece para la memoria de las comunidades de seguidores de Jesús, hombres y mujeres, que es una oralidad regulada por las leyes del maestro-discípulo, donde uno transmite y el otro memoriza. Y una tradición oral controlada no formal, donde el control de la memoria lo realiza la propia comunidad a modo un conjunto de historias, poemas, y que podemos considerar informal porque no existe la figura del maestro ni del estudiante. Cf. KENNETH E. BAILEY, «Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptics Gospels», *AJT* 5 (1991), 34-54.

¹³² Según J. D. G. Dunn el proceso de la tradición oral se inició con un dicho o hecho de Jesús que produjo un impacto marcado y que queda recogido en palabras fundamentales que serían expresadas oralmente en el reconocimiento de la importancia de lo dicho o lo ocurrido. Un segundo momento tendría lugar en la reunión de la comunidad en la que se solicitaría volver a oír o volver a contar lo dicho o sucedido, como respuesta a la petición un discípulo o una discípula referiría el relato o dicho con sus palabras, pero frente a una «memoria colectiva dispuesta a protestar si alguno de los elementos clave faltaba o variaba demasiado». Señala también la importancia de entender que la reacción a las palabras y los hechos de Jesús es comunitaria, el contexto vital (*Sitz im Leben*) de la tradición es el motivo de la comunidad, fundamentalmente el culto y la instrucción catequética. «La formulación de ese impacto en palabras compartidas contribuyó sin duda a que ellos estrecharan sus lazos formando una comunidad de discípulos». La comunidad que estaba ya en estado embrionario desde el momento de la primera llamada inició el proceso de transmisión y se vertebraba a través de los testigos transmisores, bien los reconocidos como apóstoles o bien como portadores autorizados de la tradición de Jesús. Después la Pascua cambió la perspectiva, se pasó de la Galilea rural a la Jerusalén urbana, del arameo al griego, y fue la tradición de Jesús la que sirvió de hilo conductor. Cf. JAMES D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos. El Jesús recordado*, 286-294.

entender la variabilidad en la transmisión de las versiones de la memoria de las comunidades. Una memoria performativa¹³³ que se modifica, como ya hemos dicho, en los detalles, que no en el fundamento, en la representación o proclamación comunitaria.

El lugar propio de esta actividad era variado. Nuestro acceso al mundo de los contadores de historias es siempre, exclusivamente, a través de los textos escritos que de algún modo nos permiten reconstruir el mundo oral de la sociedad mediterránea antigua. A través de la literatura clásica podemos percibir el rico espacio de los narradores (*storytellers*) que de forma profesional o no divulgaban las historias.

En el mundo grecorromano existían profesionales de las historias, encargados de la transmisión de las tradiciones populares o del divertimento en las festividades, pero también se contaban historias en la casa, en el lugar de trabajo, en el pozo, en las reuniones familiares. Hombres y mujeres desconocidos que mantenían la tradición oral de unas historias que en sus rasgos generales eran conservadas por escrito, y que representadas para un público en particular podían ser modificadas para deleite de la audiencia¹³⁴.

La escuela escandinava reconoce la fijación temprana de los textos, si bien atribuye a la tradición oral un amplio rango de influencia sobre los mismos. Esta tradición oral afectaría al texto en dos aspectos, por un lado, las modificaciones que reclaman las interacciones entre el narrador y la audiencia en las distintas representaciones de la historia (*performance*) y, por otro lado, en el papel importante de transmisión de las tradiciones de forma oral en una sociedad en la que el acceso a la escritura estaba realmente restringido, como hemos comentado en el capítulo anterior. Esta interacción sería la responsable de las modificaciones de los textos de unas versiones a otras y, también de los

¹³³ Walter J. Ong en su obra *Oralidad y Escritura* ha señalado que la comunidad es una parte indispensable de la cultura oral. Así como el texto puede ser leído individualmente y entendido por cada lector porque permanece, la tradición oral solo existe como potencial en algunos seres humanos de poder narrarla. Para la persona que narra un interlocutor es indispensable, no se narra para uno mismo, la comunicación está vinculada con la narración. Ese espacio de comunicación en la comunidad tiene un carácter de representación (*performance*) donde narrador y comunidad dan a luz a la narración que nunca será la misma narración, porque «el poeta nunca contará exactamente la misma historia, porque su poema no existe hasta que no se cuenta a una audiencia» y «es la audiencia la que determina la narración de la historia en interacción con el narrador». Cf. WALTER J. ONG. *Oralidad y escritura*, 20, 40 y 137.

¹³⁴ Cf. HOLLY E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 19–42.

elementos comunes que fijados por escrito garantizaban la conservación de los puntos fundamentales de la narración¹³⁵.

Aplicar la teoría de la memoria social al estudio de los orígenes cristianos supone aceptar la génesis de los textos bíblicos como un proceso gradual, creativo y comunitario, que se iniciaría con los procesos de memoria que engloban no solo las historias, sino también los símbolos y los rituales propios de la identidad emergente.

En ese proceso se fueron conformando pequeñas narraciones orales y/o escritas que se fueron actualizando y reinterpretando desde la mirada creyente en una realidad histórica y social concreta, que dista mucho de ser un contexto académico y literario. Desde este punto de vista las variaciones de los relatos comunes se podrían entender como resultado de las concreciones propias de la tradición oral comunitaria, el uso litúrgico de las narraciones.

La expresión pública de distintas interpretaciones de un mismo recuerdo y las escenificaciones de los relatos dentro de la vida comunitaria, como ya hemos sugerido que era propio de estas sociedades de tradición oral, fue conformando no solo la memoria cada comunidad sino su propia idiosincrasia. Y dando lugar al conjunto de símbolos y celebraciones que configuraban su experiencia religiosa comunitaria.

Pero esta memoria se concreta en la comunidad joánica en modo y forma, pasemos pues a poner las bases que nos permitan contextualizarla.

2.1.2. La ritualidad en la comunidad joánica

La experiencia religiosa de las comunidades en particular la comunidad joánica es la que deriva de la proclamación litúrgica del relato como rito. Esta experiencia consiste en hacer propio una narración, con sus personajes, circunstancias y valores, cuando es proclamada o representada en un contexto ritual o ceremonia litúrgica. Esta experiencia puede afectar a un individuo o a toda la comunidad¹³⁶.

¹³⁵ Cf. ÉDOUARD LIPIŃSKI, voz «Tradición» en *Diccionario enciclopédico de la Biblia* (Barcelona: Herder, 1993), 725-726.

¹³⁶ T. García estudia las experiencias religiosas en el mundo antiguo al hilo de la oposición que detecta en el Cuarto Evangelio a las experiencias de los viajes celestiales propias del contexto cultural de los dos primeros siglos. Apoyado en los estudios lingüísticos, en los estudios de oralidad y en los elementos dramáticos que se perciben en este evangelio, este autor plantea la hipótesis de que la finalidad de la proclamación performativa del texto era provocar en la

Según T. García Huidobro plantea la finalidad de la proclamación performativa del texto era provocar en la audiencia un tipo de experiencia religiosa que transformara al sujeto oyente. Esta experiencia religiosa se producía como resultado de la proclamación de los textos, «un momento de gran intensidad afectiva -personal y grupal-, en el marco de un encuentro con lo divino que se manifiesta a través de los elementos dramáticos en juego». Haciendo uso de una serie de recursos con los que se estimulaban los sentidos de la audiencia para provocar en ella una identificación con el relato, el narrador y/o los personajes. «Todo esto hacía que la representación litúrgica del texto como rito se convirtiera en un espejo que reflejaba las aspiraciones, contradicciones y conflictos del grupo humano»¹³⁷.

El objetivo de esta experiencia no era otro que el que expresa el propio evangelio de sí mismo, «estas cosas se han escrito para que creáis...» (Jn 20,31). Según el mismo autor para entender bien el objetivo hay que comprender que para la comunidad joánica el verbo creer se refiere a una relación personal con Jesús que resultaría de la experiencia religiosa a la que nos estamos refiriendo, la proclamación litúrgica de los textos vivida periódicamente en el seno de la comunidad. Se trataría de una fe como vivencia, no como conocimiento de un contenido doctrinal, que se profundiza a través de la identificación continua con el relato, sus personajes y valores en la representación litúrgica del mismo¹³⁸.

La ritualidad en el Cuarto Evangelio ha sido presentada por el estudio narrativo de Adriana Destro y Mauro Pesce. Estos autores han leído este evangelio desde la clave hermenéutica de la ritualidad aplicando el modelo sociológico en busca de los mecanismos sociorreligiosos, las categorías

audiencia un tipo de experiencia religiosa que transformara al sujeto oyente. Cf. TOMÁS GARCÍA. *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto evangelio*.

¹³⁷ Citas tomadas de Ib., 145.

¹³⁸ Comprender la manera en la que un texto proclamado puede producir una experiencia religiosa implica entender tres aspectos importantes, dice T. García Huidobro. En primer lugar el carácter performativo del lenguaje, los actos del habla son una forma de actuar el mundo y modificarlo y lo hace a través de sus destinatarios a los que afecta. En segundo lugar, este uso litúrgico del texto concuerda con el uso de los textos en la antigüedad, puesto que el modo de conocer y comunicar en las culturas premodernas era la proclamación o representación de los textos. Un orador y su audiencia era la forma de transmisión de los conocimientos, una audiencia atenta porque el discurso era efímero, duraba lo que su proclamación. Y, por último, el conjunto de rasgos drámaticos que la crítica narrativa permite captar en el texto del Cuarto Evangelio. Cf. TOMÁS GARCÍA. *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto evangelio*, 146-149.

culturales y los ámbitos relacionales que la comunidad joánica puso en juego para generar una nueva comunidad religiosa.

Según ellos, el redactor anónimo del Cuarto Evangelio mostró en su obra narrativa la estructura religiosa de su comunidad. A través de las claves de la ritualidad judía y el tiempo de Jesús (la hora) fue capaz de expresar la ritualidad propia, distinta de la raíz judía de la que nacía, de esta comunidad cristiana. Una comunidad que se entendió receptora del Paráclito, inspirador de una interpretación propia de la Escrituras judías, que posee la verdadera forma de culto (en espíritu y verdad) fuera del templo concebido como un encuentro con la divinidad en cada persona, con su propio conjunto ritual (desde la cena a la insuflación del Espíritu).

El propulsor de esta realidad, según A. Destro y M. Pesce, fue el discipulado constituido en la comunidad e inexistente fuera de ella. Los discípulos son designados como amigos, porque consideran la amistad como el eje de la vida de la comunidad¹³⁹.

La lectura que A. Destro y M. Pesce presentan del Cuarto Evangelio permite entender la importancia de la ritualidad en la configuración de la comunidad joánica. Al poner delante los motivos hermenéuticos desde donde la comunidad experimenta su relación con el judaísmo y su distanciamiento en el marco ritual con el mismo, cobra más valor la experiencia ritual de memoria que como decíamos al principio de este apartado sería la base de la transmisión de las tradiciones¹⁴⁰.

La comunidad se reúne para celebrar y en ese espacio celebrativo rememora e interpreta aquellas experiencias que ponen de relieve la importancia de la relación personal con Jesús resucitado. La asistencia del Paráclito aporta a la comunidad la capacidad de entenderse sucesora de la tradición judía, pero

¹³⁹ Estaríamos de acuerdo en esta observación sobre el término amigos en relación con el discipulado hasta el cumplimiento de la «hora», momento a partir del cual los «amigos» pasan a ser llamados «hermanos». El primer momento en que aparece el término «hermanos» en Juan es Jn 20,17. Este término que también aparece en Mateo (28,10) podría pertenecer a la tradición antigua de la profecía a María Magdalena que está siendo conservada por Jn y Mt. E indicaría un cambio en la situación de los discípulos que tras la exaltación de Jesús adquieren la categoría de hermanos del Señor en relación con recepción del Espíritu (Jn 20,22) que les «dio el poder de ser hijos de Dios» (Jn 1,12) y, por tanto, hermanos del Hijo.

¹⁴⁰ ADRIANA DESTRO - MAURO PESCE. *Cómo nació el cristianismo joánico. Antropología y exégesis del Evangelio de Juan* (Santander: Sal Terrae, 2002).

en una nueva forma de culto, en «espíritu y verdad» (Jn 4,24), que tiene lugar cuando la comunidad se reúne, porque ya no hay espacio sagrado (templo), el espacio sagrado es el espacio imaginado de la comunidad¹⁴¹. Es allí donde la memoria de Jesús es conservada, celebrada y proclamada con la intención de provocar en la comunidad la consolidación de la llamada o el inicio de la misma.

Con todas estas consideraciones ya estamos en condiciones de abordar el análisis de nuestro texto, Jn 20,1.11-18, en el que encontraremos la memoria de María Magdalena como discípula enviada, cuya memoria proclamada en la comunidad permitía la identificación de los miembros de la comunidad con su experiencia del resucitado. Una memoria que, conservada en forma de relato, quedó hilada en el capítulo 20 del Cuarto Evangelio como primera aparición del Resucitado y que fue transformada, a su vez, a lo largo de la formación del propio evangelio que la contiene e interpretada con posterioridad de formas diversas por los distintos grupos de los orígenes cristianos.

Somos conscientes de la extensión de esta primera parte de carácter introductorio ante lo cual queremos recordar la falta de consenso en los estudios sobre el mundo joánico, que obliga a fundamentar más someramente nuestra aproximación. También apuntamos a la peculiaridad del Cuarto Evangelio para

¹⁴¹ Según Gerd Theissen el Cuarto Evangelio muestra una configuración por etapas en referencia a cómo se comprende la figura de Jesús. No solo hay una diferente comprensión entre judíos y cristianos, porque los primeros representan una primera etapa del conocimiento religiosos, las Escrituras y la creencia en el Dios verdadero y los segundos conocen al mensajero de ese Dios verdadero que es Jesús. Sino que también expresa diferencias en el camino de la fe entre los propios cristianos. Según el Cuarto Evangelio la revelación tiene lugar en dos etapas correspondientes a las partes del evangelio. En la primera parte, correspondiente a la actividad pública de Jesús, el lector da el paso de interpretar los hechos hacia una creencia en lo invisible, puesto que lo que Jesús hace y dice tiene siempre un significado simbólico y metafórico que debe ser entendido correctamente. En la segunda parte del texto evangélico asistimos a una revelación privada que tiene lugar en forma de diálogo en un primer momento y en forma de monólogo en un segundo momento que volvería sobre los temas del primer discurso, pero en un plano superior. Apoyándose en estas observaciones, Gerd Theissen propone que la comunidad joánica estaría formada por al menos dos tipos de cristianos, los corrientes con una fe equiparable a Pedro y probablemente a las tradiciones sinópticas, y los «pneumáticos» que tienen una comprensión más alta de la revelación por acción del Paráclito. Se trataría de un proceso de iniciación por etapas cuyo dinamismo depende de la acción del Espíritu de Dios que va transformando a los cristianos en su camino por este proceso, de cristianos simples a cristianos «pneumáticos». La estructura sociológica de la comunidad joánica no se corresponde con estas dos etapas, sino que se trata de una comunidad compleja cuya composición podemos descubrir a lo largo del texto. Pero sí está marcada por este dualismo entre cristianos simples y «pneumáticos», porque para estos últimos todos los demás tenían una fe incompleta. Y porque, podemos añadir, el programa de iniciación y ritualidad que el Cuarto Evangelio plantea busca la superación de estas diferencias, es decir, que todos lleguen a una fe cristiana completa. Cf. GERD THEISSEN, *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico* (Estella: Verbo Divino, 2002), 135-173.

justificar esta extensión, los estudios generales siempre nos obligan a abrir paréntesis referidos a este evangelio o su comunidad. Por todo esto, y para apoyar la hipótesis de nuestro trabajo consideramos imprescindible dicha extensión que se irá valorando positivamente a medida que avanza la exposición de la investigación en su segunda parte.

2ª PARTE

LA TRADICIÓN JOÁNICA DE MARÍA MAGDALENA

Esta segunda parte contiene en análisis de la tradición joánica de María Magdalena en los orígenes cristianos hasta el inicio del siglo III d.C. En una primera sección, abordaremos el testimonio canónico de esta memoria, lo que el texto joánico puede aportarnos sobre ella, tanto en su origen como en su desarrollo. Para ello abordaremos una introducción de la estructura literaria y la intención teológica del relato joánico que nos permite poner en valor el testimonio de esta discípula. Y continuaremos profundizando en dos direcciones, hacia el núcleo primero de la tradición oral, capítulo 4, y hacia los motivos de la transformación de ese primer anuncio en un anuncio subsidiario de otros, capítulos 5 y 6. En este proceso nos apoyamos en los estudios exegéticos descritos en la primera parte de esta investigación, en cuanto al proceso de redacción del evangelio y conjugaremos, además, las categorías de memoria y ritualidad para tratar de proponer explicación a dicho desarrollo.

En la segunda sección analizaremos la evolución de la memoria cultural de la tercera generación del movimiento cristiano y cómo influyó en la memoria joánica de María Magdalena. Este análisis nos llevará al espacio extracanónico para estudiar textos de los orígenes en los que hemos encontrado restos de esta memoria. Ellos nos ayudarán a construir el puzzle de la memoria joánica de María Magdalena en toda su extensión, puesto que se trata de en un momento histórico en el que la canonicidad todavía no marca un dentro o fuera en el cristianismo.

El estudio se cerrará con la primera persecución al movimiento cristiano que tuvo lugar bajo el mandato de Septimio Severo, como ya hemos comentado, porque creemos que marca un antes y un después en el modo en el que el cristianismo de los orígenes se entendía así mismo y era entendido en la sociedad romana, como ya hemos apuntado en la sección anterior.

En esta primera sección cobra especial protagonismo el relato joánico del encuentro entre el Resucitado y María Magdalena conservado en el RP joánico como iremos viendo.

El relato de la aparición del Resucitado a María Magdalena presenta los diversos estratos de un material procedente de más de un siglo de movimiento cristiano en su versión joánica. Esta certeza que nos llega de la mano del análisis histórico-crítico del relato nos invita a abordar su estudio profundizando a través

de los distintos niveles para encontrar el pequeño fragmento de tradición que contiene. Como si de una excavación arqueológica se tratara iremos avanzando por los depósitos de datos, antiguos y recientes, adoptando un enfoque generacional que nos permita percibir las influencias cruzadas de la historia en sentido amplio, abarcando en la medida de lo posible, el contexto social, el teológico y el geográfico.

Nos apoyamos en la premisa de que el texto joánico en el que nos encontramos con María Magdalena como testigo de la resurrección es fruto de un largo proceso evolutivo y que el conocimiento de los distintos contextos en que ese desarrollo se ha producido nos ayuda a alcanzar el auténtico significado de ese testimonio¹⁴². Por este motivo iremos desgranando los distintos estratos en paralelo con las influencias que los distintos contextos suponen en el texto joánico.

Tendremos en cuenta, en la medida de lo posible, los lugares geográficos, sociales y teológicos de la historia de esta tradición con el fin de alcanzar una comprensión de su conservación, del modo en que se articuló y las consecuencias que estos procesos tuvieron en la configuración del movimiento cristiano de los orígenes.

Para abordar este análisis debemos tener en cuenta por un lado la cronología del movimiento de Jesús que marcan las distintas generaciones (en la antigüedad las generaciones comprendían una media de cuarenta años), y por otro lado los acontecimientos que afectan a las personas que narran y escuchan el relato, porque eso nos permitirá conectar con la vida de las comunidades que conservaron esta tradición.

De este modo los orígenes cristianos abarcarían cuatro generaciones. La primera generación se extendería desde la muerte de Jesús (ca. 30 d. C.) hasta la primera revuelta judía contra Roma en el año 70 d. C. La segunda generación abarcaría desde el año 70 hasta el 110 d. C. La tercera generación se extendería

¹⁴² El objetivo fundamental de la exégesis textual es sacar a la luz el sentido del texto en su contexto original. Y en un momento posterior, entra la hermenéutica para buscar la relevancia o significatividad que pueda tener en texto en la actualidad. Cf. RAFAEL AGUIRRE, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, 52-60.

desde el año 110 hasta 150 d. C., y la última generación, desde el 150 al 190 aproximadamente¹⁴³.

En todo este desarrollo cronológico caminamos de la mano de la categoría sociológica de memoria colectiva que nos sirve como clave hermenéutica para entender el desarrollo del texto. Según esta categoría las personas que narraron las historias, las personas que las escucharon, las que las recogieron y las que las pusieron por escrito, constituyen el contexto vital de las narraciones. Por este motivo para comprender el sentido del texto debemos conocer las condiciones en que se produjo, cómo le afectaron los cambios, cómo el recuerdo afectó al desarrollo de las comunidades. En definitiva, conocer las influencias relacionales que afectaron a la tradición joánica de María Magdalena y como ésta afectó al desarrollo de las comunidades.

¹⁴³ La primera generación es la generación próxima a los acontecimientos del juicio, la condena, la muerte y la resurrección de Jesús. Su contexto cultural es el judaísmo en cuya matriz se inició el movimiento de Jesús en Galilea. Su contexto político es el mundo grecorromano del Imperio romano del siglo I. En esta generación el movimiento cristiano es una secta judía dentro de la diversidad de sectas que configuraban el judaísmo del siglo I. Es la generación de las primeras tradiciones orales y del ministerio paulino, en un mundo grecoparlante. La segunda generación sufrió las consecuencias del fracaso de la revuelta judía contra el Imperio romano que tuvo como consecuencia fundamental la destrucción del templo de Jerusalén, base desde la reforma deuteronómica de la vida religiosa judía. Es la generación que dio lugar a los evangelios, por la recopilación, selección y puesta por escrito de las tradiciones de la generación anterior. También es la generación de las tensiones con el judaísmo que en paralelo está construyendo una nueva identidad sin el horizonte del templo. La tercera generación es la generación que rompe con el judaísmo como consecuencia de un proceso de institucionalización en el mundo grecorromano. El cristianismo emerge en esta época no como una estructura monolítica y homogénea sino como un movimiento diverso con una realidad diferente en cada región. La cuarta generación es el periodo de la mayoría de edad del cristianismo, una mayoría de edad social e intelectual dentro del mundo del Imperio romano. En esta generación ya se han escrito todos los textos que formarán el Nuevo Testamento. En las distintas regiones fueron generados documentos y este es el momento en el que comienza la pregunta por la autoridad que llevará a los primeros esfuerzos por configurar el canon. Cf. L. MICHAEL WHITE en su obra *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones* (Estella: Verbo Divino, 2018³), 13-15.

SECCIÓN 1

LA TRADICIÓN DE MARÍA MAGDALENA EN EL CUARTO EVANGELIO

En esta sección pretendemos situar la tradición de María Magdalena como primer testigo de la resurrección en el marco de la obra literaria que la contiene, capítulo 3, para, en el siguiente capítulo, analizar la memoria cultural de la comunidad joánica en relación con otras memorias de María Magdalena que encontramos en la tradición canónica. Después, en el capítulo 5, con el apoyo de la historia de las tradiciones y la hipótesis sobre el desarrollo del texto joánico, analizaremos la memoria comunicativa de esta comunidad sobre esta tradición, es decir qué pertenece al núcleo primero de esta tradición. Finalizamos esta sección con el capítulo 6 dedicado a la memoria cultural de la comunidad sobre esta tradición, cómo se modifica el recuerdo primero, y trataremos de proponer escenarios sociales e históricos que puedan explicar esta transformación del primer testimonio.

CAPÍTULO 3

EL ESTUCHE EN EL QUE SE CONSERVA LA TRADICIÓN JOÁNICA DE MARÍA MAGDALENA

Como hemos visto en el capítulo de metodología, la intención de este evangelio es provocar en la asamblea la experiencia de la fe. Como hemos señalado también allí esa experiencia consiste en creer, un verbo que en el contexto joánico tiene la connotación de experiencia/encuentro con el Señor. De ahí la importancia de narrar encuentros en este evangelio, a diferencia de los evangelios sinópticos. Además, en la liturgia de esta comunidad se representaban los relatos para que, provocando la identificación con el relato, el narrador y/o los personajes, esa experiencia narrada se hiciera experiencia en la audiencia a través de una apropiación afectiva de la misma. La experiencia religiosa que deriva de esta proclamación provocaba la transformación de las personas que participaban de ella: «... la experiencia religiosa que deriva de la representación litúrgica del texto como rito se convierte en un modo personal y

directo de acceder a un conocimiento de lo divino, del cosmos o del devenir de la historia humana»¹⁴⁴.

Por este motivo consideramos importante comprender la memoria de la comunidad que conserva la totalidad del evangelio. Puesto que no todo lo que ocurrió se ha recogido, sino solo aquello que tiene como finalidad provocar la fe en la asamblea (Jn 20,30-31).

Entender cómo y en qué orden, es decir, el marco teológico que el evangelista va configurando dicho objetivo, nos parece muy interesante para poner en valor lo que dichas narraciones representaban para la comunidad que las configuró y los núcleos históricos y religiosos que conservan. Porque como hemos visto en la primera parte de este trabajo de investigación la conservación de las tradiciones implica para la memoria comunicativa de la comunidad el valor de estas.

Así con Carmen Bernabé podemos afirmar la extraordinaria importancia de la tradición joánica de María Magdalena que, anclada en la historia, se irá desarrollando a lo largo de las distintas generaciones¹⁴⁵.

De este desarrollo también es testigo el relato joánico que la contiene como veremos a lo largo de este capítulo, analizando su estructura literaria (apartado 1) y el sentido desde el que se recopilaron las distintas tradiciones y se pusieron por escrito (apartado 2). Después, situaremos la experiencia comunitaria en el centro de la memoria de esta comunidad en el marco de la ritualidad que se puede percibir en todo el relato evangélico, en el tercer apartado.

1. El contexto literario del relato.

Como ya hemos comentado en la primera parte de esta investigación en el Cuarto Evangelio encontramos un mundo distinto del que dibuja la tradición sinóptica. Este evangelio nos propone el desafío de entender que la Palabra de Dios, que preexistía con Él antes de crear el mundo, se hizo hombre en Jesús de Nazaret (Jn 1,1-18), para ello recogerá aquellos «signos» de Jesús que nos ayuden a creer (Jn 20,30-31), pondrá en boca de Jesús un discurso procedente

¹⁴⁴ Cf. TOMÁS GARCÍA, *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto evangelio*, 146.

¹⁴⁵ Cf. CARMEN BERNABÉ, «María Magdalena: una memoria peligrosa», en *Mujeres peligrosas*. Anejos de la Revista de Historiografía 9, ed. por M. J. FUENTE PÉREZ y R. RUIZ FRANCO (Madrid: Universidad Carlos III, 2019), 38-39.

de Dios, y nos mostrará el camino del encuentro como la manera de llegar a la fe, para que así, podamos «tener vida en su nombre» (Jn 20,31). Este será el marco teológico en el que se desarrollará la memoria de esta comunidad.

Basta la sola lectura para percibir la diferencia con la tradición sinóptica, el lector pronto notará la ausencia de episodios muy familiares a esta tradición tales como el bautismo de Jesús, las parábolas, los exorcismos, la «institución de la eucaristía», o la agonía de Jesús en Getsemaní antes del prendimiento.

También es fácil darse cuenta de que algunos episodios narrados en este evangelio son únicos, los «relatos de los encuentros» de Jesús con personas concretas, con Nicodemo, con la mujer de Samaría, con Marta y María en la tumba de Lázaro, con María Magdalena ante la tumba vacía, con Tomás el Mellizo y con Simón Pedro en la orilla del Mar de Galilea después de la resurrección¹⁴⁶.

Hay, además, un gran número de discursos teológicos puestos en boca de Jesús, y, algunos de los pocos milagros narrados nos sorprenden por novedosos, como el milagro de las bodas de Caná, la resurrección de Lázaro, la historia del ciego de nacimiento, la curación del paralítico en la piscina de «Betzata». Y otros episodios, como el lavatorio de los pies, la escena a los pies de la cruz, el encuentro de la Magdalena y su maestro, la historia de la duda de Tomás en la resurrección¹⁴⁷, que encontraremos solo aquí y que permiten a los académicos hablar de una tradición joánica¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Recuerdos propios de la tradición joánica: el encuentro de Jesús con Nicodemo (Jn 3,1-21); el encuentro de Jesús con la mujer samaritana (Jn 4,1-42); el encuentro de Jesús con las hermanas de Lázaro, Marta y María (Jn 11,1-32); María, la hermana de Marta y Lázaro, unge a Jesús (Jn 12,1-11); el encuentro de María de Magdala con Jesús en las proximidades de la tumba (Jn 20,11-18); el encuentro con Tomás en presencia de la comunidad (Jn 20, 24-29); el encuentro con Simón Pedro y cinco discípulos (Jn 21,1-23).

¹⁴⁷ «Signos» propios de la tradición joánica son: el «signo» de la boda en Caná (Jn 2.1-11); la curación del paralítico en la piscina «Betzatá» (Jn 5,1-18); la curación del ciego de nacimiento (Jn 9,1-41); la resurrección de su amigo Lázaro (Jn 11,39-46). A los que podemos añadir otros episodios como: el lavatorio de los pies en la cena antes de la Pascua (Jn 13,1-20); el diálogo en la cruz (Jn 19,25-27).

¹⁴⁸ Sobre la tradición joánica, Raymond E. Brown afirma que el evangelio atribuido tradicionalmente a Juan «se basa en una tradición sólida de los hechos y los dichos de Jesús, una tradición a veces muy primitiva» (RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan I-XII*, 62). El escenario sobre el que el Cuarto Evangelio sitúa la tradición kerigmática de Jesús refleja un gran conocimiento de Palestina en una fecha anterior al año 70 d. C. Si bien Brown reconoce que hay que tomar con cautela los datos aportados por dicha tradición sobre Jesús, puesto que se trata de una redacción con una intención teológica no simplemente histórica. También aborda la relación con los sinópticos que, después del análisis de los textos paralelos, no le lleva a apoyar

Nos damos cuenta, pues, sin mucha dificultad de que este evangelio se presenta una memoria distinta de Jesús de Nazaret con una intención propia, la de hacer posible la experiencia religiosa entendida como encuentro con lo divino en Jesús resucitado. Las narraciones de los encuentros con Jesús destacan por su fuerza teológica y su intencionalidad mistagógica cuando los entendemos en su importancia. Entender los signos como milagros elegidos en este camino hacia el encuentro con el Señor, nos prepara para entender la importancia del encuentro que aquí estamos analizando.

Sigamos pues, nuestro estudio del Cuarto Evangelio con la intención de destacar aquello que nos ayuda a recuperar el significado que esta comunidad dio al encuentro entre Jesús resucitado y María Magdalena, exclusivamente conservado. Para ello en el primer apartado estudiaremos las distintas propuestas de estructura que se han dado a este texto evangélico, en el segundo el motivo teológico de esta memoria concreta y diferente y, por último, la conexión entre la experiencia de fe y la ritualidad que marcará el contexto de nuestro relato.

1.1. La estructura del evangelio joánico

En este apartado vamos a analizar la estructura literaria y teológica del Cuarto Evangelio, este análisis nos permitirá entender la intención del autor o autores a la hora de recoger y organizar los materiales tradicionales de su comunidad. El lugar que ocupa un texto dentro de una narración organizada para alcanzar su objetivo, o conservarla, nos permite apuntar el valor que se da a la experiencia narrada y al personaje que se elige para narrarla. Este lugar del texto nos habla de memoria comunitaria y, por tanto, de autoridad.

El mundo académico admite una estructura básica para este evangelio: un prólogo (Jn 1,1-18), un cuerpo (Jn 1,19 – Jn 20,31), y un epílogo (Jn 21). Durante décadas se ha considerado el cuerpo de este evangelio dividido en dos

la hipótesis de Charles Dodd de que el autor del Cuarto Evangelio tomó los materiales para la composición del evangelio de una tradición independiente, que se parecía a la tradición sinóptica pero distinta de ella, sin descartar casos concretos de dependencias cruzadas. En lo que a nuestra investigación se refiere es muy interesante rescatar la idea de este profesor norteamericano de que cuando analiza el texto joánico descubre que la narración o las palabras joánicas están respaldadas por una «tradición primitiva», en sentido relativo porque puede ser que represente una evolución de diez o veinte años desde los hechos narrados. Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan. I-XII*, 47- 63.

partes, un «libro de los signos» (Jn 1-12) y un «libro de la gloria» (Jn 13-20). Esta división refleja la clara ruptura literaria que se produce entre los doce primeros capítulos, que recogen la vida pública de Jesús, y los ocho últimos, que narran la pasión y la resurrección a partir de la «última cena» del capítulo 13. Esta división también responde a una intención teológica, la primera parte narra los acontecimientos de la vida de Jesús antes de la llegada de su «hora», y en el comienzo del capítulo trece dirá que su «hora» ha llegado como marco narrativo para los episodios que allí se recogen.

Esta estructura es clara a nivel literario, sin embargo, no lo es tanto en el plano teológico. El término «signo» no parece englobar todos los signos de Jesús. Parece evidente que para el Cuarto Evangelio los milagros de Jesús son signos de su verdadera naturaleza, pero, de hecho, el signo más grande es su glorificación en la cruz, lo cual ocurre en la segunda parte, no en la primera¹⁴⁹. Por este motivo, y con el fin de entender el significado global de la obra, los autores han propuesto distintas estructuras.

Se ha sugerido la posibilidad de una estructura quiasmática, centrada en un «nuevo éxodo» para la que Jesús es un nuevo Moisés. Así, el sentido del evangelio sería la inauguración del «nuevo Israel» que debe seguir a ese «nuevo Moisés», Jesús¹⁵⁰. R. E. Brown nos propone leer el evangelio como una sucesión de encuentros entre Jesús y algunas personas que tipificarían lo que supone aceptar o no la oferta de «nueva vida» de Jesús¹⁵¹.

Sandra Schneiders considera este evangelio como un conjunto de estructuras interrelacionadas entre sí y que se hacen evidentes según cómo se mire. Ante la múltiple estructura que presenta propone abordarlo en toda su complejidad, sin prescindir de ninguno de sus elementos¹⁵².

¹⁴⁹ Cf. RAYMOND E. BROWN, *Retreat with John the Evangelist: That You May Have Life* (Cincinnati: St Anthony Messenger Press, 1998).

¹⁵⁰ Cf. BRUNO BARNHART, *The Good Wine: Reading John from the Center* (Eugene: Wipf and Stock Publishers 1993), 30-35.

¹⁵¹ Cf. RAYMOND E. BROWN. *Retreat with John the Evangelist: That You May Have Life*.

¹⁵² Esta autora norteamericana expresa la discusión de la comunidad científica sobre la estructura del Cuarto Evangelio con propuestas diversas que van desde la estructura quiasmática a la concéntrica, o la organización en semanas simbólicas, entre muchas otras. Sí reconoce un acuerdo en la estructura básica del texto en tres partes: un prólogo (1,1-18), un cuerpo (1,19-20,31) y un epílogo (21), y la división del cuerpo en dos partes: el libro de los signos (1-12) y el libro de la gloria (13-20). Esta división del cuerpo del texto refleja, según Sandra Schneiders, la ruptura literaria que se produce entre una y otra parte, la primera narra la vida

Al acercarnos así desde los diferentes enfoques que presenta el texto evangélico podemos conocer más y mejor las intenciones del autor, la profundidad del argumento, la presentación de los personajes. Con ellas, vamos adentrándonos y conociendo mejor la obra, y alcanzando el objetivo último:

«Otras muchas señales hizo Jesús en presencia de sus discípulos que no están consignadas en este libro. Estas quedan escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida por medio de Él». (Jn 20,30-31)¹⁵³.

La estructura del texto, así como la recopilación de unas tradiciones y no otras, está determinada por una intencionalidad teológica del evangelista, el primer autor que las reunió y las puso juntas por escrito. Por este motivo abordamos en el siguiente apartado ese objetivo que marcará también, de manera secundaria, la importancia de la elección de una mujer como testigo primero de la resurrección.

pública de Jesús y la segunda comienza en la última cena hasta la muerte y resurrección. Aparte de esta diferencia temática en el cuerpo evangélico también existe una diferencia en el uso del símbolo «su hora», en los primeros doce capítulos las referencias a este símbolo temporal lo sitúan en el futuro, como algo que está llegando, mientras que en los siete últimos capítulos esa «hora» ha llegado. Esta autora explica que el motivo de este debate sobre la estructura del Cuarto Evangelio se basa en el hecho de que la estructura determina su significado y lo que pretende comunicar el autor. Sin embargo, la realidad literaria de este evangelio es un conjunto de estructuras que se solapan e interrelacionan y que podemos apreciar unas u otras según cómo miremos el texto. Así es posible leer a Juan como un «juicio narrativo», entre Jesús y el mundo donde el Paráclito como abogado condena al mundo por su pecado y exonera a Jesús como Hijo de Dios; como una «secuencia dramática de encuentros» entre Jesús e individuos que tipifican lo que Jesús acepta o rehúsa de la vida. También puede ser una «nueva creación» en seis días después de la cual Jesús descansa en su tumba y a partir de ella simultáneamente la resurrección de Jesús, una nueva era escatológica y el día de la participación eucarística de la Iglesia comparten el misterio pascual de Cristo. Es igualmente posible entender este evangelio como un «nuevo éxodo» de estructura concéntrica que se inicia cuando Jesús camina sobre las aguas después de alimentar a la multitud dando al evangelio un cierto significado de elección de Jesús como los antepasados de Israel eligieron la vida en el desierto. Sin olvidar el uso del simbolismo de la boda del Cantar de los Cantares que enfatiza el carácter de alianza de la relación entre Jesús, el verdadero novio señalado por el Bautista, y la comunidad de creyentes que son dados a Jesús por Dios como una novia a su esposo. No son estas las únicas estructuras posibles, pero sí suficientes para mostrar por qué es tan importante prestar atención a la estructura y la riqueza de este evangelio desde el punto de vista literario. Cf. SANDRA M. SCHNEIDERS, *Written that you May Believe*, 23-26.

¹⁵³ Existe una clara unanimidad a la hora de señalar que el capítulo 21 del Cuarto Evangelio es un añadido, reconociendo así, el carácter conclusivo del texto citado. Cf. PHEME PERKINS. «Evangelio de Juan», en *Nuevo Comentario Bíblico de San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*, ed. por RAYMOND E. BROWN, JOSEPH A. FITZMYER y ROLAND E. MURPHY (Estella: Verbo Divino 2004), 526; y SANDRA M. SCHNEIDERS, *Written that you May Believe*, 9 - 47.

2. La experiencia de la fe como objetivo fundamental.

Como hemos visto es difícil determinar la estructura teológica de este evangelio, bien por falta de unanimidad, bien por la complejidad de temas que aborda. Sin embargo, sí podemos encontrar una intención que podríamos entender como mistagógica, que tiene que ver con la experiencia religiosa de esta comunidad.

Este evangelio gira alrededor de su objetivo, la aproximación del lector a la experiencia de fe, y lo hace desde una espiritualidad que le caracteriza, presentar la fe como una experiencia de relación con Dios en Jesús resucitado a través del don del Espíritu. Y esta premisa espiritual es la pieza para la articulación de los contenidos de la fe de la comunidad joánica.

En el Cuarto Evangelio hablar de teología y espiritualidad es hablar de revelación¹⁵⁴. Y esta revelación no es una información que el oyente puede escuchar o no poniendo en riesgo su propia salvación, es la autocomunicación de Dios. La Palabra, la Sabiduría de Dios, que estaba con Dios, se encarnó¹⁵⁵ con la intención de hablar a la humanidad en un lenguaje que pudiera entender. Esta revelación es la dialéctica entre la donación de Jesús a través de su testimonio recibido en la fe, y de la propia donación de los discípulos¹⁵⁶.

El Jesús del Cuarto Evangelio llama a compartir la vida, a conocerse en la intimidad del encuentro. Revelación es un proceso que no acaba. Jesús, va progresivamente desvelando su verdadera naturaleza, su filiación divina en toda su profundidad y, progresivamente va siendo entendida y asumida en la fe, por los que siendo testigos terminarán siendo sus discípulos, hombres y mujeres.

La autorrevelación de Jesús es, en este evangelio, la totalidad de su ministerio. Todas sus palabras y todas sus obras están pensadas para dar a conocer a sus potenciales discípulos quién es. No se trata de un conocimiento

¹⁵⁴ Cf. SANDRA M. SCHNEIDERS, *Written that you May Believe*, 49.

¹⁵⁵ «Al principio existía la Palabra, y la Palabra existía con Dios, y la palabra era Dios. Ella existía al principio con Dios...Y la Palabra se hizo carne y vimos su esplendor, un esplendor como de Hijo Único del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,1-2.14).

¹⁵⁶ Este evangelio desarrolla un vocabulario teológico propio para expresar el proceso de revelación, que no es un proceso completado o adquirido, sino un «continuo avanzar». Jesús va progresivamente abriendo a sus discípulos a su vida interior de filiación con Dios. Este proceso se expresa en el evangelio con términos como «testigo» (del regalo de Dios), «creencia» (respuesta de los discípulos), «luz-vida-amor» (expresiones del dinamismo de la vida compartida) y «discipulado» (la vocación a la vida de Dios). Cf. SANDRA M. SCHNEIDERS, *Written that you May Believe*, 49-50.

intelectual, sino de un conocimiento íntimo¹⁵⁷. Este conocimiento es un tipo de relación en la que se comparte la identidad con Jesús, como Jesús la comparte con Dios.

Jesús inicia a sus discípulos en un conocimiento íntimo de Dios, porque quién ha visto a Jesús ha visto al Padre, porque Jesús y el Padre son uno (Jn 10,30). Es una invitación a una vida de intimidad con Dios, de amistad, y el lugar de esa íntima relación es Jesús mismo, en quien Dios está presente. Este participar de la vida de Dios revelada por Jesús es lo que significa ser salvado. Porque salvación es nacer a la vida eterna, no ser salvado del mal. En Juan la salvación no es sacrificio expiatorio, sino la total entrega de la vida por aquellos a los que se ama, este es el testimonio último de Jesús, autorrevelación de Dios. Su muerte es la completa manifestación del amor encarnado de Dios plenamente manifestado para aquellos que tienen «ojos para ver».

Y porque la salvación es revelación, los que la aceptan desde la fe entran a participar de la vida de Dios. Jesús será la «luz» que ilumina en la oscuridad (1,4-5) a los que le reciben, incorporándolos a la relación de amor entre Jesús y el Padre (17,23b: «los amaste como me amaste a mí») a través del Espíritu. Nacer del Espíritu supone participar de la filiación divina (20,17: «subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios»), ser hermanos entre ellos y de Jesús, ser hijos de Dios. Por eso, el principal y único mandato de Jesús es el amor, porque en él se enraíza la relación fraternal.

Como consecuencia de esta relación entre sus discípulos y discípulas y el propio Jesús, no encontramos en el Cuarto Evangelio una referencia explícita a «los Doce», que en la tradición sinóptica son llamados apóstoles. No parece que haya una posición de relevancia o liderazgo dentro de la comunidad, sino más bien un discipulado en igualdad.

Ser discípulo en este evangelio consiste en tener a Jesús como maestro de ese conocimiento íntimo de Dios que supone su relación con el Padre a la que llama e invita a sus discípulos y discípulas, compartiendo la vida con ellos. Porque, como hemos dicho, salvación en Juan es revelación, la relación de

¹⁵⁷ «Yo soy el buen pastor: conozco a las mías y ellas me conocen a mí; como el Padre me conoce y yo conozco al Padre; y doy la vida por las ovejas» (Jn 10,15).

Jesús con aquellos y aquellas que creen en él es un discipulado, es una amistad. Reflejo de esto es la escena de María Magdalena que reconoce al Resucitado cuando la llama por su nombre (Jn 20,16) para enviarla a sus «hermanos», hermanos de Jesús y hermanos entre sí.

Sandra Schneiders afirma que todo en el texto evangélico está calculado para propiciar esta relación íntima entre el Resucitado y sus seguidores. Las palabras, los signos tienen como finalidad manifestar a la audiencia quién es Jesús y aceptar su testimonio como invitación a aceptar el amor de Dios y responder a él, porque hemos sido creados para compartir la vida con Dios. Y el lugar de esa relación es Jesús mismo en quien Dios está presente¹⁵⁸.

La incorporación a esta comunidad requiere, entonces, una experiencia de encuentro que debe darse en el corazón de cada persona. La respuesta de la persona a esta experiencia es la fe. Para comprender cómo entiende la comunidad joánica la experiencia de la fe hay que fijarse en el uso que hace del verbo creer. Lo primero que se puede decir es que entiende la fe como un proceso dinámico de progresiva incorporación (πιστεύειν εἰς + nombre en acusativo). Creer también implica apertura a la iniciativa de Dios incluso antes de saber quién es Jesús o lo que él puede hacer. Y, por último, la expresión «creer que...» (πιστεύειν ὅτι) es utilizada para expresar la importancia de saber quién es Jesús, conocerle, saber que procede del Padre, que Dios lo ha enviado... Estas expresiones equivalen a saber quién es Jesús y expresan el convencimiento de que conociendo a Jesús se conoce a Dios.

Este conocimiento es una relación que lleva a la salvación que para esta comunidad consiste en nacer de nuevo (Jn 3,3), nacer a la vida eterna (Jn 3,16) que se adquiere gradualmente. Esta gradualidad que Gerd Theissen llama «hermenéutica gradual» se expresa ya en el prólogo de este evangelio en el que se representa un camino desde la incomprensión total a la comprensión en varias fases. La primera corresponde con el testimonio del Bautista y en ella Jesús es conocido como luz del mundo. La segunda es posterior al encuentro entre Jesús y el Bautista que invita a entender que Jesús es el Logos encarnado y solo a través de Jesús se conoce a Dios. Solo de Jesús recibe el creyente todo lo que

¹⁵⁸ Cf. SANDRA M. SCHNEIDERS, *Written that you May Believe*, 50-51.

tendrá valor en su fe. Esta hermenéutica gradual joánica pretende la autonomía de la fe cristiana desde su eje cristológico y requiere la reformulación de las tradiciones judías y cristianas para dar lugar a un nuevo sistema religioso¹⁵⁹.

Esta nueva fe se vive en un contexto comunitario en el que la comunidad celebra la experiencia de fe de los testigos. La narración de sus experiencias marca la vida comunitaria y propicia la fe de quienes no las han tenido. La comunidad recuerda esos testimonios, los celebra y los transmite. Ellos son el instrumento a través del cual la comunidad transmite la fe en el Resucitado y hace partícipe a los nuevos miembros en la experiencia del encuentro con Él.

¹⁵⁹ La «hermenéutica gradual» marca también la estructura del evangelio joánico. La primera parte de la actividad pública de Jesús que permite reconocerle como revelador (Jn 1-12) es superada por una segunda parte en la que la revelación se produce en el grupo de los discípulos (Jn 13-17. 20-21). Y dentro de esas dos fases también se da un progreso. En la primera parte la audiencia va dando pasos desde una fe incipiente, que se inicia con lo sensible, con lo que se manifiesta en los sentidos, hacia una fe en la revelación de lo invisible. Para ello los milagros de Jesús, aquí llamados signos, son reinterpretedados en sentido simbólico, sus palabras van adquiriendo un sentido más profundo. También en la revelación íntima con su grupo en la segunda parte del Cuarto Evangelio, al primer discurso de despedida sigue otro que toca los mismos temas que el anterior, pero desde un nivel superior para culminar con la oración sacerdotal del capítulo 17 que reinterpreta toda la misión de Jesús. Esta «hermenéutica gradual» reinterpreta las tradiciones judías y cristianas dando lugar a un nuevo sistema religioso. En la primera parte del texto joánico Jesús se va encontrando con las expectativas de salvación de la gente, expectativas que vienen definidas por la Escritura. Por este motivo vamos a encontrar una superación de los títulos mayestáticos tradicionales de Cristo o Hijo de Dios hacia una cristología en imágenes. Los «yo soy» son decisivos para entender que el Redentor no trae la salvación, sino que es la salvación misma. En el Cuarto Evangelio Jesús trasciende lo que la Escritura dice de él, más bien la legitima con su autorrevelación. Con los «yo soy» joánicos quedan superada la Escritura y la tradición cristiana anterior. La transformación del lenguaje ritual judío puede observarse, según G. Theissen, en la transformación del agua en vino y la purificación del templo de Jerusalén en el segundo capítulo. La primera acción simbólica hace referencia a los rituales de purificación y la segunda es el inicio de su actividad pública en este evangelio y presenta a Jesús sustituyendo el templo como lugar de encuentro con Dios, tema que se retomará en el diálogo con la mujer samaritana. Una vez superada la ritualidad judía podemos percibir los nuevos ritos cristianos, el bautismo en el diálogo con Nicodemo en el tercer capítulo y la cena que aparece en la actividad pública de Jesús, en el milagro de los panes y los peces del capítulo sexto. Ambos ritos vienen a relevar a los ritos judíos y también van a ser revelados progresivamente hasta la parte final del evangelio, la despedida. A esto se añade la transformación del lenguaje ético, que tiene lugar en la despedida cuando Jesús prepara a sus discípulos para una vida sin él. En ese diálogo Jesús revela el «mandamiento del amor» en dos fases en el capítulo 13 y en el capítulo 15, es el mensaje decisivo sobre Dios que se manifiesta en los «yo soy» de los discursos de despedida los únicos en los que Dios aparece actuando como Padre. En 14,6s Jesús es «el camino, la verdad y la vida» porque abre el camino hacia el Padre, y en 15,1, Jesús es la vid porque tiene al Padre como viñador. La ética del amor joánico consiste en amarse unos otros, permaneciendo en el amor de Jesús como los sarmientos en la vid porque solo así se dará fruto. Jesús aparece como revelador del amor del Padre, una realidad revelada que supera la revelación anterior. Aquí se revela un amor recíproco entre los creyentes expresado en el lavatorio de los pies, como reinterpretación de la última cena, y que coloca a todos en igualdad y cuidado mutuo. De este modo, quedan reorganizados los elementos semióticos y sus formas de expresión tradicionales. Cf. GERD THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos*, 228-230.

En este apartado hemos ido profundizando en las dinámicas comunitarias expresadas en los textos. Hemos partido del objetivo teológico de este evangelio y hemos profundizado su significado, lo que nos ha llevado al modo de entender la fe de esta comunidad. Una llamada al encuentro íntimo con el Maestro que transforma la vida y la incorpora a una nueva realidad, la de los hijos e hijas de Dios. El evangelio se nos ha mostrado como el mediador entre el grupo de seguidores y la comunidad de discípulos, pues tiene como finalidad provocar esa experiencia de encuentro con el Resucitado que incorpora a la comunidad.

Pero según lo que hemos analizado sobre el mundo antiguo en la primera parte de esta tesis, no podemos pensar que esta mediación era una experiencia individual de lectura de los textos, más bien debería ser una experiencia comunitaria y continuada en el tiempo, a la vez expresión de la vivencia comunitaria.

Por eso en el siguiente apartado vamos a estudiar el contexto comunitario de esta experiencia de fe y comprender con ello el significado de un texto evangélico formado por unas tradiciones y no otras.

2.1. Experiencia de fe y ritualidad

Como venimos planteando en el punto anterior consideramos que el Cuarto Evangelio se escribió para para mostrar el verdadero sentido de la vida de Jesús a la luz de la experiencia de fe de la comunidad joánica. Pero, sobre todo, con la intención de transmitir esa fe que para esta comunidad no era un compendio de verdades sino la experiencia de un encuentro transformador. Una transmisión que según estamos viendo se produce a través de experiencias comunitarias de celebración.

Por este motivo, es interesante analizar la importancia de la ritualidad en la comunidad joánica, que desglosaremos en un primer subapartado referido a los lugares de esa ritualidad, y un segundo sobre la experiencia de fe que expresa esta comunidad a través de sus textos.

Adriana Destro y Mauro Pesce nos presentan el evangelio joánico como un texto que proyecta en la vida de Jesús condiciones que se desarrollaron en la vida de la comunidad a la que pertenecía el último redactor de este

evangelio¹⁶⁰. Así como la propia experiencia de fe de dicha comunidad con la intención de poner el valor el texto que recoge la experiencia de fe de María Magdalena que el evangelista elige para ser presentada como experiencia fundante.

2.1.1. Los escenarios de ritualidad en el evangelio joánico

Según Adriana Destro y Mauro Pesce el Cuarto Evangelio enmarca toda la actividad pública de Jesús en el tiempo religioso de «los judíos», haciendo una selección de las fiestas, de modo que el tiempo en el relato aparece dividido por las fiestas judías en tres ciclos anuales. Esta disposición festiva temporal guarda una relación dialéctica con acciones rituales propias del grupo de Jesús y con un reparto del tiempo marcado por la «hora» en cuatro fases consecutivas¹⁶¹.

Con esta tensión entre las fiestas rituales judías y el tiempo nuevo con su nueva ritualidad el redactor del Cuarto Evangelio está expresando la reinterpretación del judaísmo por parte del grupo joánico. Esta dialéctica entre la sociedad de Jesús marcada por las fiestas y la nueva estructura social, la comunidad joánica, se apoya en la memoria de Jesús que este grupo conserva y marca su identidad fuera de esa estructura social en la que nació¹⁶².

¹⁶⁰ En este punto estos autores están siguiendo la hipótesis de Raymond E. Brown de un redactor posterior al evangelista, amigo o discípulo del evangelista que añadió una serie de materiales que pertenecían a la etapa de predicación y que quedaron fuera del primer evangelio. Este último redactor concluirá el texto joánico partiendo del convencimiento de que las personas creyentes están dotadas de la asistencia de Paráclito, esto es, que poseen la capacidad de comprender los sucesos del pasado, especialmente los relacionados con Jesús, desde la «verdad de la fe» que experimentan. Esto le permite escribir una historia de Jesús proponiendo la experiencia de fe, la doctrina, la organización y la praxis de su comunidad. Así este redactor organizó, según A. Destro y M. Pesce, el texto joánico en tres grandes bloques narrativos: la actividad pública de Jesús (1-12), el encuentro privado entre Jesús y las personas que formaban el grupo que lo acompañó por última vez a Jerusalén (13-17) para terminar con la narración del drama de su muerte, el episodio de la resurrección y el envío de los suyos (20-21). Todo ello para justificar un sistema religioso nuevo que surgía con las raíces puestas en las tradición judía y cristiana pero que se elevaba en su concepción cristológica. Cf. ADRIANA DESTRO - MAURO PESCE, *Cómo nació el cristianismo joánico*, 23-26. Y en RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan. I-XII*, 44-45.

¹⁶¹ El desarrollo narrativo del texto se articula en un tiempo propio, el tiempo marcado por la «hora», independiente de las festividades judías. Así, el rito de «antes de la hora» es el bautismo de Jesús (1,32-34). El rito de la «llegada de la hora» es la voz del cielo (12,28). La «hora» es la glorificación en la cruz (19,30). El rito de «después de la hora» es la infusión del Espíritu (20,19-23). Cf. ADRIANA DESTRO - MAURO PESCE, *Cómo nació el cristianismo joánico*, 28-29.

¹⁶² A. Destro y M. Pesce plantean la ritualidad judía como la referencia primaria de la comunidad joánica, ante la cual el redactor final del Cuarto Evangelio presenta un nuevo tiempo marcado por una nueva ritualidad apoyada en la figura de su líder fundador, Jesús, definido en conexión con los bautistas y samaritanos, distanciado por tanto de las formas de ritualidad institucional, pero cumpliendo con ellas. El rito de inmersión de Jesús en el contexto del Bautista hace posible

Una vez configurado el nuevo sistema religioso, que ya se había separado de los otros grupos judíos cuando el último redactor realizó su trabajo, la adhesión a la comunidad exigía un rito. En ese rito la persona que se incorporaba a la comunidad proclamaba su fe. Esta «confesión de la fe» se puede encontrar en el diálogo de Jesús con algunos personajes a lo largo de la narración evangélica.

Según A. Destro y M. Pesce, en estas narraciones subyace un modelo ritual, cuyo ejemplo sería el diálogo de Jesús con el ciego de nacimiento (9,34-35) y el diálogo con Marta en Betania (11,26-27). En ambos se percibe un escrutinio por parte de Jesús al que el personaje responde con la confesión de la fe joánica que supone un paso más respecto a la confesión de fe protocristiana en Jesús como Mesías e Hijo de Dios¹⁶³.

La importancia de esta hipótesis es que pone de relieve que el texto joánico se legitima y se institucionaliza en un marco ritual que está siempre en primer plano en la narración desde el segundo capítulo hasta el duodécimo. Esta ritualidad está siempre expresada en relación con la ritualidad de otros grupos, lo que cuestiona aspectos rituales del contexto religioso del grupo a la vez que

su presentación pública pero no pertenece a la ritualidad institucional judía. En el círculo samaritano, el diálogo con la mujer samaritana establece el «verdadero culto» sin límites materiales ni geográficos, con referencia clara, según nuestros autores, a los ritos de la comunidad joánica, la adoración en «espíritu y verdad». Cf. ADRIANA DESTRO - MAURO PESCE, *Cómo nació el cristianismo joánico*, 30-39.

¹⁶³ En el caso de la confesión de fe de Marta, la hermana de Lázaro se puede apreciar que Jesús, en medio del diálogo/reproche sobre la muerte de Lázaro, hace una declaración de fe: «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera vivirá; y todo el que vive y cree en mí no morirá jamás» (11,26). Inmediatamente se inicia el escrutinio de la fe de Marta: «¿Crees esto?» (11,26). Y, Marta responde: «Sí, Señor, yo creo que *Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios*, que iba a venir al mundo» (11,27) [λέγει αὐτῷ· ναὶ κύριε, ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος]. Además de la estructura ritual que según nuestros autores subyace al relato como reflejo del rito de iniciación propio de esta comunidad, hay que señalar el paralelismo que esta confesión guarda con la tradición sinóptica. La confesión de fe que el redactor del evangelio recoge en el episodio de Betania es idéntica a la conservada por la tradición sinóptica en el evangelio de Mateo. En el capítulo 16 (16,16) del evangelio mateano encontramos las mismas palabras [ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν· σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ ζῶντος] que en este episodio del Cuarto Evangelio que estamos considerando, con una diferencia significativa, puesto que para la tradición sinóptica estas palabras son la expresión de la fe de Pedro y, por tanto, le otorgan la primacía sobre los Doce, y en el texto joánico esas mismas palabras están en boca de Marta de Betania. Un dato cuando menos curioso que puede ayudar a apoyar la idea de que en esta comunidad se vive un discipulado de iguales que consideraba a las mujeres dignas de la fe en la experiencia de encuentro con Jesús que se sitúa en el periodo de su ejercicio público. Para corroborar los datos relacionados con la hipótesis de que en la narración evangélica subyace un modelo ritual. Cf. ADRIANA DESTRO - MAURO PESCE, *Cómo nació el cristianismo joánico*, 48.

reafirma la propia identidad proyectando la propia ritualidad en la narración de la memoria de Jesús, justificando su herencia y dando luz sobre su origen¹⁶⁴.

Esto nos permite identificar en el texto no solo su origen oral, como veíamos en la primera parte de esta investigación, sino también su finalidad. Una finalidad que no consideramos propia del último redactor del evangelio al que se refieren los autores, sino que está implícita ya en los materiales antiguos recopilados y empleados en las primeras etapas de la memoria comunicativa de la comunidad¹⁶⁵. De esa memoria inicial, transmitida de forma oral primero y puesta por escrito, formaba parte la tradición de la aparición a María Magdalena que esta comunidad conserva engarzada en el relato de pasión.

Otro escenario de ritualidad presente en el Cuarto Evangelio es la estancia cerrada, alejada de los extraños, en la que tiene lugar el rito del lavatorio de los pies. Un rito que supone una inversión de los valores propios de la comensalidad griega y una novedad respecto a la cena judía. Tiene que ver con la acogida, con la iniciación y tiene como protagonista a Jesús en un gesto que, como dicen A. Destro y M. Pesce, está «fuera de lugar», fuera del tiempo, lo que permite dotarlo de un significado nuevo y de una fuerte carga afectiva. Lavar los pies tiene como objetivo «introducir a los discípulos en un nuevo tipo de comunión» a ejemplo del maestro.

Probablemente, afirman estos autores, el redactor de este episodio se apoya en las cenas rituales cristianas y toma el elemento del lavado que en el mundo griego significa la acogida a la casa, el inicio del descanso, para inaugurar el rito de la inclusión en el grupo de discípulos. Y al invertir los roles culturales

¹⁶⁴ Esta hipótesis está tomada de ADRIANA DESTRO - MAURO PESCE, *Cómo nació el cristianismo joánico*, 42-51.

¹⁶⁵ Según la hipótesis de Raymond E. Brown las primeras etapas de composición del Cuarto Evangelio se fundamentan en la memoria de los testigos, una memoria formada por hechos y dichos de Jesús diferenciada de la memoria sinóptica, que fue desarrollándose, según Brown, a lo largo de décadas cada relato o grupo de relatos en un proceso comunitario que este autor asocia con la predicación o la enseñanza. Esta memoria comunicativa tomó forma y fue puesta por escrito para su conservación. Después el primer evangelista ensambló lo que la memoria de la comunidad ya había desarrollado, el vínculo entre signo y discurso, por ejemplo. Es muy interesante destacar que, según este autor ese vínculo anterior a la redacción del evangelio tendría su origen en la incipiente liturgia de la comunidad, donde la narración de un signo pedía una explicación posterior. Solo después, en una tercera etapa posterior, propone Brown, estos materiales con un larga tradición oral y puestos por escrito, serían organizados «para formar un evangelio consecutivo». Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan. XIII-XXI* (Madrid: Cristiandad, 1999), 1018.

está aportando una enseñanza: el Jesús joánico enseña a través de esta inversión que los discípulos son igual de dignos que el maestro y, a la vez denuncia el abuso de los poderosos y presenta un ideal de comportamiento¹⁶⁶.

Llegamos a los capítulos 18 al 20 para alcanzar el culmen de la acción iniciática que propone el redactor de Cuarto Evangelio. En estos capítulos se presenta la exigencia de la iniciación, la respuesta de los discípulos ante el drama público de la cruz, la «hora» de Jesús. Las diferentes escenas y personajes nos dirigen a la «experiencia de la impotencia» ante el acontecimiento salvador que está teniendo lugar en la cruz»¹⁶⁷. La iniciación al discipulado pasa por esa experiencia de impotencia y derrota, por esa falta de comprensión expresada en los primeros versículos del capítulo 20. Ni Pedro ni el discípulo amigo de Jesús ni María Magdalena comprenden, les falta el encuentro con el Resucitado, fase culminante del proceso de iniciación.

Para que ese encuentro con el Resucitado tenga lugar para todos aquellos que no fueron testigos de todo ello, el texto joánico da muestra de una ritualidad propia de esta comunidad dirigida a alcanzar dicho objetivo. Esta experiencia religiosa está en la base del motivo de redacción de este evangelio, como ya hemos señalado, escrito para alcanzar la fe y, por medio de ella, la vida eterna (Jn 20,30-31). Esta experiencia consistiría en hacer propio un relato, tanto a nivel individual como colectivo, cuando este es proclamado o representado en un contexto ritual o ceremonia litúrgica.

En este apartado hemos presentado motivación de este evangelio como la clave hermenéutica desde la que entender su contenido y su novedad respecto de la tradición sinóptica. Y al hacerlo nos damos cuenta de que no solo todo gira en torno a ello sino que toda la tradición heredada se pone al servicio del objetivo dando muestras de una comunidad de discípulos, hombres y mujeres, que viven su pertenencia en igualdad. Todo está puesto al servicio de transmitir la importancia del encuentro liberador con el Señor y, a la vez, hacerlo posible para

¹⁶⁶ Para detalles sobre este rito de inclusión, cf. ADRIANA DESTRO - MAURO PESCE, *Cómo nació el cristianismo joánico*, 71-102.

¹⁶⁷ La «hora» es el momento en el que la salvación se introduce en el mundo. Esta salvación anunciada a lo largo del evangelio supone la derrota de los poderes del mundo (12,31; 14,30; 16,11).

los que se incorporan. En el siguiente apartado trataremos de entender cómo era posible articular esta experiencia personal y comunitaria.

2.1.2. La experiencia religiosa en la comunidad joánica

Ahora, de la mano de la tesis defendida por Tomás García Huidobro, trataremos de entender el motivo de la transmisión del contenido del texto y, sobre todo, en lo que tiene que ver con nuestro relato (Jn 20,1.11-18), el valor significativo de su protagonista, que no solo está ahí de forma circunstancial, sino que será vehículo autorizado para la experiencia espiritual de los futuros discípulos.

«La experiencia religiosa que deriva de la proclamación o representación litúrgica del Cuarto Evangelio se presenta como medio para que el sujeto y la audiencia puedan sufrir una transformación después de un periodo de tiempo de iniciación o profundización sobre la identidad de Jesús»¹⁶⁸.

Esta experiencia está marcada con el objetivo de la fe, como ya hemos señalado, motivo principal del cuarto evangelio y que no tiene que ver con aceptación de las verdades de la fe, sino con la relación personal con Jesús en la que el creyente vive y que, según T. García, resulta de la experiencia religiosa provocada por la proclamación litúrgica del texto.

Sandra Schneiders plantea la lectura repetida del texto como modo de transformación personal y comunitaria, porque la relectura siempre posiciona al lector en una relación nueva con el texto que parte de la lectura anterior¹⁶⁹. Pero no se trata de lectura, no se da esa experiencia de lectura en una sociedad que apenas sabe leer. Lo que se da es la escucha de la lectura proclamada, o la escenificación del relato en una participación ritual.

Las comunidades de los orígenes cristianos se desarrollan en un contexto de oralidad secundaria del que ya hemos hablado, y en ese contexto la participación de los saberes del grupo es la memoria representada y su vehículo la representación litúrgica.

Según T. García, se puede sostener con el estudio del texto joánico con un alto grado de fiabilidad que la proclamación litúrgica del texto era utilizada como provocadora de una experiencia religiosa en un contexto catequético

¹⁶⁸ Cita textual de TOMÁS GARCÍA, *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto evangelio*, 146.

¹⁶⁹ Cf. SANDRA M. SCHNEIDERS, *Written that You May Believe*, 12.

probablemente¹⁷⁰. El núcleo de esta experiencia sería la participación afectiva de la audiencia, la fuerza transformadora del lenguaje, la interacción con el relato, sus personajes y los valores que representa. Se genera un espacio de interacción afectiva que provoca identificaciones o rechazos que empujan al compromiso. La puesta en escena del relato (*performance*)¹⁷¹ genera un

¹⁷⁰ Para entender la manera en que la proclamación litúrgica del evangelio podía ser usada para provocar una experiencia religiosa T. García estudia algunos elementos de la pragmática lingüística, la práctica social de la antigüedad de proclamar o representar textos en relación con una sociedad de oralidad secundaria, y, además, el Cuarto Evangelio a través del análisis narrativo que le permite captar los elementos dramáticos presentes en este evangelio. De la pragmática lingüística T. García destaca el papel que el lenguaje juega en el texto evangélico como acción que modifica la realidad en la que se produce, lo que se conoce como performatividad del lenguaje. Las palabras son acciones que configuran e interpretan todo lo que constituye al ser humano y que se expresa en el arte, en la religión, en el aprendizaje, etc. Y propone ejemplos en los que el lenguaje es el medio en el que la fe se proclama y al pronunciarse compromete con la verdad que expresa y esa confesión de fe contiene una fuerza ilocucionaria asertiva capaz de inducir a la acción, porque activa sentimientos de adhesión con la verdad proclamada, más potente si está respaldada por el testimonio de los que han visto y oído (Jn 3,11). El estudio de la proclamación o representación de los textos en la antigüedad le lleva a comprender que la forma de conocer y comunicar en esta cultura es la transmisión oral. Era importante la pronunciación y el tono de las palabras, la postura y los gestos de la persona que proclamaba en un contacto cercano con la audiencia. De modo que las obras se ponen por escrito para ser proclamadas en fiestas, cenas, gimnasios, en plazas y foros, en sinagogas y templos. Este carácter oral se puede evidenciar en los textos cristianos por la abundancia de recursos propios de la oralidad como las aliteraciones, las equivalencias por aposición, los proverbios, antítesis, sinónimos, etc. Este carácter oral está presente en los dichos de Jesús conservados en las distintas tradiciones y en las narraciones sencillas de situaciones concretas, de pocos personajes y que centran la atención en el diálogo. Estas narraciones invitaban a la audiencia a identificarse con los personajes, con el tema, a sentir que Jesús les hablaba directamente. Estas huellas de oralidad están presentes en todo el Nuevo Testamento y muestran su origen. Ahora bien, se ponen por escrito para su conservación, el texto escrito aparece para consolidar la memoria del grupo como ya hemos visto en la parte introductoria. Aunque el texto seguirá siendo proclamado, el análisis narrativo del texto joánico muestra, según T. García, al narrador como mediador entre la audiencia y el texto. Este narrador es el testigo de los hechos que narra, conoce la interioridad de los personajes incluido Jesús y el propio creyente. Este narrador es de una generación posterior a los hechos narrados, un personaje más del Cuarto Evangelio que forma parte de la historia que transmite. El relato joánico se constituye como una biografía dramatizada en la que los personajes juegan un papel fundamental en la relación entre el texto y la audiencia. Jesús es el protagonista que acapara todo el tiempo narrativo, los demás personajes ilustran las distintas actitudes con el protagonista, de modo que permiten la identificación con la audiencia. También la memoria juega un papel importante, hay una indicación explícita a la memoria del grupo (2,22; 12,16), esta memoria contiene la comprensión de las Escrituras para los que recuerdan las palabras y las acciones de Jesús, guiados por el Espíritu y estimulados por el testimonio de los discípulos. Se trata de una memoria selectiva (20,30-31) y con una finalidad, identificar quién es verdaderamente el protagonista del relato. En la representación litúrgica del texto la audiencia sufre una transformación que implica la fe y que tiene lugar por identificación con el contenido del relato, la recitación de una confesión de fe o el cántico de un himno. Una transformación progresiva mediada por la participación periódica en el ritual. Cf. TOMÁS GARCÍA, *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto evangelio*, 143-181. Para los rastros de oralidad, cf. HOLLY E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 19-74.

¹⁷¹ Cf. TOM THATCHER, «John's Memory Theatre: A Study of Composition in Tradition», en *The Fourth Gospel in First Century Media Culture*, ed. por A. LE DONNE – T. THATCHER (Edinburgh: T&T Clark, 2013³), 73-91.

ambiente especial en el que audiencia y actores entran en un mundo espiritual que los transforma progresivamente hasta la aceptación de la revelación de Jesús, dice este autor. El espacio imaginado apropiado para esta experiencia sería la comunidad reunida en una asamblea litúrgica, siguiendo un procedimiento establecido que se repetiría cada cierto tiempo. Este contexto bien podría ser la celebración eucaristía, dice T. García.

Así entendido, el Cuarto Evangelio podría leerse como un proceso de iniciación que pretende la transformación del oyente o asistente a la asamblea comunitaria. El punto culminante sería la representación de la «hora» momento en el que Jesús se revela completa y definitivamente, ese momento es accesible solo para quienes creen en Jesús y esa fe ha ido naciendo en la identificación con el relato, sus protagonistas y sus valores. La transformación supone el acceso a la vida eterna (3,16), la salvación (3,18), llegar a ser discípulo (13,35), convirtiéndose en hijos de Dios (14,18).

La experiencia religiosa derivada de la representación litúrgica de los textos es siempre nueva. Su repetición periódica provoca una profundización, una comprensión nueva cada vez más profunda, que permite ir comprendiendo la revelación de Dios en Jesús a través del Espíritu, la naturaleza y los valores del grupo y su memoria sobre Jesús. Todo ello supone un dinamismo constante que compromete la vida de cada miembro de la comunidad¹⁷².

Para la comunidad joánica Dios es accesible por medio de Jesús y esta cercanía de la experiencia de Dios está abierta a toda la comunidad a través del lenguaje performativo que tiene la fuerza de modificar el mundo de la audiencia¹⁷³. De alguna manera esta comunidad experimenta que Dios ha irrumpido en la historia haciéndola protagonista de ella, dato expresado a lo largo del texto joánico¹⁷⁴. Lo que permite a T. García sostener que la estructura de estas comunidades no era de tipo jerárquico, donde solo los elegidos disponían

¹⁷² TOMÁS GARCÍA, *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto evangelio*, 277- 280.

¹⁷³ La audiencia se siente formando parte del nuevo templo (14,2-3), experimenta la presencia del Espíritu (14,26; 15,26), se sienten guiados por el Espíritu hacia la verdad de Jesús (16,7-10.12), se vive en comunión con el Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu (14.10.11.20.23; 15,4-10; 17,24). *Ib.*, 286.

¹⁷⁴ Imágenes propias de esta experiencia serían la del nuevo templo (14,2-3), ser hijos de Dios (1,12), alcanzar la vida eterna (11,25-26), el establecimiento de relaciones de amor (13,34-35), permanecer unidos entre ellos y con el Padre a través de Jesús por medio del Espíritu (14.10.11.20.23; 15,4-10; 17,24). *Ib.*, 286.

de la posibilidad de la experiencia religiosa. Esto puede explicar la presencia de las mujeres testigos, compañeras e interlocutoras de Jesús¹⁷⁵.

Esta experiencia transparente, también, una cosmología expresada siempre en relación con la historia de Jesús de la que la comunidad hace memoria en cada proclamación. La comunidad expresa el origen divino de Jesús a la vez que insiste en su realidad encarnada, en su dimensión histórica vinculada profundamente con la comunidad¹⁷⁶. Así la realidad cobra un valor importante al ser considerada como «el lugar y el tiempo en los que la vida eterna y el juicio comienzan a acontecer»¹⁷⁷.

La hipótesis de T. García nos aporta el escenario de la memoria de la comunidad joánica. No solo como espacio litúrgico sino también como espacio teológico. De modo que podemos imaginar el cómo y el para qué de cada relato que constituye la memoria joánica. Y aunque, como hemos visto, esta memoria tiene como protagonista a Jesús de Nazaret a través de quien la comunidad conoce una nueva realidad de Dios, los distintos relatos que la constituyen con sus personajes adquieren, desde esta hipótesis, un valor distinto.

3. Conclusiones del capítulo tercero

En este capítulo hemos querido poner el acento en el contexto espiritual de relato de la cristofanía a María Magdalena, el estuche en el que se ha conservado la memoria de la experiencia de esta discípula para entender cuál era su papel o importancia en la memoria colectiva de la comunidad joánica.

Nos ha parecido que la intención del evangelio conservada en los últimos versículos de su primera versión (Jn 20,30-31), la fe de los que no han visto, podía ser el contexto teológico y el motivo estructurador de la memoria que en él se conserva.

¹⁷⁵ Cf. CARMEN BERNABÉ, «¿Mujeres teólogas en la comunidad joánica?», *Reseña bíblica* 24 (1999), 43-52.

¹⁷⁶ En el Cuarto Evangelio Jesús no es un ser celestial que saca de la realidad o deambula por ella. Sino que se recuerda a Jesús como un ser humano, se le presenta desde una gran fuerza afectiva. Ejemplo de ello son los pasajes del celo por el templo (2,17) o el amor que profesaba a sus amigos (11,3.5.36). El Jesús joánico es un ser humano que se conmueve (11,33.38) que se alegra de la fe de sus discípulos (11,15) que ama hasta la entrega a los suyos (13).

¹⁷⁷ TOMÁS GARCÍA, *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto evangelio*, 292-293.

Así se evidencia claramente que la intención de todo el evangelio no es otra que recoger aquellos relatos de la tradición comunitaria que hayan sido determinantes para provocar la experiencia de fe de todas aquellas personas que los escuchaban. El evangelista que recopila la memoria de esta comunidad lo hace con la intención de conservar el tesoro de la experiencia de Dios tan fundamental para esta comunidad.

Esto ha dado sentido al modo en que los relatos se muestran diversos respecto de la tradición sinóptica y nos ha ayudado a aproximarnos a los modos en los que se vive la experiencia de fe en esta comunidad.

Hemos visto que en esta comunidad la fe consiste en una experiencia de encuentro con el Resucitado que se va propiciando en el relato de forma gradual. Se produciría entonces una reinterpretación de las tradiciones judías y cristianas para alcanzar una autonomía de la fe cristiana desde Cristo como eje de todo.

El contexto de estas experiencias de fe propiciadas en esta comunidad solo puede entenderse desde una clave de ritualidad que va siendo presentada en varios escenarios a lo largo del evangelio y que alcanza su culmen en los últimos capítulos, del 18 al 20, donde se expresa la exigencia de la iniciación que tiene como eje la «hora» y la experiencia de impotencia que despertó en quienes la protagonizaron y que debe despertar en los que se acercan a la fe.

El texto joánico, que se legitima y se institucionaliza, en un marco ritual presenta una finalidad que procede de la oralidad primera. Así, el texto de la cristofanía a María Magdalena aparece legitimado no por el autor del evangelio sino por la memoria colectiva que en contexto de ritualidad que lo propone como escenificación de la experiencia creyente de encuentro con el Resucitado que es imprescindible para la fe según esta comunidad. Y en el contexto de la experiencia de la fe brilla con toda su autoridad.

Hemos visto que la puesta en escena del relato generaría un ambiente especial en el que audiencia y actores entrarían en espacio espiritual que los transforma en el espacio de una comunidad reunida en asamblea litúrgica. Este sería el contexto teológico y sociológico en el que podemos contemplar la autoridad de la primera testigo, María Magdalena.

A continuación, vamos a analizar el relato que el Cuarto Evangelio conserva sobre la experiencia de resurrección de la que fue protagonista María Magdalena. Nuestra intención será para apoyar la hipótesis de que su memoria se une a la de Jesús en un relato dramático que tendrá como finalidad primera el kerigma de la resurrección pero que, secundariamente, da a María Magdalena la credibilidad de ser la primera testigo¹⁷⁸.

Trataremos de acercarnos en la medida de lo posible a la tradición primitiva que subyace en él, así como la evolución del propio relato en las distintas etapas de redacción tanto de las tradiciones primeras como del Cuarto Evangelio¹⁷⁹. Esto nos permitirá comprender la dialéctica contenida en esta memoria protagonizada por una mujer. La memoria de un testimonio femenino en el núcleo del kerigma y, a la vez, su reordenación dentro del contexto social de la propia comunidad. También nos ayudará a conocer algunos aspectos de la comunidad del Cuarto Evangelio y su relación con las comunidades de la tradición sinóptica. Todo ello a lo largo del periodo de redacción del evangelio.

Este escenario nos permite una aproximación novedosa a la figura de María Magdalena a la vez que incorpora nuevos elementos de comprensión de esta tradición y de su trascendencia en la comunidad del Cuarto Evangelio. La hipótesis del uso litúrgico de los textos y el marco hermenéutico de la memoria colectiva nos ayudarán a entender el papel de la tradición de María Magdalena dentro del relato joánico. Comprender el proceso de gestación del texto, los contextos que fueron dando lugar al proceso de transformación nos invita a

¹⁷⁸ Como ya hemos comentado en la parte introductoria de esta investigación el Cuarto Evangelio puso por escrito progresivamente en un contexto de memoria colectiva de una comunidad que mira al pasado y selecciona hechos significativos de la memoria de Jesús en función de su presente y con vistas a un objetivo, la fe de cada uno de los miembros de la comunidad. Este trabajo de relectura/memoria que Carmen Bernabé nos propone en su trabajo sobre las comunidades joánicas (Cf. CARMEN BERNABÉ UBIETA. «Las comunidades joánicas: un largo recorrido de dos generaciones», 293-340.) queda complementado con la hipótesis de Tomás García Huidobro de que la intención última del texto joánico es la experiencia religiosa provocada por la proclamación litúrgica del relato. Cf. TOMÁS GARCÍA, *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto evangelio*.

¹⁷⁹ Carmen Bernabé se apoya en la hipótesis de la memoria /relectura de la comunidad joánica para explicar los resultados del análisis histórico crítico que apunta a una historia redaccional compleja y en fases sucesivas: una fase inicial de oralidad secundaria que concluye con la redacción de un evangelio inicial alrededor del año 80 d. C. y que recoge la memoria básica de esta comunidad; una fase de profundización teológica que a nivel textual supone la incorporación de los discursos de Jesús acompañando a los signos y que se dataría alrededor del año 90 – 100 d. C.; una fase de crisis comunitaria reflejada en las cartas datada entre el año 100 – 110 d. C.; y una relectura que incorpora nuevos desarrollos más allá de esta fecha. Cf. CARMEN BERNABÉ UBIETA. «Las comunidades joánicas: un largo recorrido de dos generaciones», 293-340.

apreciar la importancia comunitaria de la memoria de su protagonista en el episodio más significativo de la fe de la comunidad tal y cómo abordaremos en el próximo capítulo.

CAPÍTULO 4

LA «MEMORIA CULTURAL»¹⁸⁰ DE MARÍA MAGDALENA EN JN 20,1-18

Para poder comprender la memoria joánica de María Magdalena y su importancia en la comunidad joánica debemos acercarnos al testimonio escrito que la conserva, el capítulo 20 del Cuarto Evangelio. Para ello primero situaremos la memoria de María Magdalena en el conjunto de la tradición evangélica (apartado 1) y perfilaremos las características distintivas de la memoria joánica de esta discípula respecto de la memoria sinóptica (apartado 2).

¹⁸⁰ La «memoria cultural», como hemos abordado en la primera parte, es una matización de J. y A. Assmann a la teoría de Halbwachs. En nuestro caso el evangelio es «memoria cultural» porque toma la «memoria comunicativa» y la organiza según los elementos culturales y religiosos de la comunidad. Estos últimos pueden ser de su contexto religioso judío o propios como hemos visto en el capítulo anterior. Cf. JAN ASSMANN, *Religión y memoria cultural* y MAURICE HALBWACHS, *La memoria colectiva*.

1. La tradición de María Magdalena en los textos canónicos

El recuerdo del testimonio de fe de María Magdalena debe ser enmarcado en el conjunto de testimonios relacionados con la fe y la experiencia de discipulado de las mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea a Jerusalén (Lc 8,1-3), un recuerdo que se conserva en la memoria de las comunidades en el contexto de los acontecimientos de Jerusalén¹⁸¹.

La lectura de los evangelios canónicos nos muestra a las mujeres que experimentaron la sanación por medio de Jesús (Lc 8,1-3), le acompañaron desde Galilea hasta Jerusalén, presenciando los momentos finales de la vida de Jesús y perseverando a pesar de lo desconcertante de una muerte cruel y humillante que sufrió su maestro, una perseverancia que las llevó a la tumba, donde todas experimentaron su presencia resucitada. Y entre ellas destaca de manera significativa María la Magdalena.

La sinopsis de los textos pone en evidencia la importancia del testimonio de estas mujeres, un recuerdo importante e imprescindible para dar razón de la resurrección. Ellas formarían parte de ese grupo de primeros testigos de la vida muerte y resurrección de Jesús, los *maiores* o fundadores, los que pasan el testigo a los siguientes. La unanimidad de experiencias recogidas en los evangelios canónicos apoya la hipótesis de relatos muy antiguos con rasgos de tradición oral. En los textos canónicos la autoridad que depende de la relación con Jesús y de su experiencia pascual es concedida a María Magdalena en Marcos, Mateo y Juan, no así en Pablo y Lucas que se la conceden a Pedro y a los Doce¹⁸².

En el cuadro sinóptico siguiente se recogen los tres escenarios principales en los que los textos canónicos sitúan a las discípulas de Jesús, reconocidas por sus nombres y entre ellas el nombre de María Magdalena en primer lugar, que son los pies de la cruz, el entierro y la tumba¹⁸³:

¹⁸¹ Mt 27,56; 27,61; 28,1-8; 28,9-11; Mc 15,40;15,47;16,1-8;16,9-11; Lc 8,1-3; 23,49; 23,55; 24,1-10; 24,22.24; Jn 19,25;19,26-27; 20,1.11-18.

¹⁸² Cf. CARMEN BERNABÉ, «María Magdalena: La autoridad de la testigo enviada» en *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, ed. por C. BERNABÉ (Estella: Verbo Divino, 2007), 19-48.

¹⁸³ Cf. CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena*, 175-203.

Testigos	En la cruz	En el entierro	Visita a la tumba
Marcos	15,40: <i>María Magdalena</i> María la madre de Santiago el menor y de Joset Salomé	15,47: <i>María Magdalena</i> María la de Joset	16,1-8: <i>María Magdalena</i> María la madre de Santiago Salomé
Mateo	27,55: <i>María Magdalena</i> María la madre de Santiago y José La madre de los Zebedeo	27,61: <i>María Magdalena</i> La otra María	28: <i>María Magdalena</i> La otra María
Lucas	23,49: ...las mujeres que le habían seguido desde Galilea. 8, 2-3: <i>María la llamada Magdalena</i> , Juana, Susana y otras muchas.	23,55: ... las mujeres que le habían seguido desde Galilea 8, 2-3: <i>María la llamada Magdalena</i> , Juana, Susana y otras muchas.	24: <i>María Magdalena</i> María la madre de Santiago Juana Otras
Juan	19, 25: ...su madre, la hermana de su madre, mujer de Cleofás y <i>María Magdalena</i> .	19, 38-39: José de Arimatea y Nicodemo. (Jn 20,1: <i>María Magdalena</i>)	20: <i>María Magdalena</i> v.2: «no sabemos» (οἴδαμεν) implica un grupo de mujeres.

La presencia de María Magdalena en las escenas del Relato de Pasión (RP) es una realidad que se hace evidente en este cuadro. Sola o acompañada todos los evangelios la sitúan en los escenarios de la muerte, la sepultura y la resurrección¹⁸⁴. La coincidencia en los datos que muestra el cuadro nos permite suponer que existía una tradición de las mujeres discípulas de Jesús como

¹⁸⁴ El evangelio joánico no presenta a María Magdalena como testigo del entierro de Jesús (Jn 19,38-42). Pero sí la sitúa en el lugar de la tumba inmediatamente después (Jn 20,1), lo que hace suponer que la tradición usada por el evangelista sí la situaba como testigo del entierro, pero la intención teológica del autor del evangelio que recogió la tradición la excluye. Los personajes del relato adquieren una cualidad simbólica como la nueva familia de Jesús, el grupo de los que creen, reflejando una situación comunitaria muy posterior a los hechos narrados. En cualquier caso, dice Carmen Bernabé, «la memoria comunicativa ha sido transformada según el plan literario-teológico del Cuarto Evangelio». Cf. CARMEN BERNABÉ, *Qué se sabe de... María Magdalena* (Estella: Verbo Divino, 2020), 76-77.

testigos de sus últimos días en Jerusalén que tiene su continuidad en la tradición de la visita a la tumba y los relatos de aparición. De modo que los relatos de aparición tienen su origen en los relatos de la tumba vacía como «paradigma o ilustración del kerigma»¹⁸⁵.

En todos los relatos observamos la presencia de María Magdalena como personaje estable y nombrado en primer lugar en una serie de listas. Listas de mujeres que son recordadas en la memoria comunicativa de las comunidades las pone en relación directa con los acontecimientos de la Pasión, con el escenario de la tumba y con las apariciones del Resucitado¹⁸⁶.

Se trata de la memoria de la comunidad que ha conservado esos nombres, listas que reflejan un orden que, a su vez, indica distintos grados de importancia. Las listas varían de unos textos a otros, pero María Magdalena permanece en ellas de forma estable como la primera, reflejo de la importancia que tenía para ese grupo de mujeres y para las comunidades que recuerda.

Una vez establecida la memoria de María Magdalena que comparten los textos canónicos pasamos a especificar las peculiaridades de esta memoria en el Cuarto Evangelio en el siguiente apartado de este capítulo.

2. La tradición de María Magdalena en el Cuarto Evangelio

La memoria joánica de María Magdalena se localiza en el capítulo 20. Este capítulo del texto joánico presenta la tradición pascual de las apariciones del Resucitado. La característica particular de estas narraciones joánicas es que se alejan mucho de las escenas de parusía que dibujan Mateo (Mt 28,16-20) y Lucas (Lc 24,50; Hch 1) en las que la presencia majestuosa de Cristo resucitado

¹⁸⁵ Cf. JOHN E. ALSUP, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1975), 24.

¹⁸⁶ Las listas de nombres tienen relación con la memoria comunitaria. Hacer memoria implica siempre hacer una selección de recuerdos, en esa selección va implícita la interpretación de estos. Como ya dijimos en la primera parte de la tesis, los grupos recuerdan en busca de respuestas sobre su propia identidad ante situaciones que significan un desafío. Los primeros grupos seguidores de Jesús, tras los acontecimientos de Jerusalén hicieron memoria para comprender (la figura de Jesús, el significado de su muerte, etc.) y para afrontar el futuro. Este ejercicio de identidad, apoyado en el recuerdo, es constante a lo largo del tiempo, y va destacando los aspectos nucleares de la memoria. Recordar los nombres de las mujeres que formaron el grupo de los testigos de la Pasión y de la Resurrección, con María Magdalena al frente del grupo, es un ejercicio de al menos dos generaciones, la de los testigos oculares (30-70) y la que releó la memoria tras la I Guerra judía (70-110). Lo que nos vuelve a colocar ante la importancia indudable de su testimonio. Cf. CARMEN BERNABÉ, *Qué se sabe de... María Magdalena*, 65-74.

culmina con la misión, y donde la aparición apenas es un esbozo (Mateo) o no se tomó en serio (Lucas). En cambio, Juan nos invita a presenciar unas «experiencias de aparición» muy humanas. La historia del encuentro entre Jesús resucitado y María, el encuentro del Resucitado con los discípulos, la duda de Tomás, la pesca de Pedro (Jn 21) nos evocan cercanía y encuentro, en línea con el objetivo de este evangelio que hemos analizado en el capítulo anterior.

¿Cómo es posible que el «evangelio espiritual» que nos ha ido revelando la naturaleza divina de Jesús, ahora nos presente un Resucitado casi humano, que incluso puede ser tocado? ¿Por qué el evangelista no nos presenta toda la gloria del Hijo en el momento en que la «hora» se ha cumplido? Según Charles H. Dodd, la respuesta está en la doctrina joánica según la cual Cristo es glorificado y exaltado en la cruz.

En el texto joánico no hay exaltación gloriosa de Jesús, hay autodonación como expresión absoluta del ἀγάπη divino, su gloria con el Padre desde antes de la creación del mundo. Esto está velado a los ojos humanos por la sombra de la cruz, solo los que entiendan que la muerte en la cruz de un hombre justo es en realidad un acontecimiento espiritual (Jn 6,52: «cuando veáis a este Hombre subir a donde estaba antes») verán su gloria. Esos son los que han bebido del «agua viva» (Jn 4,14), quienes coman su carne y beban su sangre (Jn 6,56). Son aquellos y aquellas que han escuchado sus enseñanzas.

Desde esta perspectiva la resurrección no es la reafirmación de la gloria de Cristo, sino la renovación de la relación personal de Jesús en su verdadera naturaleza con sus discípulos, hombres y mujeres, tal y como se había señalado en el discurso de despedida (Jn 14,18-19.23.28; Jn 16,16-22). Por eso este evangelio nos presenta encuentros, no majestuosas apariciones: la situación de angustia y duda que nos presentan los primeros versículos de este capítulo 20 (1-11), el encuentro entre el Maestro y su discípula (11-18), el encuentro con la comunidad de seguidores (19-22), la duda de Tomás (24-29). Son el testimonio de los que han visto, que culmina con la fundamental bienaventuranza, para los que crean sin ver (Jn 20,29)¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Cf. CHARLES H. DODD, Interpretación del cuarto evangelio (Madrid: Cristiandad, 1978), 423-442.

Así, a diferencia de la tradición sinóptica, en el evangelio joánico las apariciones del resucitado no van acompañadas de los símbolos apocalípticos de la gloria de Dios. El cuerpo del capítulo 20 dedicado a las apariciones del Resucitado lo configuran los «encuentros». Jesús resucitado sale al encuentro de la Magdalena (Jn 20,11-18) que llora desconsolada ante su tumba. La presencia angélica evita que podamos entender este encuentro como algo meramente humano, cuando todo lo demás, los personajes, el escenario y, sobre todo, el diálogo, invitan a ello. María ha sido elegida misteriosamente como la protagonista de esta historia, para testimoniar la experiencia personal que supone la fe, y el desafío que supone su reconocimiento como Señor.

Jesús, además, se reúne con todos sus discípulos (Jn 20,19-22), hombres y mujeres que, a pesar del miedo, saben reconocerle porque ya han recibido el testimonio de María Magdalena (Jn 20,18). Y les concede el don del Espíritu, que les ayudará a continuar su misión, a entender lo que han visto y oído de Él, tal y cómo les había prometido (Jn 16,6-15). Por último, la historia de la duda de Tomás vuelve a expresar la humanidad de estas narraciones (Jn 20,24-29). Tomás toca a Jesús a petición de este, para que pueda creer, un gesto de lo más cercano, como dos amigos que en desacuerdo se encuentran¹⁸⁸.

Otra vez, corporalidad y cercanía, para hablar de la nueva relación con Dios que su Hijo, Cristo Jesús, ha venido a establecer (Jn 4,21-24), en espíritu y de verdad. El Señor cerrará este capítulo con la única bienaventuranza de este evangelio: «dichosos los que crean sin haber visto» (Jn 20,29), un guiño a la audiencia que recibe este testimonio.

¹⁸⁸ En este capítulo el evangelista nos está presentando los acontecimientos que hicieron posible que aquellos que siendo testigos de la muerte en la cruz y dejaron de entender lo que habían visto y oído de boca de Jesús, ahora puedan transmitir su fe a los que no han visto ni oído. Los primeros versículos (Jn 20,1-11) describen la experiencia de desconcierto, increencia, abandono y duda que vivieron los seguidores de Jesús tras su muerte. María Magdalena, que cree que todo ha terminado, visita la tumba para descubrirla vacía, como miembro de la comunidad de discípulos, corre a dar la noticia. Dos testigos, Pedro y el «otro discípulo», comprueban la noticia. El discurso de despedida ya nos ha preparado para contemplar este cumplimiento de las promesas («...vosotros me veréis...», Jn 14,19). Jesús, ahora resucitado, vuelve para que los suyos recobren la fe en lo que han visto y oído. Porque Jesús ha vencido al mundo (Jn 16,33) ellos recibirán la paz, el encuentro con Él transformará el llanto en alegría (Jn 16,22), la incertidumbre en certeza (Jn 16,25) ya no necesitarán parábolas (Jn 16, 29), ya será posible una nueva relación directa con el Padre a través de Jesús (Jn 16,26). Aquella en la que se funda la «nueva alianza» que habían prometido los profetas según la Escritura.

Después de haber analizado el contexto teológico en el que el Cuarto Evangelio sitúa la tradición de María Magdalena, descubriremos los recursos literarios que la tradición evangélica emplea para el propósito de la conservación y transmisión de la fe a las siguientes generaciones. Un apartado que desarrollaremos en dos partes: la primera será el análisis de los relatos de aparición como expresión narrativa de la experiencia de fe en la tradición canónica, y la segunda, el análisis de esos relatos en el Evangelio Joánico.

2.1. *Los relatos de aparición, expresión narrativa del kerigma*

Los relatos de aparición fueron expresión narrativa de la fe pascual, añadidos muy pronto al relato cronológico de los últimos momentos de la vida de Jesús, vinieron a completar el trinomio de fe que ya se predicaba que Jesús el Mesías: murió, fue sepultado y resucitó (1 Cor 15,3-4).

La tradición de la tumba vacía sería una tradición independiente de las tradiciones de apariciones y de la que transmitían la muerte y en entierro de Jesús. Esta tradición servía para proclamar la resurrección con la estructura de 1 Cor 15 y tendría la función de proclamar la resurrección en un relato más antiguo de la pasión al presentar gráficamente el mensaje de la resurrección¹⁸⁹.

John E. Alsup afirma la existencia de dos tradiciones de la tumba vacía: la tradición sinóptica de Marcos (Mc 16,1-8) usada después por Mateo (Mt 28,1-8) y Lucas (Lc 24,1-12), y la tradición joánica (Jn 20,1-13). Para Marcos (Mc 16,1-8) la tradición de la tumba vacía fue el final de su evangelio, una tradición que no generó y que se había unido al Relato de Pasión con el que circulaba de manera independiente¹⁹⁰. Así, el Relato de Pasión, presente en todas las tradiciones, fue enriquecido con los detalles de las primeras manifestaciones de resurrección.

Conviene señalar que junto con esta tradición narrativa de la fe pascual se sitúa otra más antigua recogida en las cartas paulinas y en los discursos del

¹⁸⁹ Cf. JOACHIM GNILKA, *Evangelio según san Marcos*. Vol. II (Salamanca: Sígueme, 1986), 397-398.

¹⁹⁰ Marcos estaba familiarizado con la tradición de las apariciones, pero deliberadamente evitó hacer un uso narrativo de ella, la presupone en el v.7 dando por supuesto el conocimiento de la fórmula kerigmática (1Cor 15,3-5) por parte del lector, como ocurre con el tema del escándalo y la llamada a los discípulos que también están presupuestos en Marcos. Para este evangelio el relato de la tumba vacía es una declaración del mensaje pascual y lo consideró apropiado para concluir su evangelio. Cf. JOHN E. ALSUP, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition*, 90-94.

libro de los Hechos¹⁹¹. Una tradición de tipo kerigmático que recoge fórmulas de resurrección y sumarios de pasión que reflejan la actividad misionera de estos primeros testigos de la fe pascual. Estas fórmulas se desmarcan de la tradición narrativa no coincidiendo con ella en la atribución del protagonismo a estos acontecimientos.

La tradición narrativa por su parte engloba un conjunto de relatos (*stories*) de apariciones que podemos encontrar en todos los evangelios. En Mt, el relato de la custodia del sepulcro (Mt 27,62-66) hace del suceso de la pascua una acusación contra el judaísmo y la apertura a la misión entre los paganos (Mt 28,18-20). En Mc, la epifanía del ángel (Mc 16,1-8) que concluye la serie de tres epifanías que recorre este evangelio, todas ellas relacionadas con el misterio, se cierra con la paradoja del silencio de las mujeres. Sigue un sumario de apariciones individuales o colectivas que concluyen con el envío y la confirmación de la fe con las señales/signos (Mc 16,9-20). En Lucas, las apariciones se localizan en Jerusalén concentradas en cuarenta días, en todas es el propio Jesús resucitado quien interpreta los acontecimientos pascales desde la figura del Mesías. En Juan, las apariciones se sitúan en Jerusalén y Galilea, en los dos capítulos finales de este evangelio, Jn 20 y Jn 21.

Estos relatos presentan claras similitudes de estructura y contenido que permite englobarlos en un género literario que John E. Alsup ha llamado *The Appearance Story Gattung* (género o relato de aparición). Todos ellos son escenificaciones del dato antiguo de la experiencia pascual que significó la «revelación» desde la fe, de la persona y obra de Jesús de Nazaret como el Señor «exaltado».

Pero cuál fue contexto en el que estas tradiciones encontraron su sentido y su razón de ser, para responder a esta cuestión abordaremos el análisis del *sitz im leben* de estas tradiciones que nos permitirá entender cómo la función de la tradición permitirá la modificación de esta, como veremos en el siguiente subapartado.

¹⁹¹ 1Cor 15,3-7; Hch 2,23-24; 4,10; 5,30-31; 10,39-40.

2.1.1. El *sitz im leben* de las tradiciones postpascuales

Al mismo tiempo que estas historias circulaban se producía la predicación y el anuncio de la resurrección, surgiría así la tradición de las «fórmulas de fe», fáciles de recordar. Primero fórmulas de dos miembros (murió y resucitó, Hch 4,10; 5,30-31; 10,39-40) que después se irían ampliando hasta cuatro miembros (murió, fue sepultado, resucitó y se apareció, 1 Cor 15,3-5a). La primera carta a los Corintios ofrece un testimonio temprano pero diverso respecto a las narraciones evangélicas. Se trata de una fórmula prepaulina formada por la combinación dos relatos sobre apariciones, sin orden cronológico, en la que Pablo se incluye a sí mismo.

Estas dos tradiciones muestran variaciones semánticas que apoyan la diversidad de su origen. La fórmula antigua de «se apareció a» (ὤφθη con dativo)¹⁹² que expresa la manifestación de un ser celeste, y su variante con el pretérito perfecto de indicativo de ὀράω¹⁹³. Lo que sostiene la hipótesis de la existencia de dos tipos de tradiciones en el conjunto del Nuevo Testamento: la tradición de las fórmulas subyacente en las cartas paulinas, los discursos del libro de los Hechos de los apóstoles y los «sumarios de pasión» que usa la expresión ὤφθη con dativo, y una tradición narrativa, posterior, que enfatiza el testimonio del protagonista de la experiencia que usa el pretérito perfecto de indicativo de ὀράω¹⁹⁴. Los relatos de aparición del capítulo 20 Juan pertenecen a este segundo grupo de textos.

Gerd Theissen apoya con datos lingüísticos el origen prepaulino de esta relación de apariciones y la sitúa cronológicamente antes del concilio de los apóstoles (46/48), y por supuesto, antes de la fundación de la comunidad de Corinto (49/50). Percibe en ella una cierta rivalidad entre Pedro y Santiago que reclamarían el protagonismo de la primera aparición. La entiende como interpretación de la Escritura y un intento por demostrar la resurrección. Al comparar el recuerdo de 1 Cor 15 con la tradición narrativa se hacen evidentes dos ausencias: no hay en la fórmula de Pablo ninguna referencia a la tumba

¹⁹² 1Cor 15, 5-8; Lc 24,34; Hch 9, 17; 13,31; 26,16.

¹⁹³ 1 Cor 9, 1: οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα (¿Acaso no he visto yo a Jesús nuestro Señor?); Jn 20, 18: ἑώρακα τὸν κύριον (He visto al Señor); Jn 20, 25: ἑωράκαμεν τὸν κύριον (Hemos visto al Señor).

¹⁹⁴ Cf. JOHN E. ALSUP, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition*, 211.

vacía (Mc 16,1-8, Jn 20,1-15), ni tampoco a una aparición a María Magdalena (Jn 20,11-18; Mt 28,1-9; Mc 16,9-11) que, según Gerd Theissen, sería competidora de la aparición a Cefas (1 Cor 15,4; Lc 24,34; reflejada en Mc 8,26; Lc 5,1-11; Jn 21,1ss; Lc 22,31ss)¹⁹⁵.

La relación entre ambas tradiciones es llevada a cabo por Marie-Émile Boismard, que considera que la fórmula kerigmática relacionada con 1 Cor 15,5-8, cuyo verbo es «se ha hecho ver» o «se ha aparecido» (ὤφθη con dativo), propia de los círculos paulinos. Y la fórmula kerigmática relacionada Jn 20,18.25 cuya forma verbal de verbo (ὀράω) en perfecto de indicativo (ἑώρακα) sería una fórmula de origen joánico. Nos encontraríamos ante dos tradiciones que transcurrieron paralelas, recogidas en el Nuevo Testamento de forma independiente y que surgieron de la necesidad de expresar la experiencia pascual en dos ámbitos distintos, la predicación y la vida comunitaria¹⁹⁶.

Sobre la ausencia de María Magdalena y las mujeres en general de la tradición kerigmática, R. E. Brown aporta un motivo apologético, según el cual, citar la aparición a María Magdalena no hubiera apoyado la intención de Pablo de argumentar su propia inclusión en la relación de testigos «oficiales» de la resurrección. Podría también tratarse de un motivo de desconocimiento o silenciamiento en los círculos de autoridad de Pedro y Santiago, donde los testimonios secundarios, y los de las mujeres lo eran, no llegarían a formar parte del kerigma¹⁹⁷.

Una vez que conocemos el contexto de los relatos de aparición y el motivo por el que estas tradiciones narrativas formaron parte de la memoria de las comunidades cristianas, vamos a abordar, en el siguiente apartado, el modo concreto en el que el Cuarto Evangelio las presenta.

2.2. Los encuentros del capítulo 20

El capítulo 20 del Cuarto Evangelio enfatiza la situación de los discípulos y las discípulas de Jesús tras su muerte en la cruz antes de incorporar los relatos de aparición. En los primeros versículos de este capítulo María, Pedro y el «otro discípulo» no comprenden qué ha ocurrido, se trata de la escenificación de la

¹⁹⁵ GERD THEISSEN - ANNETTE MERZ, *El Jesús histórico* (Salamanca⁴: Sígueme, 2012), 552-554;

¹⁹⁶ MARIE-ÉMILE BOISMARD, *Synopse III*, obra citada en CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena*, 191.

¹⁹⁷ Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 232.

violenta ruptura que supuso ser testigos de la humillante muerte de su Maestro. Esto nos introduce los testimonios de fe que serán narrados a continuación¹⁹⁸.

El cuerpo de este capítulo serían los «encuentros» (las apariciones del Resucitado). Jesús sale al encuentro de la Magdalena (Jn 20,11-18) que llora desconsolada ante su tumba. Además, se reúne con todos sus discípulos (Jn 20, 19-22), hombres y mujeres, que a pesar del miedo saben reconocerle porque ya han recibido el testimonio de María. Y les concede el don del Espíritu, que les ayudará a continuar su misión, a entender lo que han visto y oído de Él, tal y como les había prometido (Jn 16,6-15). Por último, la historia de la duda de Tomás vuelve a expresar la humanidad de estas narraciones (Jn 20,24-29). Tomás toca a Jesús a petición de este, para que pueda creer, un gesto de lo más cercano, como dos amigos que en desacuerdo se encuentran¹⁹⁹.

Elementos como la corporalidad, la cercanía, el miedo, el reconocimiento para escenificar la nueva relación con Dios que su Hijo, Cristo Jesús, ha venido a establecer (Jn 4,21-24), en espíritu y de verdad. Textos cargados de afectos cotidianos que permiten a la audiencia que los escucha o los ve representados empatizar con los personajes y las situaciones. El evangelista que los recoge cierra este capítulo con la única bienaventuranza de este evangelio: «dichosos los que crean sin haber visto» (Jn 20,29). La intención última de esta memoria cultural es provocar la fe de los que no han visto, como hemos comentado en el capítulo anterior.

¹⁹⁸ En el lenguaje y la teología joánica las apariciones son encuentros entre el Resucitado y personajes concretos. La respuesta de fe del «otro discípulo» (v.8b), de María (v.16), y de Tomás (v. 28b) se producen después de un encuentro especial. El reconocimiento del misterio se produce en el corazón del creyente y significa su unión con Jesús, igual que Jesús está unido al Padre, en el cumplimiento de la misión.

¹⁹⁹ En este capítulo el evangelista nos está presentando los acontecimientos que hicieron posible que aquellos que siendo testigos de la muerte en la cruz y dejaron de entender lo que habían visto y oído de boca de Jesús, ahora puedan transmitir su fe a los que no han visto ni oído. Los primeros versículos (1-11) describen la experiencia de desconcierto, increencia, abandono y duda que vivieron los seguidores de Jesús tras su muerte. María que cree que todo ha terminado visita la tumba para descubrirla vacía y como miembro de la comunidad de discípulos corre a dar la noticia. Dos testigos, Pedro y el «otro discípulo», comprueban la noticia. El discurso de despedida ya nos ha preparado para contemplar el cumplimiento de las promesas («...vosotros me veréis...», Jn 14,19). Jesús, ahora resucitado, vuelve para que los suyos recobren la fe en lo que han visto y oído. Porque Jesús ha vencido al mundo (16,33) ellos recibirán la paz, el encuentro con Él transformará el llanto en alegría (16,22), la incertidumbre en certeza (16,25). Ya no necesitarán parábolas (16, 29), ya será posible una nueva relación con el Padre (16,26). Aquella en la que se funda la Nueva Alianza que habían prometido los profetas según la Escritura.

Y abriendo este capítulo el sorprendente y especial relato del encuentro de discípula y su Maestro. Un relato sin paralelos en el resto de la tradición evangélica que establece la existencia de una tradición oral independiente, probablemente de mujeres como señalamos con anterioridad y que proclama el privilegio de esta mujer respecto al entendimiento del kerigma.

Ahora que ya hemos situado la tradición joánica de María Magdalena dentro de la tradición narrativa de las apariciones, diferenciada de la tradición kerigmática de predicación, y con muestras de encajar en la intencionalidad última del evangelista podemos abordar el texto que la contiene y seguir profundizando en su significado dentro de esta comunidad.

3. El texto que contiene la tradición joánica sobre María Magdalena

Habiendo analizado que la tradición de María Magdalena pertenece a la tradición narrativa de los encuentros con el Resucitado, tan especial y significativa para la intención teológica del evangelista, pasamos ahora estudiar el texto (Jn 20,1.11-18) que la contiene y lo haremos acercándonos al contexto del Cuarto Evangelio (apartado 1) para, más adelante, analizar la peculiar narración de la cristofanía a María Magdalena tan bellamente narrada (apartado 2).

El relato de la visita a la tumba tiene en el Cuarto Evangelio una continuación novedosa y sorprendente. Los relatos de apariciones que, como ya hemos comentado, aportan la base narrativa a la predicación sobre la resurrección de Jesús, comienzan en el capítulo 20 de este evangelio con el encuentro entre Jesús y su discípula, María Magdalena, que si bien está presente en todos los episodios evangélicos relacionados con la muerte, sepultura y resurrección solo en este evangelio es protagonista indiscutible de la primera aparición del resucitado. Esta singularidad permitirá considerarla «apóstol de los apóstoles» en la tradición de la Iglesia²⁰⁰.

El análisis textual resalta aquellos detalles que muestran esa singularidad que ya hemos planteado de encontrarnos un relato de justificación de la fe

²⁰⁰ Hipólito (s. III d.C.) en su comentario al Cantar de los Cantares (*Sobre el Cantar de los Cantares* XXV, 6-7) se refiere a María Magdalena como «apóstol de los apóstoles». También la cita como aquella de la que Santiago ha recibido la enseñanza (REF V, 7, I). Cf. ESTHER DE BOER, *Mary Magdalene. Beyond the Myth*, 58-73.

fundamentado en el testimonio personal de una mujer, Miriam de Magdala. Lo consideramos singular no solo por el contexto social en el que se vive, sociedad del siglo I d.C., sino por la elección que realiza aquí el evangelista del texto joánico al elegir a una mujer como receptora de la primera cristofanía²⁰¹.

Esta elección solo puede justificarse si en la comunidad joánica se dan condiciones que definen una tradición que, aunque compartida con las demás comunidades, aquí presenta matices diferenciadores que iremos perfilando.

3.1. *El relato en el contexto de este evangelio*

El relato de la primera aparición (Jn 20,11-18) está inserto en otro más extenso (Jn 20,1-18) elaborado desde distintas tradiciones orales y reelaborado en la última redacción de este evangelio, como veremos²⁰².

El análisis crítico ha llevado a los exegetas a proponer distintas divisiones para este capítulo. Juan Mateos estructura el capítulo en tres partes, una perícopa introductoria (20,1-10), una secuencia con tres perícopas (20,11-29) y un colofón (20,30-31). Para este autor la temática unificadora es el tiempo mesiánico, significado en «el día primero» que marca el inicio de la nueva

²⁰¹ La cuestión sobre quién vio primero a Jesús resucitado es teológicamente significativa porque la Iglesia temprana consideraba la profecía como la manifestación de la primacía del testimonio apostólico en el que se fundamentaba la fe de la Iglesia. Según Pablo (1Cor 15,3-8) y Lucas (Lc 24,34), Jesús se apareció primero a Simón Pedro. Según Juan (Jn 20,14-17), Mateo (Mt 28, 9-10) y Marcos (Mc 16,9-11) se apareció primero a María Magdalena, quien, en Mateo, estaba acompañada por otras mujeres. No hay soporte académico para cuestionar la autenticidad de la tradición de la primera cristofanía a María de Magdala. De hecho, desde esta tradición se desafía claramente la tradición petrina, lo que hubiera sido una fuerte motivación para suprimirla si la evidencia fuera débil. El hecho de que haya sobrevivido en dos testimonios independientes, Juan y Mateo, es una excelente prueba de que fue una primitiva y auténtica tradición, diferente de la tradición petrina. Cf. ANN GRAHAM BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle. The Struggle for Authority*, 41-71.

²⁰² Estas afirmaciones responden a la lectura completa de esta sección en la que se nos presentan una serie de dificultades textuales: 1) María acude sola al sepulcro en el v.1, pero, sin embargo, dice: «no sabemos» (20,2). ¿Cuántas personas más están con ella?; 2) la presencia de María en el v.2 anunciando a los discípulos que la tumba está vacía y que parece que han robado el cuerpo de Jesús, se interrumpe sin explicación hasta el versículo 11, en que la vemos llorando frente a la tumba. ¿Dónde ha estado todo ese tiempo?; 3) la descripción de la visita a la tumba por parte de Pedro y el otro discípulo rompe completamente la narración. Si excluyéramos estos versículos (20,2-10) no sería un problema continuar la lectura; 4) después de que los discípulos vuelven a casa (20,10) no se dice cómo ha regresado María a la tumba, pero está frente a ella llorando (20,11); 5) María, cuando se inclina hacia la tumba, ve unos ángeles (20, 12) donde Pedro y el otro discípulo ven unos lienzos y el sudario (20,5 y 20,6-7). Teniendo en cuenta estas y otras cuestiones Raymond E. Brown se inclina por dividir Jn 20,1-18 en tres narraciones: dos relatos de visita a la tumba, una de María la Magdalena (20,1-2) y otra de Pedro y el «otro discípulo» (20,3-10); y, la narración de la cristofanía a María (20,11-18). Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan*. XIII-XXI, 1286-1331.

creación que es al mismo tiempo «el día último», el tiempo escatológico en que se irá realizando el Reino de Dios²⁰³.

El exegeta norteamericano R. E. Brown divide el espacio dedicado a Jesús resucitado en dos escenas compuestas a su vez por dos episodios cada una, que mantienen una cierta similitud. Cada escena comienza, para este autor, con una indicación temporal (Jn 20,1 y Jn 20,19), que introduce un primer episodio referido a los discípulos y su fe en cada una de ellas (Jn 20,1-10; Jn 20,20-25)²⁰⁴. El segundo episodio, en ambos casos, se referirá a la aparición de Jesús resucitado a un personaje concreto, a María la Magdalena (Jn 20,11-18) y a Tomás (Jn 20,26-29)²⁰⁵.

Xavier León-Dufour agrupa las unidades literarias en dos con una reflexión final del autor del evangelio con el eje del lugar como elemento estructurador. Una unidad literaria alrededor de la tumba (20,1-18), otra que titula Jesús y sus discípulos (20,19-29), y, por último, el cierre del capítulo y del evangelio (20,30-31)²⁰⁶. En esta misma línea Sandra Schneiders propone dividir el capítulo en dos partes: la primera (1-18), que se desarrolla en el jardín antes del amanecer de la mañana de Pascua, y la segunda (19-29), que tiene lugar en algún lugar de Jerusalén en el que el grupo de Jesús está reunido esa tarde. Aunque para esta autora la división no es de escenarios sino de búsqueda. La primera parte plantea la preocupación comunitaria sobre dónde está el Señor, mientras que la segunda parte responde a esa cuestión a la vez que establece la formación y la misión de la comunidad de la «Nueva alianza»²⁰⁷.

Carmen Bernabé propone el camino de la fe como el elemento que unifica las cuatro perícopas en las que según ella se estructura el capítulo. La acción de «ver» en todo el capítulo, que aparece con la conjugación de diferentes verbos

²⁰³ Cf. JUAN MATEOS - JUAN BARRETO, *El Evangelio de Juan* (Madrid: Cristiandad, 1979), 841.

²⁰⁴ Rudolph Schnackenburg también reconoce una estructura pensada a partir de los elementos temporales. En el primer día de la semana (Jn 20), el domingo de pascua, los vv. 1-18 se refieren a los acontecimientos ocurridos en la mañana de ese día; y, los vv.19-25 se refieren a las apariciones de Jesús la tarde de ese mismo día. El episodio de Tomás (Jn 20,24-29) se enlaza con este último y tiene lugar el domingo siguiente. Finalmente, los vv.30-31 que serían el cierre del evangelio. Cf. RUDOLPH SCHNAKENBURG, *El Evangelio según san Juan*. Versión y comentario (Barcelona: Herder, 1980), 372.

²⁰⁵ Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan*. XIII-XXI, 1305.

²⁰⁶ Cf. XAVIER LEÓN-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan*. Vol. IV (Salamanca: Sígueme, 1998²),164.

²⁰⁷ Cf. SANDRA M. SCHNEIDERS, *Written that You May Believe*, 184-224.

de visión (βλέπω, θεωρέω, ὁράω) es la evidencia de la intención teológica de Juan, la progresiva profundización en la fe de los primeros testigos. Las dos primeras perícopas aludirían al proceso por el que los primeros discípulos llegan a la fe (20,1-18), y, las dos últimas, a la fe de los que no vieron (20,19-29)²⁰⁸.

En este capítulo el redactor del evangelio recoge la memoria comunicativa que permite explicar y revivir la experiencia de aquellos que, siendo testigos de la muerte en la cruz y habiendo dejado de entender lo que habían visto y oído, luego comprenden y son capaces de transmitir su fe a los que no han visto ni oído. Los primeros versículos (1-11) describen la experiencia de desconcierto, abandono y duda que vivió el grupo de Jesús tras su muerte brutal en la cruz.

Después Jesús, ahora resucitado, vuelve para que los suyos recobren la fe en lo que han visto y oído. Primero con María Magdalena y luego con el grupo, Jesús, que ha vencido al mundo (16,33), se encuentra para transformar el llanto en alegría (16,22), la incertidumbre en certeza (16,25), para hacer posible una nueva relación con el Padre (16,26). Jesús se reúne con el grupo (20,19-22) y les concede el don del Espíritu, que les ayudará a entender lo que habían visto y oído de él, como les había prometido (16,6-15). La duda de Tomás vuelve a ser instrumento del evangelista ahora para introducir a los que no conocieron a Jesús y que también están invitados a esa nueva relación con Dios en espíritu y verdad (4,21-24) que el Hijo ha venido a establecer.

En resumen, podemos decir que el capítulo 20 del Cuarto Evangelio es una unidad literaria compleja que engloba varias narraciones: el descubrimiento de la tumba vacía y la comprobación de la noticia por Pedro y el otro discípulo (Jn 20,1-10); el encuentro del Resucitado con María Magdalena (Jn 20,11-18); el encuentro del Resucitado con los discípulos reunidos sin Tomás (Jn 20,19-25); y el encuentro del Resucitado con todos los discípulos, incluido Tomás (20,26-29)²⁰⁹.

3.2. *La cristofanía a María Magdalena*

Después de ver las partes de que se compone Jn 20, ahora describiremos el encuentro del Resucitado con María Magdalena. Las inmediaciones de la tumba

²⁰⁸ Cf. CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena*, 148-149.

en la madrugada del primer día de la semana son el escenario de la primera parte del capítulo 20. Aunque la mano del evangelista engarzó estos episodios en un relato coherente y completo, es fácil detectar las costuras de las tradiciones que han sido hilvanadas para construir el conjunto.

Se inicia el capítulo con la visita en solitario de María Magdalena al sepulcro (20,1), sin embargo, cuando llega a contar la noticia a Simón Pedro y el «otro discípulo» (20,2) habla en plural, como si estuviera acompañada de otras personas²¹⁰. A partir del segundo versículo la presencia de María Magdalena en la narración se interrumpe hasta el versículo 11. Los versículos 2-10, que constituyen el relato de la visita a la tumba de los dos discípulos varones, parecen insertados en un relato que bien se podría continuar sin su presencia.

La interrupción de la presencia de María Magdalena ante la tumba se recupera sin explicación en el versículo 11, en el que se la describe llorando (κλαίουσα) ante la tumba. El análisis narrativo muestra la incoherencia de esta presencia en la tumba, si previamente fue a contar lo que había visto en ella. Hay aquí una ruptura evidente del relato provocada por la inserción del relato de los discípulos varones. Además, cuando María que está frente a la tumba (20,11) se inclina hacia la tumba (παρέκυψεν εἰς τὸ μνημεῖον) no ve los lienzos que han visto Simón Pedro y el «otro discípulo» (20,5-7)²¹¹, como cabría esperar, sino que ve dos ángeles en el lugar en el que había estado el cuerpo de Jesús (καὶ θεωρεῖ δύο ἀγγέλους ἐν λευκοῖς καθεζομένους ἓνα πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ ἓνα πρὸς τοῖς πόσιν, ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ).

Teniendo en cuenta estas consideraciones Raymond E. Brown²¹² establece la presencia de tres narraciones independientes: el hallazgo de la tumba vacía por parte de María Magdalena (20,1-2), la comprobación de la noticia por Pedro y el otro discípulo que R. Brown interpreta como visita a la

²¹⁰ María Magdalena les dice: ἦραν τὸν κύριόν μου, καὶ οὐκ οἶδα ἐν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν. La primera persona del plural del verbo οἶδα muestra la presencia de un estrato literario diferente con varias personas, probablemente mujeres por las referencias de los paralelos sinópticos (Mc 16,1; Mt 28,1).

²¹¹ Jn 20,5-7: καὶ παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια, οὐ μέντοι εἰσηλθεν. ἔρχεται οὖν καὶ Σίμων Πέτρος ἀκολουθῶν αὐτῷ καὶ εἰσηλθεν εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα, καὶ τὸ σουδάριον, ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἓνα τόπον.

²¹² Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan*. XIII-XXI, 1402-1452.

tumba de ambos discípulos (20,3-10), el encuentro entre María Magdalena y el Resucitado (20,11-18).

El relato de la visita a la tumba de María Magdalena (20,1-2) se continúa con la experiencia de resurrección, el encuentro entre ella y el Resucitado (20,11-18). Esta narración ha sido leída tradicionalmente en relación con una escena del Cantar de los Cantares (Cant 3,1-4)²¹³, lo que permite entender la búsqueda de noche de María Magdalena en la tumba como la búsqueda de la amada del Cantar. En el jardín²¹⁴, lugar al que nos lleva la palabra «jardinero» (κηπουρός), tendrá lugar el diálogo entre Jesús y María, un encuentro en que Jesús dará a la «amada» un saber nuevo y más profundo, dónde está Jesús, cómo encontrarle y permanecer con él, así como la nueva relación que se establece desde ese momento entre él, cada uno de sus discípulos y el Padre.

En esta lectura María Magdalena aparece como discípula, que persevera en la búsqueda de quien ella considera su maestro, pero solo puede reconocerlo como tal Maestro, es decir verdadero Mesías, cuando es llamada por su nombre²¹⁵.

La narración se sirve de la imagen del Cantar de los Cantares para expresar este aspecto relacional de contacto personal e íntimo de Jesús con su comunidad y con su discípula. Este encuentro en la intimidad conduce al conocimiento profundo y definitivo de la nueva relación que se establece a partir de ese momento entre Dios y su pueblo, en Jesús a través del Espíritu, como lo encontramos en el discurso de despedida (Jn 13–17). La comunidad mesiánica

²¹³ Carmen Bernabé recoge esta lectura tradicional y realiza un exhaustivo análisis de sus elementos, justificándola desde el estudio de la teología del Cuarto Evangelio, que a su vez está rescatando elementos teológicos ya presentes en el Antiguo Testamento, como el deseo ardiente de la venida del Mesías, las decepciones mesiánicas vividas por el pueblo de Israel y la alianza. El origen de esta relación teológica, entre Jn 20,11-18 y el Cantar de los Cantares, lo encontramos ya en el siglo III d.C. con Hipólito y formará parte de la interpretación de este relato a lo largo de la historia de la exégesis del texto. Cf. CARMEN BERNABÉ, «Trasfondo derásico de Jn 20», *EB* 49 / 2 (1991), 209-228.

²¹⁴ Cf. RUBEN ZIMMERMANN, «Symbolic Communication Between John and his Readers: The Garden Symbolic in John 19-20», en *Anatomies of Narrative Criticism*, ed. por T. THATCHER y S. D. MOORE (Atlanta: SBL, 2008), 221-235.

²¹⁵ Según el plan teológico del Cuarto Evangelio Jesús es el buen pastor, el pastor que da la vida por sus ovejas (Jn 10,11), las conoce y ellas le conocen (Jn 10,14). Aquí María es una de las de su rebaño. El juego simbólico del diálogo expresa la pertenencia de esta mujer al grupo de Jesús, a sus discípulos, «los suyos», aquellos por los que él dará la vida (Jn 13,1). Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan*. XII-XXI, 1300-1301.

forma una nueva alianza en la que sus miembros, al aceptar a Jesús como Palabra de Dios, son hijos de Dios, hermanos de Jesús y hermanos entre sí.

Otra estructura que nos parece interesante es la que propone Sandra Schneiders, al descubrir tres secciones en base a tres temáticas que tienen que ver con la protagonista. En la primera sección, vv.11-15, el tema es el llanto. El participio, κλαίουσα, «llorando», abre la sección y la perícopa. María está delante del sepulcro llorando. La segunda sección, v.16, nos presenta el tema de la conversión reflejada en otro participio, στραφείσα, «volviéndose». Es la mitad de la narración, y nos sitúa entre la llamada de Jesús y la respuesta de María Magdalena. Por último, la tercera sección, vv.17-18, culmina en el anuncio. Esta autora nos hace fijar la atención en otro participio, ἀγγέλλουσα²¹⁶, «anunciando». Es el final de la escena, María va a la comunidad a proclamar que ha visto al Señor y a compartir con ella el kerigma que él le ha transmitido²¹⁷.

Volviendo al marco de la memoria comunicativa con el que nos estamos acercando al relato, la tradición está tomada para expresar la inquietud de la comunidad²¹⁸. El relato es proclamado en la celebración y conecta con la audiencia que se siente identificada con la escena, o con el personaje. No sabemos si hubo una intención de tomar lo que ya estaba en esta tradición para desarrollarlo en el evangelio o ese desarrollo fue en paralelo, pero es interesante darse cuenta cómo este relato encaja en la búsqueda del Mesías Jesús como dinámica que se ha ido desarrollando a lo largo del evangelio.

Podemos darnos cuenta de que el personaje de María Magdalena plantea un problema en la primera parte (Jn 20,2: «se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde lo han puesto»), un problema que seguramente refleja la preocupación de la comunidad. Y que está puesto aquí para dar significado a la historia.

²¹⁶ El participio ἀγγέλλουσα es un *hápax legómenon* del Nuevo Testamento y la LXX.

²¹⁷ Cf. SANDRA, M. SCHNEIDERS. «John 20: 11-18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene – A Transformative Feminist Reading» en *What is John? Readers and Readings of the Fourth Gospel*, ed. por F. F. SEGOVIA (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1996), 155-169.

²¹⁸ Como ya sabemos por lo que hemos ido viendo hasta ahora la memoria cultural tiene como función dar identidad al grupo, el grupo se siente identificado con una historia cuyos acontecimientos y personajes se convierten en referencia y/o modelo. Cf. JAN. ASSMANN, *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination* (New York: Cambridge University Press, 2011), 15-69.

El término «dónde» (ποῦ) tiene una función teológica en este evangelio. A lo largo del mismo se puede observar cómo la principal diferencia entre Jesús y sus enemigos es que él sabe de dónde viene y a dónde va, y ellos no (Jn 8,14). Sus enemigos no pueden ir donde él va (7,34.36; 8,21-22) pero sus discípulos sí pueden (14,3-4; 17, 24).

En el discurso de despedida esta cuestión es crucial (14,5). Mientras Jesús está en el mundo, quien le sigue camina con seguridad sabiendo a dónde va, pero en la oscuridad de la pasión, los discípulos no saben a dónde ha ido Jesús ni cómo seguirle (9,4).

Tenemos, por tanto, una propuesta para entender el relato en el marco de la memoria cultural de la comunidad, una memoria colectiva que ya está dando muestras de tomar la tradición heredada de la primera generación, testigo de lo narrado, para dar respuesta a una preocupación comunitaria. No podemos saber cuál era exactamente el motivo, pero sí podemos imaginar una comunidad dando razón de su fe en la predicación o la catequesis o, incluso, afianzando la fe de una tercera generación, para quien los hechos narrados son ya lejanos.

4. Conclusiones del capítulo cuarto

Podemos concluir que Jn 20,11-18 es una estructura literaria coherente y con entidad propia, lo cual no impide comprender que se trata de un texto muy elaborado, bien por confluencia de distintas fuentes bien por reelaboraciones e incorporaciones sucesivas. En cualquier caso, tal y como nos ha llegado, es un texto con pleno sentido, fruto de una gran profundidad teológica que trataremos de analizar a continuación.

Para entender cómo ha llegado hasta nosotros en su forma actual nos apoyaremos en el trabajo crítico-literario de Senén Vidal fundamentalmente para entender el desarrollo literario de este, a la vez que intentaremos entender en el próximo capítulo los motivos y los contextos que configuraron la memoria cultural de la comunidad joánica sobre la tradición de María Magdalena tal y como la hemos recibido en el texto joánico. Un proceso que supone al menos tres generaciones.

CAPÍTULO 5

LA «MEMORIA COMUNICATIVA»²¹⁹ DE LA COMUNIDAD JOÁNICA. LA TRADICIÓN BÁSICA (JN 20,14-15.16-18A)

El concepto de «memoria comunicativa» de J. Assmann nos sirve como clave de interpretación del proceso que sufrió la memoria de María Magdalena hasta ser incorporada en la «memoria cultural» de la comunidad. Hasta ahora la explicación a la configuración del relato evangélico, que es único testimonio de este proceso, se ha desarrollado siempre en clave literaria con el análisis crítico del relato y en el escenario de un proceso literario.

²¹⁹ Para Jan Assmann el concepto de «memoria comunicativa» incluiría aquellos aspectos de la memoria que tienen que ver con lo cotidiano, con el día a día de la comunicación. Cada día la comunicación en numerosos espacios, situaciones cotidianas que tienen lugar entre personas donde los roles son intercambiables. Cf. JAN ASSMANN, «Collective Memory and Cultural Identity», *NGC* 65 (1995), 125-133.

El concepto de memoria colectiva en su aspecto concreto de memoria comunicativa nos parece una clave de interpretación y análisis que aporta luz a la hora de entender la génesis del texto, pero sobre todo a la hora de entender las motivaciones, escenarios, y condicionantes que la hicieron posible.

Este acercamiento no excluye el análisis literario sino que más bien lo completa. Por eso nuestra intención es partir de la hipótesis de las fuentes, ampliamente aceptada por los especialistas joánicos como ya hemos visto en el capítulo correspondiente, y tratar de entender los distintos resultados desde el marco de la memoria.

Este marco nos dará claves para entender los motivos de las dificultades textuales, los condicionantes sociales que provocaron la unión de tradiciones o su modificación, y entender el escenario sociocultural y comunitario en el que todos esos procesos se producían. Un escenario de oralidad y ritualidad comunitaria que se extendió durante al menos dos generaciones, hasta que se fijó definitivamente por escrito en el texto canónico que lo conserva.

Para ello estudiaremos el largo proceso de formación del texto joánico (apartado 1) de cara analizar la memoria comunicativa de esta comunidad en relación con la tradición de María Magdalena (apartado 2) y su contexto (apartado 3).

1. El proceso de gestación del Cuarto Evangelio

La investigación crítica moderna a través del análisis de los escritos ha podido descubrirnos un largo y complejo proceso de formación para la literatura canónica que bien podemos aplicar a este texto en particular. Para ello vamos a apoyarnos en la hipótesis de Senén Vidal. Su hipótesis procede del análisis «minucioso e imaginativo», citamos textualmente, y nos permite una comprensión adecuada de los «testimonios del cristianismo antiguo conservados dentro de la colección actual de escritos que llamamos Nuevo Testamento»²²⁰.

El trabajo de este autor se basa en la aplicación de la teoría de las fuentes que ya hemos comentado y se apoya en la existencia de una «tradición joánica», cada vez más elaborada, como pieza clave para entender todo el proceso de

²²⁰ SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 10.

formación de este evangelio. Para configurar este evangelio se tomarían las «tradiciones básicas» (TB) de la etapa fundacional de los grupos joánicos que se desarrollarían entre el año 30 y el 80 aproximadamente.

Entre estas «tradiciones básicas» Senén Vidal distingue tres tipos de tradiciones: las «tradiciones sueltas» (T) que llegarían al autor del primer evangelio (E₁) sin conexión entre ellas; la «colección de milagros» (CM) de la que ya hemos hablado en la introducción y que consistiría en una fuente escrita temprana de milagros (CM), coincide con la *Semeia Quelle* de Rudolph Bultmann²²¹; y el «Relato de pasión» (RP) que es la narración más antigua e importante de la tradición de Jesús, tiene su origen en Jerusalén y se puede datar en un tiempo muy cercano a los acontecimientos que narra. Este RP sufrió una profunda evolución antes de ser incorporado al evangelio (E₁) que consistió en la incorporación de nuevas tradiciones originalmente independientes.

El primer evangelio (E₁) se hace evidente para Senén y otros exegetas²²² por la diferencia entre los relatos y los «discursos», su lenguaje y su «concepción global» apuntan hacia dos estratos literarios diferentes, como ya vimos en la introducción. Son los relatos los que se presentan como más antiguos y, por tanto, pertenecerían a un estrato posterior a las «tradiciones básicas» y anterior a los «discursos», que procederían de un escrito sobre la misión de Jesús.

Este evangelio es un fenómeno literario semejante al de Marcos que puede reconstruirse si se elimina el material discursivo y las glosas. La «colección de milagros» constituiría la secuencia general para las primeras secciones de la obra (Jn 2,1-11,44), hasta que el Relato de Pasión le tomara el relevo (Jn 11,45-20,20) y ofreciera una conclusión (Jn 20,30-31a).

Este primer evangelio (E₁), tal y cómo sucedería con las «tradiciones básicas», sufriría un proceso de relecturas, que ya podemos contextualizar en el espacio de oralidad secundaria que hemos definido en la parte introductoria de esta investigación, con las consiguientes ampliaciones e interpretaciones. El testimonio de este estadio literario son los «discursos» que, si bien corren emparejados con los relatos, confieren a estos una profunda reflexión que podría

²²¹ Cf. RUDOLPH BULTMANN, *The Gospel of John*, 113-114. 203.

²²² Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan I-XII y XII-XXI*; y CARMEN BERNABÉ, «Las comunidades joánicas: un largo recorrido de dos generaciones», 293-340.

proceder de la «escuela joánica»²²³ de finales del siglo I. Este segundo estadio literario (E₂) es un fenómeno literario similar al de Mateo y Lucas respecto a Marcos en el que se alargó el evangelio con material procedente de la vida comunitaria (himnos, fórmulas, etc.), que dio lugar a los discursos y otros materiales que muestran una misma concepción e intereses, por ejemplo, el prólogo.

Por último, este evangelio transformado (E₂) también sufrió relecturas y reelaboraciones, y también incorporó materiales nuevos, como el capítulo 21, «suplementos» a los discursos y pequeñas notas que no cuadran con el contexto y, sin embargo, muestran los mismos intereses que los «suplementos» discursivos²²⁴.

Estos diferentes estratos que podemos observar en el texto son la huella de un proceso comunicativo que la comunidad joánica llevó a cabo a lo largo de varias generaciones²²⁵ desde la muerte de Jesús (ca. de 30 d.C.) hasta principios del siglo II.

Este proceso que hasta ahora se ha abordado desde su temporalidad o desde el fruto literario que produjo, debe ser abordado ahora también desde la complejidad social de la propia comunidad, que fue respondiendo a los contextos sociales, religiosos internos y externos en los que se encontraba. Unos contextos que fueron variando a su vez, según el proceso avanzaba y que aportaron pinceladas diferentes que los exegetas han denominado estratos.

²²³ Robert Alan Culpepper planteó la hipótesis de la existencia de una «escuela joánica» de características similares a las escuelas helenísticas en su tesis doctoral en 1975, con matices posteriores. Aunque también podría tratarse de una escuela rabínica como las que surgieron en el contexto judío a partir de la guerra del año 70 de la mano de los sucesores de los fariseos, con el fin de hacer de la Torá el centro de la vida judía en ausencia de templo. Teniendo sus centros más famosos en Séforis y Tiberias en el siglo II d.C. Carmen Bernabé, siguiendo a R. E. Brown, plantea que la comunidad joánica bien pudo incluir un grupo más reducido y especializado en la interpretación de las Escrituras judías desde las propias tradiciones y que ejerciera un control sobre la transmisión de la memoria de la comunidad. Esta apreciación se basa en que según R.E. Brown el «nosotros» que se menciona en 1 Jn (1 Jn 1,1-5) no designa a la comunidad sino a un grupo más restringido cercano a quien funda la tradición joánica. Según esta autora la existencia de este grupo se apoya en el uso del término «presbíteros» por parte de Papias e Ireneo, aquellos que eran discípulos de los testigos oculares. Cf. ROBERT A. CULPEPPER, «Johannine School», *SBL* 26 (1975), 258-260; 270-279 y 287-289; y CARMEN BERNABÉ, «Las comunidades joánicas: un largo recorrido de dos generaciones», 325-327.

²²⁴ Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 13-51.

²²⁵ El abordaje generacional del texto lo tomamos de L. MICHAEL WHITE en *De Jesús al cristianismo*, como hemos comentado en la introducción de la segunda parte, nota 143.

Para abordar esta red de interacciones en toda su complejidad, vamos a ir paso a paso poniendo delante cada uno de los estratos que se han podido identificar para resignificarlos desde sus contextos, comunitarios y sociales. Trataremos de entender por qué están ahí y cómo llegaron al texto que la comunidad en su proceso de configuración aceptó como normativo. Y qué consecuencias o influencias tienen para la configuración de la memoria colectiva de María Magdalena para esta comunidad joánica primero y para la Gran Iglesia tiempo después²²⁶.

2. La «memoria comunicativa» de la tradición sobre María Magdalena

El texto de la aparición a María Magdalena tal y como nos llega conservado en el Cuarto Evangelio es también fruto de un complejo proceso de desarrollo del RP²²⁷. El dato del huerto presente en el RP es original de la versión joánica de este relato²²⁸, en él se insertará la narración de la cristofanía a María Magdalena.

²²⁶ Esta frase no significa que la memoria de la comunidad joánica sea ajena a la memoria de la Gran Iglesia. Hace más bien referencia a la consideración de que los orígenes fueron plurales. La Gran Iglesia se fue configurando en un paso posterior a la experiencia comunitaria diversa de las primeras generaciones. Como veremos en esta investigación la memoria de la comunidad joánica respecto de María Magdalena fue asumida por la Gran Iglesia en una versión concreta y no en otras. La configuración de su memoria también experimentó un proceso de configuración en los distintos contextos sociales, teológicos y geográficos, como veremos. Cf. el concepto de pluralidad de los orígenes en RAFAEL AGUIRRE, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, 125-188. Cf. el proceso de memoria señalado se apoya en el trabajo de JAMES D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos. Vol. I-III* (Estela: Verbo Divino, 2009, 2012 y 2018) y el del grupo de investigación *Orígenes del cristianismo* liderado por RAFAEL AGUIRRE en *Así empezó el cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2010).

²²⁷ James D. G. Dunn en su obra *Jesús recordado* sobre la búsqueda del Jesús histórico plantea la importancia de la resurrección como «estudio de lo que los cristianos han creído desde siempre (desde el principio) que era lo más notable con respecto a él: su resurrección de entre los muertos»; la importancia que tuvo para los evangelistas que la consideraron el clímax de sus relatos. Y un reconocimiento de que esta certeza ha condicionado siempre el recuerdo de Jesús de Nazaret. No se le recordó por lo que hizo sino porque resucitó. JAMES D.G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos. El Jesús recordado*, 930.

²²⁸ El RP es la parte narrativa en la que coinciden los cuatro evangelios canónicos de forma significativa. Posee unas características que lo distinguen del resto de las narraciones de los distintos evangelios, fundamentalmente en lo bien cohesionada que se presenta la trama, la definición de los personajes y un escenario y cronología bien estructurados. Todos estos datos son los que permiten sugerir la existencia de un RP tradicional anterior a los evangelios. Los estudios neotestamentarios de la segunda mitad del siglo XX aportan argumentos literarios y factores contextuales que consolidan la posibilidad de la existencia de este relato tradicional de la pasión. Este relato de composición fundamentalmente oral se fue ampliando y adaptando a medida que se representaba en las comunidades, lo que también invita a suponer la existencia de varias versiones. No es posible concluir cuántas versiones hubo de él puesto que la flexibilidad de la tradición oral no lo permite. Solo podemos distinguir dos versiones: la que utilizó Marcos y la que utilizó el primer evangelista joánico (E₁) por las diferencias significativas que presentan entre sí. El análisis redaccional de RP conservado en Marcos nos muestra los añadidos y modificaciones que el evangelista introdujo antes de incorporarlo a su obra cuando se estudian los rasgos característicos de Marcos, las tensiones del texto, las incoherencias respecto al

El análisis de este relato pascual muestra la compleja evolución del RP antes de que fuera tomado como fuente por el evangelista joánico. Las abundantes tensiones textuales que presenta permiten ofrecer una hipótesis sobre su evolución, las formas literarias que lo constituyen y las distintas autorías que refleja. Esta hipótesis de trabajo establece tres estadios evolutivos consecutivos reflejados en el Relato de pasión (RP).

Senén Vidal sitúa una narración sobre el sepulcro vacío y el anuncio interpretativo llevado a cabo por los dos ángeles en el estadio más antiguo del RP joánico. Esta narración es paralela a la de la de Marcos (Mc 16,1-8) que cuenta con la presencia de las mujeres (María la Magdalena, María la de Santiago y Salomé), el joven de túnica blanca (ser celestial) y la huida de las mujeres (Mc 16,8)²²⁹.

En el sustrato de este relato de la visita a la tumba podemos vislumbrar un recuerdo de un acontecimiento histórico, aunque la narración que lo contenía no era de tipo «histórico» sino que suponía la experiencia pascual buscando la revelación divina del sentido del acontecimiento, de ahí la presencia angélica. Esta antigua narración se basaba en la experiencia de las apariciones, la afirmación pascual de la resurrección que consistía en el reconocimiento de Jesús como el Señor, su exaltación al ámbito divino, como ya hemos comentado.

contexto, y, finalmente, la comparación con la versión joánica. Después de realizado este trabajo resulta un relato con una notable unidad literaria y con los rasgos propios de una narración. También posee una finalidad propia, la explicación del sentido de la muerte de Jesús, narrando los acontecimientos y relacionándolos con la Escritura. La teología narrativa muestra la interpretación que los discípulos de Jesús, hombres y mujeres, hacen de su muerte desde la certeza de que Dios estaba de su parte porque lo había resucitado. La narración se puede situar en Jerusalén en algún momento anterior a la destrucción del templo. Este relato jugó un papel importante en la elaboración de los evangelios siendo el catalizador de las tradiciones sueltas que configuraron los evangelios tanto a nivel teológico como literario, tanto en el caso de la tradición sinóptica como en la tradición joánica. Cf. SANTIAGO GUIJARRO, *Los cuatro evangelios*, 161-202.

²²⁹ En el texto canónico pertenecerían a este estadio antiguo del RP joánico la noticia de la visita a la tumba de las mujeres reflejada en el «sabemos» (οἶδαμεν) del versículo 2, en los vv. 11-13 que contienen la visión de los ángeles y la interpretación de la tumba vacía, al estilo de Mc 16,6, que se ha modificado por la pregunta del llanto, y, la huida del sepulcro, el «salieron corriendo» del v. 2 (τρέχει). Se trata de un relato muy parecido al del RP sinóptico, del cual el texto actual solo conservaría un resto de esa antigua tradición que entendía la tumba vacía y abierta como signo de esa «exaltación», esa nueva vida de Jesús. Es una conclusión plausible al RP, expresión de la respuesta de Dios a la muerte de Jesús, el «justo sufriente». Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 276-281.

En este contexto de fe la narración encajaba como conclusión del RP porque expresaba la respuesta de Dios a la muerte de Jesús²³⁰.

En el segundo estadio de evolución del RP esta primera narración de la visita a la tumba se alargó y se transformó. Se introdujo a los testigos varones de la tumba vacía, porque las mujeres no tenían capacidad de testimonio²³¹. Se trataría de varios testigos²³². Se describe la comprobación de la tumba vacía como un hecho portentoso y la narración se completó con un relato de aparición de Jesús a los discípulos varones en Jerusalén (Jn 20,19-22), la misma tendencia que se puede observar en la tradición sinóptica²³³.

²³⁰ El análisis de la relación entre el anuncio del kerigma, las tradiciones de resurrección y la redacción y que hemos abordado parcialmente en el capítulo anterior lo encontramos en JOHN E. ALSUP, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition*.

²³¹ La comprobación del testimonio de las mujeres es compartida con el evangelio de Lucas. «Por su parte Pedro, levantándose, corrió al sepulcro; y al agacharse vio solo los lienzos; Y se marchó a casa, sorprendido por lo que había pasado (Lc 24,12)» (Ὁ δὲ Πέτρος ἀναστὰς ἔδραμεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια μόνα, καὶ ἀπῆλθεν πρὸς ἑαυτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός). «Incluso algunas mujeres de nuestro grupo nos sobresaltaron; estuvieron de mañana en el sepulcro, y al no encontrar su cuerpo volvieron diciendo que hasta habían visto una visión de ángeles que dicen que vive. Y fueron al sepulcro algunos de los que están con nosotros y encontraron todo tal y como habían dicho las mujeres; pero a él no lo vieron (Lc 24,22-24)» (ἀλλὰ καὶ γυναῖκες τινες ἐξ ἡμῶν ἐξέστησαν ἡμᾶς, γενόμεναι ὀρθριναὶ ἐπὶ τὸ μνημεῖον, καὶ μὴ εὐροῦσαι τὸ σῶμα αὐτοῦ ἦλθον λέγουσαι καὶ ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακέναι, οἱ λέγουσιν αὐτὸν ζῆν. καὶ ἀπῆλθον τινες τῶν σὺν ἡμῖν ἐπὶ τὸ μνημεῖον καὶ εὗρον οὕτως καθὼς καὶ αἱ γυναῖκες εἶπον, αὐτὸν δὲ οὐκ εἶδον.). Fitzmayer reconoce una conexión del Lc 24,12 con Jn 20,3 por el uso de Πέτρος para referirse a Pedro; reconoce la identidad de la expresión παρακύψας βλέπει con Jn 20,5; en el caso de las vendas la fuente habría sido modificada por los autores lucano y joánico pero la palabra ὀθόνια coincide con Jn 20,6, hasta el punto de que afirma que pueda tratarse de una glosa de un copista tomada de Jn 20,5-6. Sobre Lc 24,22-24 plantea que podría ser un resumen autónomo de todo el episodio anterior tomado de una fuente distinta de Mc y refleja la duda de que la autoría sea lucana citando la obra de J. Jeremías, que los refiere como procedentes de la tradición. Cf. JOSEPH A. FITZMAYER, *El evangelio según Lucas. Vol. IV* (Madrid: Cristiandad, 1987), 562-563. Según R. E. Brown Jn 20,4 presenta un paralelo de vocabulario con Lc 24,12a; en Jn 20,5 vuelve a encontrar el paralelo mencionado y aporta el dato de ὀθόνια que Juan ya había usado en 19,40 y que usado en Lucas indica que Lucas lo añade de Juan, porque Lucas usa el término sudario, no vendas, en su relato; en 20,6 encuentra otro paralelo entre el gesto de mirar que Lucas atribuye a Pedro y Juan al otro discípulo. Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan*. XII-XXI,1293-1294. Pero todo esto, según Senén Vidal, es un desarrollo posterior, donde será el redactor del evangelio quien sustituirá a los acompañantes de Pedro (los verbos del v. 2 van en plural tanto para el grupo de mujeres que no cuadra con el relato actual como para el grupo de varones con «Pedro a la cabeza») por el discípulo «amigo». La competencia que se produce en el relato entre ambos personajes es expresión de la dialéctica de las comunidades joánicas, reconocen a Pedro, representante de la Gran Iglesia, pero es el discípulo «amigo» el primer testigo de la resurrección y el primero en creer. Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 281, 565.

²³² Según nuestro autor en la base de esta narración de protagonismo masculino (Jn 20,2-3.6b-7.10) no hay una tradición antigua ni un recuerdo de un acontecimiento histórico. Se trataría de una narración de carácter apologético construida sobre la base de la problemática surgida del hallazgo del sepulcro vacío, la desaparición del cadáver y la ausencia de testimonio masculino. El motivo de su duda es que no cuadra con la tradición antigua de huida de los discípulos varones de Jerusalén que recuerda Marcos y las primeras apariciones de Galilea. Ib., 281-282.

²³³ En este estadio la narración estaría formada por el v.1 (el del relato antiguo), vv. 11-13 (del relato antiguo), vv. 2-3 (las mujeres informan a los varones de la desaparición del cadáver), vv.6-

Por evolución interna y con la intención de conectar el encuentro de la tumba vacía con la aparición a María Magdalena, como en Mt 28,9-10, se introdujo la narración de la profanación de Jesús a María de Magdala. Esta introducción supuso una profunda transformación del RP del segundo estadio, dejando el texto estructurado en tres escenas claramente definidas: el encuentro de la tumba vacía (Jn 20,1-10), la aparición a María Magdalena (Jn 20,11-18) y la aparición al grupo de discípulos (Jn 20,19-20)²³⁴. Este tercer estadio fue la versión del RP que recibió el evangelista (E₁) y que fue alargado sucesivamente a lo largo del proceso de formación del Cuarto Evangelio, por este y otros autores²³⁵.

Después de haber analizado la evolución interna de Jn 20 veremos las fuentes antiguas del del RP joánico, la memoria comunicativa de esta comunidad que dio veracidad a la ordenación y modificación de dichas fuentes, así como el contexto social, histórico y teológico de esta memoria. Empezaremos por las fuentes antiguas del RP joánico (apartado 1), la tradición de la comprobación de la tumba vacía por parte de los discípulos varones (apartado 2), para terminar con el relato de la cristofanía a María Magdalena (apartado 3).

2.1. Las fuentes antiguas del RP joánico.

Según la hipótesis que estamos trabajando la versión primitiva del RP de la comunidad joánica concluiría con el encuentro de la tumba vacía y abierta por parte de las mujeres. Se habría ido ampliando a medida que se desarrolló la «memoria comunicativa» de la comunidad con la narración de la visita a la tumba

7 (encuentro de la ropa del difunto), v. 10 (retorno de los discípulos varones), vv. 19-20 (aparición de Jesús a los discípulos en ese mismo día). Este estadio evolutivo del RP se explica conforme al interés de situar a los discípulos varones como «testigos» de la tumba vacía, que no cuadra con la tradición antigua, que supone la huida de los varones a Galilea (Mc 16,7), y el hecho portentoso de la desaparición del cadáver.

²³⁴ Este relato se podría reconstruir con los versículos 1.2-3.6b.7.10-15.16-19.20. Al relato del segundo estadio se le eliminó la presencia de las mujeres acompañantes de María, el motivo de los ángeles ya no estaba en relación con la tumba sino con la aparición, de modo que los ángeles se convirtieron en un duplicado difícil de explicar, y el llanto de la mujer se convirtió en el motivo del diálogo del relato de aparición, todo esto a costa de incongruencias y duplicados.

²³⁵ La hipótesis de elaboración de RP está también desarrollada en trabajos que se apoyan en los conocimientos sobre la transmisión oral de las comunidades desde el análisis de textos canónicos y extracanónicos, así como otros datos del uso de las fuentes que aporta la literatura cristiana de los primeros siglos. Un ejemplo de este tipo de trabajo es el estudio presentado por MARION L. SOARDS, «Oral Tradition Before, In, and Outside the Canonical Passion Narratives», en *Jesus and The Oral Gospel Tradition*, ed. por H. WANSBROUGH (Sheffield: JSOT Press, 1991), 334-350.

que el RP terminara con las apariciones²³⁷, puesto que la motivación principal de este texto no era dar cuenta de los acontecimientos históricos, sino interpretar la muerte de Jesús a través de la revelación de su verdadera naturaleza tras la resurrección, y esa es la función de los relatos de aparición.

Aun teniendo presente que de los únicos datos de que disponemos son ya literarios, pretendemos sacar a la luz las tradiciones orales que están en la base de la formación de este RP. Sabiendo, además, que el evangelista lo tomará en su forma más ampliada (hasta las apariciones en las proximidades de la tumba) y que lo modificará según su intención.

Como ya hemos comentado, la transmisión oral en el mundo antiguo es característicamente flexible, un núcleo fundamental y elementos variables dependiendo del contexto de la representación²³⁸. Por eso es interesante buscar esa base nuclear más o menos fija, generalmente controlada por la comunidad, e interpretar las modificaciones como propias del contexto de oralidad secundaria en el que se desarrollan los textos y las tradiciones cristianas de estos primeros años.

A continuación, recorreremos las tradiciones que han dejado sus huellas en nuestro texto según la teoría de las fuentes tradicionales que fueron configurando el RP según llegó a manos del evangelista. Este proceso nos ayudará a perfilar las características propias del grupo joánico que admite y autoriza la validez de los testimonios pascuales que recoge. Para volver a plantear la posibilidad de que en esta comunidad el grupo de las mujeres discípulas desarrollara papeles de liderazgo que apoyaban estas tradiciones o, al revés, que estas tradiciones propiciarán roles de liderazgo para ellas apoyados en las tradiciones (subapartado 1). Esta intuición del liderazgo femenino en las

²³⁷ Los relatos de apariciones son unidades separables con elementos de tradición oral y una estructura definida: situación, aparición, saludo, reconocimiento y mandato. La aparición de María Magdalena no encaja en esta clasificación general, el diálogo entre Jesús y María, la sitúa fuera de cualquier analogía. Este autor sugiere que se trataría de una tradición antigua independiente, cercana al círculo de Santiago (uso del «hermanos») que llegó de la propia fuente al narrador. Añade, además, que la «excepcional sutileza psicológica» del relato solo podría deberse a la cercanía de la fuente al propio narrador para que este fuera capaz de captar todos los matices. Cf. CHARLES H. DODD, *La tradición histórica en el cuarto evangelio* (Madrid: Cristiandad, 1978), 150-158.

²³⁸ Reflexión tomada del capítulo «La tradición», en JAMES D.G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos. El Jesús recordado*, 215-304.

comunidades de los orígenes está más atestiguada en el Cuarto Evangelio (subapartado 2) que en la tradición sinóptica²³⁹.

2.1.1. Las mujeres discípulas de Jesús.

Los evangelios canónicos recuerdan la presencia de las mujeres en los últimos momentos de la vida de Jesús, en su entierro²⁴⁰ y visitando su tumba la mañana de Pascua. Y, un dato más sorprendente aún, nos dan algunos de sus nombres, María Magdalena, María la madre de Santiago el Menor y José, Salomé, María la de Cleofás, Juana, María su madre, entresacados del «grupo de mujeres» que había seguido a Jesús desde Galilea a Jerusalén²⁴¹.

En el texto que Lucas dedica al recuerdo de las mujeres galileas que seguían a Jesús, encontramos una referencia singular a María de Magdala. De entre todas las mujeres citadas como sanadas por Jesús «de malos espíritus y enfermedades» (Lc 8,2), solo de María se comenta su topónimo, la llamada Magdalena, y un detalle especial respecto a las demás, de ella «habían salido siete demonios» (Lc 8,2).

²³⁹ Sandra M. Schneiders hace un análisis interesante sobre la forma en la que el Cuarto Evangelio presenta los distintos personajes femeninos. Esta autora nos pone delante la valoración tan positiva en que las mujeres son dibujadas en las distintas narraciones de las que son protagonistas, un modo original de presencia que no se da en la tradición sinóptica. Estas mujeres son presentadas de forma positiva y en relación personal con Jesús. Las mujeres aparecen caracterizadas de forma individual y original, muchas veces en contraste con personajes masculinos más desdibujados. Sirva de ejemplo la contraposición entre el diálogo de Nicodemo con Jesús (Jn 3,1-12) y el de la samaritana (Jn 4,7-41), quien negocia con Jesús de forma audaz, inteligente, con entusiasmo y compromiso, frente un desdibujado Nicodemo receptor de una enseñanza que no comprende del todo y queda en un segundo plano. O Lázaro, siempre en un papel secundario frente a sus dos hermanas, Marta y María. También los discípulos varones en las narraciones de la Pascua (Jn 20,2-8;19-29) a excepción de Tomás, frente al personaje perfectamente dramatizado de María Magdalena (20,1-2;11-18). Las mujeres joánicas también desempeñan papeles poco convencionales, como el testimonio público (samaritana), la gestión en los aspectos públicos relacionados con la muerte y duelo de su hermano Lázaro (Marta), la unción de Jesús a pesar de las protestas de Judas (María de Betania), o el vagabundeo de María de Magdala sola en la oscuridad, hablando con extraños en su desesperada búsqueda de su maestro y responsabilizándose de la misión de dar testimonio de experiencia pascual al resto de la comunidad. Además, ninguna de ellas es presentada en referencia a un hombre. Por lo que parece probable pensar en la existencia real de estas mujeres proclamadoras del evangelio, confesoras públicas de su fe, servidoras de la mesa del Señor, todas ellas detrás de los personajes femeninos del Cuarto Evangelio. Cf. SANDRA M. SCHNEIDERS, *Written That You May Believe*, 93-114.

²⁴⁰ Con la consideración de que el Cuarto Evangelio no da testimonio de su presencia durante el entierro: Jn 19,25, por motivos narrativos-simbólicos. Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan*. XII-XXI,1262-1264.

²⁴¹ Lucas no da el nombre de las mujeres que visitan la tumba, solo refiere el grupo de mujeres en la muerte y la sepultura, que había citado con anterioridad en Lc 8,1-3.

¿Qué puede significar esta información que nos aporta Lucas? En primer lugar, sitúa la relación de las mujeres con Jesús a través de su labor sanadora, relacionada con la expulsión de espíritus según las creencias culturales del siglo I d.C. El fenómeno antropológico de la posesión es un comportamiento descontrolado provocado por un espíritu, que suele afectar a sectores de población poco apreciados socialmente e implica un desorden social, porque la persona poseída no puede cumplir el papel que la sociedad le asigna. La antropología nos permite entender este fenómeno como una expresión de protesta ante una tensión personal o social insoportable, porque las creencias sociales sobre los espíritus permiten dar una explicación a estos fenómenos²⁴².

De este modo, podemos deducir que la labor de Jesús como sanador exorcista fue crucial a la hora de establecer su relación con las mujeres que después le siguieron²⁴³. Ellas, que vivían una situación de enfermedad/posesión, son sanadas por Jesús y permanecen con él, le acompañan, porque formar un grupo alrededor del sanador les permite mantenerse en una situación saludable. Una vez liberada la persona de aquello que le provocaba la expresión externa de su malestar, la posesión, si esa persona es restituida al mismo lugar social que le provocaba el fenómeno, volvería a la situación anterior.

²⁴² Cf. ESTHER MIQUEL, *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 2009).

²⁴³ El significado contenido en las narraciones bíblicas sobre sanación pertenece al «imaginario de la existencia compartida en las sociedades mediterráneas del siglo I», según palabras de Elisa Estévez, que debe ser analizado y entendido si no queremos obtener una interpretación anacrónica y etnocéntrica. Por eso es importante conocer el sistema cultural que separa al lector actual de los autores e intérpretes del siglo I d. C., es decir, poder descifrar los «implícitos culturales» que contienen los textos. Conocer este marco explicativo sociocultural es imprescindible para comprender el verdadero mensaje de estos textos, incluyendo aquellos aspectos en los que el sistema de valores de las comunidades cristianas infringe los cánones establecidos. Las narraciones de sanación de las mujeres en los evangelios nos ofrecen claves esenciales de discipulado, según esta autora. En la interacción sanadora entre Jesús y las mujeres se produce la reconstrucción de la identidad de estas mujeres como «sujetos activos y leales, dotados de racionalidad y fortaleza, con capacidad de riesgo y compartir». Además de recibir el don de la sanación contribuyen activamente a su sanación y son agentes de salud para otros, saltando en muchos casos las «barreras sociales y de género vigentes en mundo antiguo». Las mujeres sanadas disfrutan de una corporalidad sana, son ejemplo de autenticidad, gozan de una palabra significativa, muestran una libre adhesión a Jesús y una autodeterminación para ejercer tareas de diaconado. Sin dejar de lado que muchas de estas narraciones reflejan los conflictos de liderazgo presentes en las comunidades, como es el caso del texto que estamos mencionando de Lucas (Lc 8,1-3), donde las mujeres están plenamente incorporadas al seguimiento de Jesús desde Galilea, pero los detalles que se dan de ellas reflejan una intención de resituirlas en un papel secundario respecto a los seguidores varones de Jesús, tal y como la historia de la exégesis de este texto nos confirma. Cf. ELISA ESTÉVEZ, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: Una nueva mirada* (Madrid: San Pablo, 2008), 85-159.

Así, las mujeres que se sintieron liberadas por Jesús permanecen con él. Este dato sugiere que Jesús como sanador se sirvió de la acogida en un grupo de seguidores cercanos a fin de garantizar la integración social saludable de estas personas. Esta solución, viable solo para un grupo reducido de personas como el que describe Lucas, fue el germen de la proclamación de la llegada del Reino de Dios, como forma de alcanzar la salvación (sanación).

Este Reino de Dios expresaba la idea de un contexto social perfecto, en el que sería posible la reintegración saludable y permanente de las personas enfermas sanadas, porque esas personas eran sanadas/liberadas de aquello que les oprimía. La ética del Reino predicada por Jesús supuso para las gentes de Galilea una nueva forma de entender su realidad social y de entenderse a sí mismas, en la medida en la que ponían en práctica las enseñanzas de su maestro²⁴⁴.

Lucas incorpora al relato evangélico un buen número de relatos sobre mujeres (Lc 1,11-17; 7,36-50; 8,1-3; 10,38-42; 13,10-17) que parecen indicar la existencia de una tradición oral que fue tomada por el evangelista, así como la existencia de grupos de mujeres que las conservaron y las transmitieron. Estas tradiciones sirven a Lucas para responder a la realidad de su comunidad, donde las mujeres eran un grupo importante. Lucas pretenden dar respuestas a sus inquietudes. Ahora bien, el autor de este evangelio las sitúa en un lugar fuera del apostolado que solo reconoce a los Doce, en una forma de seguimiento «adecuada» y en relación con la casa, atender (servir, *διηκόνουν*) con los bienes²⁴⁵.

Lucas presenta a María la Magdalena como primera mujer del grupo y reserva para ella la expresión «de la que habían salido siete demonios». Parece ser que esta expresión procedería de una tradición antigua. Una expresión estereotipada que designaba o explicaba la presencia de esta mujer en el grupo

²⁴⁴ Cf. ESTHER MIQUEL PERICÁS, *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 2009), 29-56.

²⁴⁵ Carmen Bernabé expone esta tendencia de la obra lucana (Lucas y Hechos) a reducir el papel de las mujeres como apóstoles, término que reserva solo a los varones. Cf. CARMEN BERNABÉ UBIETA, «María Magdalena y los siete demonios» en *María Magdalena, De apóstol a prostituta y amante*, ed. por I. GÓMEZ- ACEBO (Bilbao: Descleé de Brouwer, 2007), 19-60.

de seguidores cercanos de Jesús. Lucas la toma de esa fuente para hacer partícipe de esa información a su comunidad²⁴⁶.

Esta expresión está situada en el evangelio de Lucas después del reconocimiento por parte de la mujer pecadora de Jesús como profeta (Lc 7,36-50). Lucas dice de esta mujer que es pecadora (ἁμαρτωλός) lo que la sitúa en una posición marginal social y religiosamente. Aun así, esta mujer se acerca a Jesús y lo reconoce públicamente como el profeta sanador y liberador esperado. Inmediatamente, el autor de este evangelio describe cómo Jesús va «por ciudades y aldeas» (Lc 8,1) anunciando la buena noticia del Reino de Dios, con él van los Doce y un grupo de mujeres²⁴⁷, que han experimentado la liberación del Reino de Dios como la mujer pecadora. Son el ejemplo de quienes han sabido interpretar los signos y aceptar el mensaje, y han sido transformados por ellos (Lc 4,14 - 9,50).

María Magdalena ha sido, según Lucas, una mujer poseída gravemente²⁴⁸, a la que Jesús ha sanado en su dolencia dándole un lugar junto a él en el grupo de aquellos que le seguían mientras recorrían ciudades y aldeas (Lc 8,1). La acción exorcista de Jesús introduce a esta mujer en el grupo en el que se viven los valores del Reino que implican un cambio social. Las posesiones tenían mucho que ver con la injusticia del ordenamiento social, con los roles impuestos a las personas. Jesús sana los males de María al hacerle sentir la legitimidad de sus quejas, dándole una nueva valoración; en ella la acción de

²⁴⁶ Cf. JOSEPH A. FITZMAYER, *El Evangelio según Lucas. Vol.II*, 708-714.

²⁴⁷ En el evangelio de Lucas se hace evidente una tendencia a disponer los materiales narrativos en parejas de protagonistas femeninos y masculinos. La curación de la mujer encorvada (Lc 13,10-17) y la curación del hidrópico (Lc 14,1-6), las parábolas de la oveja perdida y de la dracma perdida (Lc 15,1-10). Parece ser que la razón de estos paralelismos es de tipo catequético, presentar a los miembros de su comunidad el lugar que les corresponde según sean hombres o mujeres. Cf. MARY ROSE D'ANGELO, «Women in Luke-Acts: A Redactional View», *JBL* 109 / 3 (1990), 441-461.

²⁴⁸ La grave posesión de María Magdalena se nos hace evidente en la comparación con otro texto de este evangelio, Lc 11,24-26, que habla de un exorcismo fallido a un hombre que tiene como consecuencia una posesión más grave de siete demonios. Desde ese texto podemos afirmar que Lucas presenta a esta mujer como una persona totalmente alienada, manejada por fuerzas extrañas. La posesión afecta al yo alterando los roles, los lugares y las relaciones en el grupo social y familiar. Según la antropología cultural las personas poseídas, en las sociedades que creen en la acción de los espíritus, son personas fuera de lugar cuyo cuerpo refleja la situación de opresión que viven, de modo que estos comportamientos se convierten en un reto al orden establecido y legitimado teológicamente. El uso del término «demonio» hace referencia a la espectacularidad de los síntomas que esta persona presentaba, comportamientos descontrolados que eran permitidos por causa de su posesión. Cf. ESTHER MIQUEL, *Jesús y los espíritus*, 46-56; y en CARMEN BERNABÉ, *Qué se sabe de... María Magdalena*, 109-119.

Dios ha cambiado los límites de orden social y los criterios que los establecen y han permitido entender que la dolencia procedía de un mal externo, las normas sociales, no de la propia persona.

Entendida de esta manera la frase tradicional recogida por Lucas sobre María la Magdalena nos permite entenderla como una mujer inquieta, insatisfecha con el papel social que se le ha asignado, que sufre en su cuerpo la dolencia de su situación personal. Una mujer integrada por Jesús en el grupo de sus seguidores, como discípula, colaboradora de la predicación de la buena noticia, líder del grupo de mujeres que como ella habían sido sanadas y constructora como el resto del grupo de un espacio de relaciones personales que pone en práctica los valores del Reino de Dios.

El relato joánico no habla de María Magdalena hasta el capítulo 20, pero, a diferencia de Marcos y Mateo, que tampoco lo hacen, este evangelio ha ido presentando a las mujeres en relatos de significación y autoridad. María de Nazaret en la boda de Caná (Jn 2), la mujer samaritana (Jn 4), Marta la hermana de Lázaro (Jn 11), María la hermana de Lázaro (Jn 12), todas ellas con un papel significativo y representativo de la propia comunidad que configura esta memoria como ya hemos hablado en capítulo anterior. Y, finalmente, será una mujer la protagonista de la primera aparición, María Magdalena. No cabe duda de que la importancia de las mujeres era grande para la memoria colectiva de esta comunidad, puesto que su recuerdo no es residual o está recolocado, sino que es desafiante para la sociedad del siglo I d. C.

Las mujeres de esta comunidad dan testimonio de la fe en Jesús como Mesías (Jn 11), las mujeres de esta comunidad lo ungen como Mesías (Jn 12), las mujeres de esta comunidad plantean dudas teológicas (Jn 4), las mujeres de esta comunidad proponen el inicio de la misión (Jn 2). Las mujeres son las primeras en comprender que el Señor resucitado es Jesús el Maestro (Jn 20)²⁴⁹.

2.1.2. Las mujeres en el Relato de Pasión (RP)

El recuerdo de las mujeres que habían acompañado a Jesús desde Galilea hasta Jerusalén está en la tradición sinóptica (Mc 15,40-41 y Mt 27,55-56, Lc 8,1-3). En la tradición joánica las mujeres han estado presentes en todo el evangelio

²⁴⁹ Cf. SANDRA M. SCHNEIDERS, *Written That You May Believe*, 93-114.

como hemos visto en el apartado anterior. Esta coincidencia permite plantear la hipótesis de una tradición antigua que sitúa a las mujeres galileas en el seguimiento de Jesús con su presencia y sus bienes. Marcos y Mateo visibilizan al grupo de las mujeres discípulas de Jesús en conexión con el RP, situándolas como testigos de la muerte de Jesús²⁵⁰, Lucas anticipa la presencia de las mujeres discípulas en el grupo de la predicación de Jesús porque después no explicitará su presencia como testigos de la Pasión.

Parece que hay consenso en reconocer este recuerdo como perteneciente a la parte central del testimonio narrativo de la fe, el RP del que conocemos dos versiones, la versión sinóptica y la versión joánica, según hemos comentado en el capítulo anterior. Los autores no dudan en calificarlo como el relato más antiguo e importante de la tradición sobre Jesús. Un relato que se situaría en un tiempo muy cercano a los acontecimientos narrados, dentro de la tradición judía de memoria de los mártires celebrada en la comida comunitaria, durante la cual se proclamaba²⁵¹.

De este modo el recuerdo de las mujeres como testigos de los acontecimientos de la Pasión procede de una tradición anterior a los propios evangelios, que sirvió para recordar el martirio de aquel que se proclamaba como el Cristo, y las fórmulas de fe recogidas en las cartas paulinas (1Cor 5,3-3)²⁵².

La mayoría de los estudios coinciden en diferenciar varios tipos de tradiciones en los relatos que recogen los últimos días de la vida de Jesús. Uno de los elementos tenidos en cuenta por los exegetas para diferenciar entre las tradiciones de la muerte y de la tumba vacía son las diferentes listas de mujeres testigos de tales acontecimientos que dan los evangelios.

²⁵⁰ Cf. CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, 60-61; 94-95.

²⁵¹ Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 278; y GERD THEISSEN - ANNETTE MERZ, *El Jesús histórico*, 552.

²⁵² Sandra M. Schneiders nos deja encima de la mesa la pregunta por la autoría del evangelio, sobre la base del protagonismo de las mujeres en él: «¿Qué hombre habría tenido en el corazón el destacado papel de las mujeres en el Cuarto Evangelio como para asignar a las mujeres los papeles y las escenas de significado apostólico asignadas a los Doce en los sinópticos, estar tan sintonizado con las experiencia espiritual y psicológica de las mujeres como ser capaz de crear escenas como las de la mujer samaritana y María Magdalena, y estar tan preocupado por defender la relación autónoma de las mujeres con Jesús como para haber escrito estos pasajes?». Cita textual: SANDRA M. SCHNEIDERS, *Written that You May Believe*, 238. (Traducción propia).

a) Las mujeres testigos de la muerte

En la narración marcana de la muerte y sepultura encontramos dos listas de testigos. María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé son, en Mc 15,40, testigos de la muerte de Jesús junto con los soldados que llevaron a cabo la crucifixión. Y en el relato de la sepultura conserva el autor a dos de estas tres mujeres, María Magdalena y María la de Joset (Mc 15,47).

¿Se trata de dos tradiciones distintas? ¿Una tradición de testigos de la muerte y otra de testigos de la sepultura? O, ¿estamos ante una tradición, y una lista redaccional? Según Carmen Bernabé, el hecho de que la segunda lista (Mc 15,47) reduzca el número de las testigos de tres a dos, y que recorte el nombre de la segunda mujer, hace pensar que ésta última sería tradicional. Puesto que, según ella, no parece lógico que el evangelista eliminara sin motivo a una de las testigos sin razón alguna. Y, por tanto, la lista de Mc 15,40 sería una modificación de la primera llevada a cabo por el autor de Marcos²⁵³.

Mateo, siguiendo a Marcos, nos da una lista de tres mujeres, María Magdalena, María la madre de Santiago y José, y la madre de los Zebedeo (Mt 27, 55) como testigos de la muerte de Jesús. Y, también como Marcos, dos mujeres como testigos de la sepultura, María Magdalena y la otra María (Mt 27, 61). Lucas también nos señala un grupo de mujeres testigos de la muerte de Jesús (Lc 23,49). Las destaca dentro del grupo de los conocidos que «veían estas cosas», y, la referencia a que «lo habían seguido desde Galilea», sitúa al lector ante la lista de mujeres que pertenecía al grupo de discípulos y discípulas de Jesús, anticipada en Lc 8,2-3 de la que hemos hablado en el apartado anterior.

Por su parte, en el Cuarto Evangelio sitúa «ante la cruz de Jesús» a su madre, a la hermana de su madre, María la de Cleofás y a María Magdalena (Jn 19, 25). En este caso, Raymond E. Brown decide asumir una lista de cuatro mujeres, ante el problema de que María la madre de Jesús y su hermana tuvieran el mismo nombre, y suponiendo como ausente el nombre de su madre²⁵⁴.

²⁵³ Cf. CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena*, 177.

²⁵⁴ Cf. RAYMOND E. BROWN, *The Death of the Messiah*, 1014s.

De esta manera estarían junto a la cruz de Jesús cuatro mujeres: su madre, la hermana de su madre, María la de Cleofás y María la Magdalena. Un versículo después entrará en escena el discípulo amado. Según este mismo autor se trata de una lista tradicional de tres testigos a la que posteriormente se añadió la madre de Jesús y el discípulo amado, para introducir la perícopa protagonizada por ambos en los versículos siguientes²⁵⁵.

Esto permite a este autor suponer la existencia de una tradición de mujeres, más antigua que los evangelios, conocida por Marcos y Juan²⁵⁶. Habría que preguntarse si esta tradición de tres mujeres esta ya incorporada al RP que recibieron los evangelistas o si fue recogida y añadida por ellos. Si seguimos la hipótesis de Carmen Bernabé²⁵⁷ de que la lista de testigos de la crucifixión de Marcos es redaccional habría que responder que no; pero si seguimos la hipótesis de las tres mujeres de Raymond E. Brown, habría que decir que probablemente lo estaba.

La coincidencia en los datos nos permite suponer que existía una tradición que hablaba de las mujeres presenciando la crucifixión «en la distancia» (Mc 15,40), que observaron su enterramiento (Mc 15,47) antes del *Sabbat* y que volvieron a esa misma tumba después del *Sabbat*. Lo que les otorga un importante papel testimonial, conocido por todos. Un dato que podemos destacar con más fuerza si lo colocamos en el contexto histórico de la sociedad judía del siglo primero el testimonio de una mujer no tenía valor legal (Josefo, *Ant.* 4.219)²⁵⁸. Esta presencia femenina en la muerte y la sepultura de Jesús permitirá

²⁵⁵ Senén Vidal también considera una inclusión posterior la cita a la madre de Jesús y los versículos 26 y 27. Si bien este autor considera que la lista original de la tradición joánica sería de dos mujeres: María la de Cleofás y María la Magdalena. Es importante señalar que María la Cleofás sería la misma María de la tradición sinóptica (Mc 15,40.47; 16,1; Mt 27,56.61; 28,1; Lc 24,10) y que María Magdalena sería una mujer no casada por ser distinguida por su ciudad de origen y, cito textualmente, «tuvo que ser una figura importantísima dentro del movimiento cristiano». Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 564. Cita textual: *Ib.*, 270.

²⁵⁶ Los dos nombres son idénticos en ambas listas. Cf. RAYMOND E. BROWN, *The Death of the Messiah*, 1014.

²⁵⁷ Cf. CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena*, 29-36.

²⁵⁸ Carolyn Oseik comenta que la incapacidad de las mujeres para actuar como testigos en el judaísmo antiguo no está tan claro en la *Mishná*. Por lo que según esta autora habría que tener cuidado a la hora de hacer uso de estas fuentes que no parecen tan unánimes a la hora de excluir la credibilidad del testimonio femenino. Cf. CAROLYN OSEIK, «The Women at the Tomb: What are they doing there?», *HTS* 53 (1997), 103-118.

la conexión de estos acontecimientos con los relatos de la visita a la tumba y, finalmente, con los relatos de aparición.

Otro dato por señalar es la ausencia de nombres propios en el testimonio de Lucas. Puede ser que diera por supuesto que ya eran conocidos por su comunidad, o puede ser que optara por no dar protagonismo a estas mujeres y en concreto a María Magdalena. Según Carmen Bernabé, después de analizar toda la narración (Lc 23,44-56) y el conjunto de la obra lucana, esta actitud respondería a una tendencia que se inició muy pronto (finales del siglo I) «a matizar y a velar el protagonismo tanto de María Magdalena con el de las demás mujeres discípulas del primer momento». A pesar de lo cual «Lucas no puede dejar de transmitir la importancia que, en realidad, tuvieron María Magdalena y sus compañeras como discípulas de Jesús»²⁵⁹ al conservar en la memoria los acontecimientos que ellas mismas presenciaron²⁶⁰.

b) No hay mujeres en el entierro de Jesús

La presencia de las mujeres en el entierro de Jesús vuelve a ser común para los evangelios sinópticos, no así para Juan. Según los datos recogidos en nuestra tabla del capítulo 4, el Cuarto Evangelio deja fuera de la escena de la sepultura a las mujeres, dando protagonismo a dos hombres, José de Arimatea y Nicodemo (Jn 19,38-42). José de Arimatea es un personaje presentado en todos los evangelios como aquél que aportó su propia tumba para enterrar el cuerpo de Jesús. Nicodemo había visitado a Jesús con anterioridad, luego era su amigo.

Según lo señalado, la presencia de estos personajes en el texto joánico responde a la intención del redactor de presentar la vida de Jesús desde una relectura mesiánica del Cantar de los Cantares. Por ello José y Nicodemo, desempeñarían aquí el papel de amigos del novio que lo preparan para el

²⁵⁹ Cf. CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena*, 133.

²⁶⁰ Esta opinión es apoyada por Kathleen E. Corley después de estudiar el papel de las mujeres en las prácticas de enterramiento en el mundo antiguo romano, griego y judío. Cf. KATHLEEN E. CORLEY, «Women and the Crucifixion and Burial of Jesus: He Was Buried: On the Third Day He Was Raised», *Forum* 1/1 (1998) 181-225. Sin embargo, Jane Schaberg apunta la ausencia de actividad de las mujeres durante el enterramiento como evidencia de su ausencia junto a la cruz según algunos estudios, así como la consideración de José de Arimatea como personaje ficticio. Cf. JANE SCHABERG, *La resurrección de María Magdalena. Leyendas, apócrifos y Testamento cristiano* (Estella: Verbo Divino, 2008), 348-349.

encuentro con su amada²⁶¹. Por tanto, se trataría de un trabajo redaccional del primer redactor del Cuarto Evangelio que responde a su intención de presentar a Jesús como Mesías, y su muerte y resurrección como cumplimiento de la promesa.

Dicho esto, sí es interesante apuntar la incoherencia narrativa que se produce en este evangelio al comenzar el capítulo 20. El inicio de este capítulo no nos dice que Nicodemo y José volvieran a la tumba a terminar la preparación del cuerpo que el Sabbat no les había permitido terminar, o a mostrar duelo por su amigo, siguiendo la tradición narrativa de los sinópticos. Nos dice que María Magdalena fue a la tumba (Jn 20,1).

La ruptura con la secuencia anterior parece clara: María, que no estaba cuando el entierro, visita la tumba casi de noche. Podríamos suponer que estuvo con José y Nicodemo durante el día de descanso, y que por eso conocía la ubicación de la tumba. Pero creemos que es más coherente afirmar, a la vista de tradición sinóptica, que ella misma presencié la recogida del cuerpo y su colocación en el lugar que ella visitó. Y podremos decir entonces que el evangelista está volviendo a las fuentes tradicionales después de su trabajo redaccional, para presentarnos su primer relato de aparición en el lugar de la sepultura.

c) Las mujeres encontraron la tumba vacía

En cuanto al enterramiento del cuerpo de Jesús hay que decir que se ha discutido y se discute sobre la historicidad de la tumba. Hay quienes niegan la posibilidad de dar sepultura al cuerpo de un ajusticiado apoyándose en los textos romanos, que describen el habitual abandono de los cuerpos en la cruz para ser devorados por pájaros y perros²⁶². Evans, sin embargo, se apoya los escritos de

²⁶¹ Juan utiliza el Cantar de los cantares para preparar el encuentro de Juan 20,11-18. Se trata de una escenificación derásica del Cantar que comienza con el anuncio del novio (Jn 2,1-11;3,23), su unción en Betania (Jn 12,1-11) y antes de la sepultura (Jn19,38-42) para culminar en el encuentro con la amada (Jn 20, 11-18). Cf. CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena*, 160-172.

²⁶² Muy interesante conocer la aportación de John Dominic Crossan sobre la antropología del duelo y la historia de la crucifixión el mundo judío y romano. De la lectura de su obra se puede deducir que la diferencia entre una y otra se encontraba en el enterramiento o no del cadáver y la crucifixión de vivos o muertos. Mientras que la crucifixión romana encontraba su horror en la imagen de la víctima crucificada viva y pasto de las rapaces, la crucifixión judía era una crucifixión de muertos y, según Dt 21,22-23, los cuerpos debían ser descolgados al atardecer. Este autor termina sugiriendo, basándose en la lectura del *Rollo del Templo* de Qumrán, que en época de Jesús el cumplimiento de la prescripción deuteronomista del entierro era impensable, que solo

Filón y Josefo, y del pensamiento judío de la época para afirmar que el enterramiento de Jesús y de sus compañeros de crucifixión fue muy probable en la zona de la Palestina ocupada por los romanos²⁶³.

Gerd Theissen y Annette Merz por su parte nos ofrecen un análisis de los datos que nos aportan los métodos histórico-críticos, desde la Escritura, la arqueología y la historia, para afirmar que, aunque no se puede demostrar ni refutar su historicidad, el sepulcro vacío se nos presenta como la evidencia que permitió el anuncio de la resurrección o como el lugar buscado después de la experiencia de la resurrección. En cualquier caso, esa tumba se convirtió en vehículo de transmisión de fe temprana, la confesión primera: «Ha resucitado» quedó contenida en el relato junto con la afirmación de su muerte y su sepultura.

Si bien los relatos de la tumba vacía son mayoritariamente considerados una adición tardía al relato de pasión, a pesar de su mayor homogeneidad respecto a las apariciones, podemos decir que fueron incorporados muy pronto, incluso antes de que el Relato de Pasión se incorporará a las narraciones evangélicas, tal y como sugieren J. Schaberg y R. E. Brown. Esta afirmación se apoya en la no mención de la tumba encontrada vacía por parte del testimonio más antiguo de la tradición conservado en 1 Cor 15, que sin duda procede de una tradición muy cercana a los acontecimientos pascuales²⁶⁴. Ahora bien, debemos entender que una cosa es considerar que este relato no formara parte de la primera predicación (1 Cor 15 y Hch), y otra, considerar que eso no impide la existencia de una tradición básica a la que posteriormente se añadirían detalles diversos²⁶⁵.

Según Carolyn Oseik, la ausencia de la tradición de la tumba vacía en Pablo y en Hechos nos indica que no sirvió como origen o causa de la fe pascual, sino como vehículo de su proclamación. Considerar la posibilidad de que este

fue posible en el período post-asmoneo o post-romano. Cf. JOHN D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo* (Santander: Sal Terrae, 2002), 538-545.

²⁶³ Cf. CRAIG A. EVANS, «Jewish Burial Traditions and the Resurrection of Jesus», *JSHJ* 3 / 2 (2005), 233-248; y GERD THEISSEN - ANNETTE MERZ, *El Jesús histórico*, 548-552.

²⁶⁴ La referencia implícita a la *empty tomb* es evidente también, para Carolyn Oseik, en Hch 2, 29-31 y Hch 13, 34-37, aunque nunca es usada como parte del testimonio de resurrección. Cf. CAROLYN OSEIK, «The Women at the Tomb: What are they doing there?», 114.

²⁶⁵ Cf. RAYMOND E., BROWN. *El Evangelio según Juan*. XII-XXI, 1385-1400.

relato contenga un dato histórico nos lleva a buscar el motivo por el cual ese dato no fue usado en esa primera predicación.

Las aportaciones del mundo académico a esta cuestión son variadas. El motivo de la escasa validez del testimonio femenino en la sociedad mediterránea del siglo I d.C. es estudiado por Carolyn Oseik y Birger Gerhardsson. Mientras Carolyn Oseik imprime importancia al testimonio femenino, Birger Gerhardsson nos lo presenta como un testimonio débil y vulnerable que debió ser interpretado por los discípulos varones²⁶⁶.

Otro motivo interesante de señalar es que, según Mary Rose D'Angelo²⁶⁷, la ausencia del motivo del duelo en los textos sinópticos (sí en Juan y en el *Evangelio de Pedro*) es debida a un intento por desvincular la creencia cristiana de la necromancia de la que podría ser acusada por la tradición cultural que surgió muy pronto en el lugar de la tumba²⁶⁸.

Sin embargo, no se puede desvincular la noticia de la tumba vacía de la experiencia de resurrección. Si efectivamente se predicó la resurrección en Jerusalén, cabe preguntarse si hubiera sido posible con el cuerpo de Jesús en la tumba. Este argumento ha sido esgrimido de forma mayoritaria y no deja de presentarse con toda su fuerza. Si el relato de tumba fuera una invención de Marcos, ¿por qué añadir un dato tan débil y controvertido? Este argumento es presentado por Grant R. Osborne, que lo considera una consecuencia del «criterio de vergüenza», relativo a la historicidad de los datos recogidos en los textos. «Nadie que inventara la historia habría añadido este detalle»²⁶⁹.

Las acusaciones de los autores no cristianos referidas al testimonio femenino, reflejadas en el texto de Lucas (Lc 24,22-23) y en la obra de Orígenes (*Contra Celso*, 2.59), o escritas por ellos mismos (Josefo, en *Ant.*, 4. 219), serían el motivo por el cuál este testimonio crucial no fue empleado en los primeros

²⁶⁶ Para Carolyn Oseik el único motivo válido para la visita a la tumba la mañana de pascua es el presentado por el evangelio joánico en Jn 20,11, María esta allí llorando. Cf. OSEIK, CAROLYN, «The Women at the Tomb: What are they doing there?», 108.

²⁶⁷ Cf. MARY ROSE D'ANGELO, *Reconstructing «Real» Women from Gospel Literature: the Case of Mary Magdalene, Women and Christian Origins*. Obra citada por JANE SCHABERG, *La resurrección de María Magdalena*, 356.

²⁶⁸ Tal y como apuntan los datos arqueológicos en la Iglesia del Santo Sepulcro señalados por Theissen. Cf. GERD THEISSEN - ANNETTE MERZ, *El Jesús histórico*, 549.

²⁶⁹ Cf. GRANT R. OSBORNE, *Jesus' Empty Tomb and His Appearance in Jerusalem. Key Events in the Life of the Historical Jesus*, (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 775-825, 785 (cita).

pasos del cristianismo. R. E. Brown apoya este dato, al suponer que el origen apologético de estos relatos es difícil de admitir, y que, si bien no es fácil argumentar su historicidad, tampoco, se puede pasar ligeramente sobre el problema de cómo surgió esta idea de la tumba vacía²⁷⁰.

Sin embargo, Carolyn Oseik sugiere que la historia de la tumba vacía fue preservada en círculos femeninos, capaces de generar sus propias historias y transmitirlos de generación en generación. Esto era posible porque, según ella, las sociedades mediterráneas antiguas generaban grupos segregados de hombres y mujeres tanto para la realización de determinados trabajos como para el ocio, en la vida ordinaria, haciendo posibles estos círculos de tradición oral.

Así, la historia de la tumba vacía surgiría de forma paralela a la versión pública de las apariciones a los discípulos varones expresada en 1 Cor 15,5-7, conservando de forma privilegiada la «original experiencia de resurrección» de las mujeres, «porque sin tumba vacía ellas no jugaron ningún papel»²⁷¹.

Si desde esta perspectiva nos acercamos ahora a las distintas expresiones de este relato que se conservan en los evangelios podemos percibir ese dinamismo comunitario de esta memoria en sus discrepancias y en sus similitudes. Una memoria colectiva que nos acerca a unas protagonistas novedosas de los textos evangélicos, las mujeres. Ellas, que habían seguido a Jesús y que se habían sentido sanadas por él, son retomadas en la memoria de las distintas comunidades para dar testimonio del acontecimiento de la fe.

En Mc 16,1-8 se narra la visita a la tumba de tres mujeres, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé, las mismas que han estado presentes en la crucifixión, y dos de las que han presenciado el entierro. Se ha discutido si este texto estaba originariamente unido al relato de muerte y sepultura (15,33-47), o si era una tradición independiente²⁷².

²⁷⁰ Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan*. XII-XXI, 1283.

²⁷¹ Esta autora destaca el importante papel que el grupo de mujeres discípulas tuvo a la hora de establecer la línea de unión entre los testimonios de ejecución de Jesús, su enterramiento y la experiencia que se vivió en las proximidades de su tumba en la madrugada del primer día de la semana. Cf. CAROLYN, OSEIK, «The Women at the Tomb: What are they doing there?», 103-118; y CARMEN BERNABÉ, «Palabra de mujeres en el inicio del kerigma», *La ciencia tomista* 136 / 3 (2009), 509-533.

²⁷² Nos parece interesante señalar que John D. Crossan afirma que el relato del sepulcro vacío es una creación marcana. Es curioso que este autor no niega el testimonio de las mujeres, sino que lo sitúa en un momento anterior, la mujer que en Betania unge a Jesús en la cabeza con

Carmen Bernabé analiza ambos textos encontrando en Mc 15,42-47, relato de la sepultura, elementos que después se repiten en Mc 16,1-8. Por ejemplo, la descripción del sepulcro excavado en la roca (Mc 15,46) intuido en Mc 16,5 al situar a las mujeres entrando en el sepulcro, y, la referencia temporal con el atardecer (Mc 15,42) pasado el sábado (Mc 16,1), el primer día de la semana (16,2).

Según ella estas coincidencias serían creaciones redaccionales de Marcos, y la lista de las mujeres de Mc 16,1 sería tradicional porque si la lista fuera redacción de Marcos la habría hecho coincidir con alguna de las anteriores (Mc 15,40 o Mc 15,47), y dado que la mantiene debe haberla recibido de la tradición. Para ello se basa en el dato que encontramos en Lucas, quien poseyendo una fuente propia (Lc 8,1-3) al referirse a las mujeres que van a la tumba (24,10), combina su fuente con la de Marcos, puesto que menciona a María la de Santiago²⁷³.

Mateo presenta dos mujeres visitando la tumba «al alborar el primer día de la semana», María Magdalena y la otra María (Mt 28,1). Aquí Mateo está siguiendo a Marcos, que sitúa a «María Magdalena y a María la de Joset» observando dónde José de Arimatea pone el cuerpo de Jesús (Mc 15, 47). Este paralelo se evidencia en la acción que realizan ambas parejas de mujeres, observar y ver la tumba. En Marcos, después, otro grupo irá a la tumba con la intención de embalsamar el cuerpo de Jesús; en Mateo, la tumba custodiada y sellada, solo hace posible una visita a la sepultura.

Lucas, que no había mencionado el nombre de las mujeres en el relato de pasión y sepultura, ahora nombra a tres mujeres contando a los apóstoles lo sucedido cuando visitaron la tumba «muy de mañana». Las mujeres citadas por su nombre son María Magdalena, Juana y María la de Santiago, añade «y las

caro perfume (Mc 14,3-9) es la que realmente cree los anuncios de la pasión que se han ido produciendo en el camino de Galilea a Jerusalén. Para Marcos esta mujer anónima (que algunas biblias, como la Cantera-Iglesias, llaman María) es la primera cristiana. De modo que el relato de la tumba vacía es una creación sobre la base de la tradición de los nombres de las mujeres que siguieron a Jesús y que fueron testigos de su padecimiento en la cruz. Sin ellas, dice este autor, no sabríamos cómo habría muerto Jesús, este es el recuerdo histórico que Marcos conserva. No cabe duda de que, aun negando la tradición testimonial de las mujeres, no es fácil dejar de pensar que ellas fueron agentes activos de la transmisión de la memoria de Jesús. Cf. JOHN D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, 556-559.

²⁷³ Cf. CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena*, 37-40.

demás que estaban con ellas». Parece claro que Lucas está combinando su propia fuente (Lc 8, 2-3) con la de Marcos (16,1), de su fuente cita a Juana, de la fuente marcana a María la de Santiago y, María Magdalena, presente en ambas, la cita en primer lugar²⁷⁴.

Juan nos presenta un texto muy elaborado tanto teológica como narrativamente. Su capítulo 20 conserva en dos versículos (1 y 2) la visita de las mujeres a la tumba. Además, solo cita a María Magdalena²⁷⁵ (20,1), si bien más adelante en el diálogo con Simón Pedro esta María hablará en plural para referir lo acontecido²⁷⁶. Probablemente, anticipándonos el protagonismo de esta mujer en el encuentro con el Resucitado que narrará en los vv. 14-18.

Parece que los cuatro evangelios coinciden en situar a las mujeres en la tumba la mañana del domingo, una similitud difícil de explicar salvo que consideramos que este relato formaba parte del Relato de Pasión. Esta afirmación la podemos apoyar en la evidente diversidad que nos vamos a encontrar en cuanto a los relatos de aparición que le siguen, según comenta el propio Raymond E. Brown, y en el desarrollo del primer evangelio, Marcos²⁷⁷.

Los autores estudiados coinciden que el final primero de Marcos estaría en Mc 16, 8. Lo que apoyaría la idea de que el relato de la visita a la tumba por

²⁷⁴ Ib., 56.

²⁷⁵ OS^{sin} omite Magdalena aquí y en el versículo 18 dejando un ambiguo «María». De la época de Taciano hay elementos de la tradición entre los Padres, especialmente aquellos que escriben en siríaco, de que fue María la madre de Jesús quien fue a la tumba aquella mañana. Efrén de Nísibe en su obra «Sobre el Diatessaron» (19:27; CSCO 145: 235-236) aplica el relato de Jn 20 a la madre de Jesús. Cf. RICHARD ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early tradition* (New York: Peter Lang AG, 1993), 110.

²⁷⁶ Este plural puede dejar entrever un grupo de mujeres visitando la tumba, tal y como muestra la tradición recogida por los demás evangelistas, y, a la vez, una simbolización en su persona de la búsqueda de la comunidad. Cf. CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena*, 180; y SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 280.

²⁷⁷ El final del evangelio de Marcos (Mc 16,9-20) no aparece en los dos manuscritos griegos más antiguos, el *Códice Sinaítico* y el *Códice Vaticano*, tampoco en el latino *Codex Bezae Cantabrigiae* ni en el *Manuscrito Sináítico Siríaco*. Metzger señala, además, que ni Clemente de Alejandría ni Orígenes tienen noticias de este final, es más, tanto Eusebio como Jerónimo atestiguan que no se encontraba en ninguno de los manuscritos griegos que ellos conocían. Sí aparece a partir del siglo IV en el *Aleandrino* (A), *Ephraemi Rescriptus* (C), Claromontano (D), *de Moscú* (K), *Evangelios Freer* (W) y Munich (X), siendo Ireneo y Taciano en el *Diatessaron* los testimonios patristicos más tempranos que se conocen de parte o todo el texto. Tampoco el vocabulario parece ser de Marcos y la transición entre el versículo 8 y 9 indica ruptura. Otro dato que aporta Metzger es que Mateo y Lucas siguen a Marcos solo hasta el versículo 8. Además, el contenido de Mc 16,9-20 parece derivar de otros evangelios (Jn 20,11-18; Lc 24,13-35). Cf. BRUCE M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: United Bible Societies, 1975³), 122-126.

parte de las mujeres estaría dentro de ese primer relato cristiano de la pasión. Apoyados en este dato podemos afirmar que la tradición de las mujeres visitando la tumba en la mañana del tercer día era una historia antigua que formaba parte de los recuerdos de los primeros testigos y que fue posteriormente incorporada al primer RP para formar con él la tradición narrativa de las primeras comunidades.

Las discrepancias de los distintos testimonios conservados serían, por tanto, fruto del trabajo de los distintos evangelistas. Sus coincidencias hablan de mujeres discípulas que perseveraron en Jerusalén después del escándalo de la condena de Jesús, de mujeres cumplidoras con la ley del *Sabbath*, pero valientes. Y, de nuevo, una mujer destaca sobre todas ellas, María la de Magdala, y lo hace por ser su nombre elemento sin discusión en todas las listas de mujeres²⁷⁸.

Estas mujeres, cuyos nombres solo conocemos desde la crucifixión, permanecieron firmes en su fe después de que los discípulos varones huyeran tras el arresto²⁷⁹. Para dar un testimonio crucial para la comunidad, ellas fueron la memoria de los acontecimientos de Jerusalén, que hicieron posible la reconstrucción de lo sucedido después de las experiencias de resurrección. Ellas, que habían seguido a Jesús desde Galilea, contaron su propia experiencia, puede que una historia secundaria, pero una historia que ha permanecido para indicarnos que algo «realmente ocurrió esa mañana de domingo en la tumba»²⁸⁰.

Kathleen E. Corley nos aporta el motivo por el cual las mujeres elaborarían unos recuerdos que se transmitieron unas a otras, el ritual de duelo o lamentación. Este ritual que entró según ella en Israel de la mano de las culturas del Próximo Oriente antiguo, costumbres relacionadas con el culto a los muertos del que serían ejemplo las tumbas de los patriarcas del Valle de Hebrón, y que estarían plenamente desarrolladas en la época de Jesús y que corría a cargo de las mujeres.

²⁷⁸ Carolyn Oseik habla de la primacía de esta mujer en los círculos apócrifos, como muestra para comprender la importancia de su testimonio junto con el de otras mujeres. Un testimonio que no pudo ser eliminado del recuerdo de la Iglesia primera, aun cuando no se desarrolló en los círculos oficiales. Tal y como lo hemos reflejado en el cuadro del punto 1 del capítulo 4.

²⁷⁹ Cf. SUSAN MILLER, «They Said Nothing to Anyone: The Fear and Silence of the Women at the Empty Tomb (Mk 16.1-8)», *FT: JB & IS* 13 / 1 (2004), 77-90.

²⁸⁰ Cf. CAROLYN OSEIK, «The Women at the Tomb: What are they doing there?», 116.

Los banquetes funerarios serían el lugar y el contexto en el que se habrían desarrollado estas tradiciones del RP, porque eran lugares de encuentro entre personas de distinto sexo, ajenos a las normativas patriarcales, que además permitían el «liderazgo litúrgico de las mujeres»²⁸¹. Sería, según ella, «ese papel de las mujeres en los rituales de culto a los muertos, el transfondo alternativo para comprender el desarrollo de las tradiciones evangélicas, como el relato de pasión y los dedicados a la tumba vacía»²⁸².

2.1.3. Los discípulos varones como testigos de la tumba vacía

La hipótesis de formación del RP establece un segundo estadio en el que el relato que, aunque concluía con la visita de las mujeres a la tumba y el descubrimiento de la tumba vacía, se alargaría con la incorporación de dos temas relacionados con este hallazgo. Este desarrollo introdujo el testimonio de los discípulos varones y el hecho portentoso de la desaparición del cadáver.

Serán los discípulos varones los que comprueben que la tumba está vacía y que se trata de un acontecimiento inexplicable. En el RP joánico estos varones encontrarán la ropa del muerto ordenada y separada en sus partes, lo que excluye el motivo del robo como explicación para la ausencia del cuerpo que testificaban las mujeres. Este desarrollo tendrá su paralelo en la versión lucana (Lc 24,12-24) y en la leyenda apologética posterior sobre la custodia del sepulcro (Mt 27,62-66; 28,2.4.11-15).

Entonces en este estadio de ampliación del RP se habrían insertado al texto: el anuncio de las mujeres a varones, la ausencia del cadáver de Jesús, y estos acuden a la tumba con Pedro a la cabeza (Jn 20,2-3); el encuentro de la ropa del difunto ordenada (Jn 20,6-7) sin la visión de ningún ángel de los que ya han visto las mujeres (Jn 20,11-13); y el retorno de los discípulos (Jn 20,10)²⁸³.

La comprobación de los discípulos varones de la tumba vacía se completó con el relato de la aparición en Jerusalén al grupo general de discípulos (Jn

²⁸¹ Cf. KATHLEEN E. CORLEY, *Maranatha. Ritos funerarios de las mujeres y los orígenes del cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2011), 134. Y CARMEN BERNABÉ, «Palabra de mujeres en el inicio del kerigma», 509 – 533.

²⁸² Esta misma idea, sobre la intención de la visita a la tumba por parte de las mujeres, la encontramos en CARMEN BERNABÉ, «Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba» en *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre orígenes del cristianismo*, ed. por C. BERNABÉ y C. GIL (Estella: Verbo Divino, 2008), 307-352.

²⁸³ Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 278.

20,19), que se uniría sin solución de continuidad al v. 10. Este grupo sería el grupo de discípulos, incluidas las mujeres, aunque los silencios del texto y la historia de la exégesis y la homilética del texto nos hayan hecho pensar que solo estaban los Doce.

Este desarrollo del RP se explica por la necesidad de aportar a la narración antigua estos dos intereses: el testimonio de los varones y la aparición de Jesús a los mismos. No cabe ninguna duda de que es un relato incongruente y no cuadra con la realidad histórica. Los discípulos varones no estaban en Jerusalén la mañana de la resurrección, habían huido después de los acontecimientos de la Pasión, tal y como atestiguan las fuentes sinópticas²⁸⁴.

Es interesante recoger la posibilidad de tradiciones antiguas, previas a los evangelios que nos hablan al menos de la dificultad de aceptar el testimonio de las mujeres que permanecieron en Jerusalén²⁸⁵. Porque las noticias que nos da

²⁸⁴ Continuamos desarrollando la hipótesis base de nuestra reflexión tomada de la aplicación de la teoría de la evolución del Cuarto Evangelio aplicada al texto que nos ocupa. Ib., 277-279.

²⁸⁵ Aunque parece común entre los exegetas la afirmación de que el testimonio de las mujeres era un testimonio no válido en tiempos de Jesús y, por tanto, la excusa para justificar la necesidad de la comprobación de la tumba vacía por parte de los varones de la comunidad, podemos confiar en el criterio de C. Oseik y buscar qué parte de veracidad tiene esta opinión. Parece ser que en el judaísmo preexílico el testimonio femenino no estaba prohibido por ley sino de hecho, la mujer no recibía un trato equitativo ante la ley, tal es el caso de la «oblación de los celos» (Nm 5,11-31) o de las prescripciones deuterómicas sobre el establecimiento de las prescripciones referidas a las mujeres o sus hijos (Dt 21,18-21; Dt 22,13-21), aunque es verdad, que en estos casos o bien la mujer declara junto a su marido (Dt 21) o es defendida por su padre ante la falsa acusación del marido (Dt 22). En el Israel del Segundo Templo son admitidos dos tipos de testimonios, el testimonio constitutivo y el probativo. En esta época los rabinos prohíben que la mujer testifique en procedimientos legales basándose en tecnicismos de escasa credibilidad, como la indignidad del interrogatorio. Un caso curioso es la diferencia que podemos apreciar en la versión de la LXX del juicio a Susana, en el que ella no testifica sino que protesta silenciosamente ante Dios y la versión griega de Teodoción (traductor de la Biblia hebrea al griego) usada por Jerónimo para completar las lagunas de la LXX, donde Susana habla en voz alta dirigiéndose a Dios protestando, aunque es ignorada por la asamblea. En Qumrán es clara la presencia de las mujeres en la asamblea, pero como en otras comunidades judías las mujeres eran excluidas. Algo parecido se puede decir de las comunidades cristianas de los orígenes, donde el NT no muestra a las mujeres como testigos en contextos legales, Pablo no habla de las mujeres o a las mujeres salvo que pensemos que están incluidas en «hermanos». Flavio Josefo en la *Antigüedades Judías* muestra a las mujeres dando testimonio informal. La literatura cristiana extracanáica muestra en los *Hechos de Pablo y Tecla* la diferencia entre las leyes judías y grecorromanas, estas últimas sí admitían el testimonio de las mujeres; en los *Hechos de Pilato Berenice* (Verónica) testifica que ha sido curada por Jesús, por citar algunos ejemplos. Podemos concluir que el rechazo del testimonio femenino es una práctica social arraigada, que distingue entre un testimonio probativo relacionado con asuntos penales y un testimonio constitutivo, donde solo en este último se admite válidamente el testimonio de una mujer y que existe un testimonio informal socialmente aceptado, incluso usado por las mujeres para hacer valer su experiencia en asuntos importantes, que es el testimonio ocular o la queja en voz alta, quizás también el lamento o el canto. Cf. ROBERT G. MACCINI, *Her Testimony Is True: Women as Witnesses According to John* (Sheffield: Journal for the Study of the New Testament, 1996), 63-97.

la tradición sinóptica es que los varones seguidores de Jesús, con Pedro a la cabeza, negaron su seguimiento (Mc 14,66-72; Mt 26,69-75; Lc 22,56-62; Jn 18,15-18.25-27) y huyeron a Galilea (Mc 16,7).

Después, el apéndice de Marcos²⁸⁶ se referirá a ellos (los Once) como discípulos con «falta de fe y dureza de corazón por no haber creído a los que lo habían visto resucitado» (Mc 16,14). No hay ninguna narración distinta de la protagonizada por las mujeres en las proximidades de la tumba, de lo que es sencillo deducir que se refiere a ellas este versículo de Marcos cuando dice: «...y les echó en cara su falta de fe y dureza de corazón, por no haber creído a las que lo habían visto resucitado»²⁸⁷.

a) El relato de Pedro visitando la tumba

El relato de Pedro visitando la tumba para comprobar la versión de las mujeres encuentra su paralelo en la tradición sinóptica posterior en Lucas (Lc, 24,12). Es un texto idéntico en su estructura básica a la tradición que recoge en su segundo estadio el RP joánico como podemos comprobar en este cuadro sinóptico:

²⁸⁶ El final largo del Marcos, el apéndice, Mc 16,9-20, es claramente de un autor diferente, por motivos de estilo de vocabulario y, por su mala inserción con la escena anterior (Mc 16,1-8) al cambiar de sujeto y de número de mujeres. Según Rafael Aguirre es probable que se trate de un documento independiente, quizás del segundo tercio del siglo II, redactado por misioneros helenistas. Contiene tradiciones comunes a los otros tres evangelios canónicos, la primera aparición a María Magdalena que procede de una fuente independiente de Juan; la segunda, la aparición a los discípulos de camino que procede de una fuente independiente de Lucas; y, la tercera, sobre los Once, que también procede de una fuente independiente que añade la alternativa condenación-salvación y la promesa de signos; finalmente, la escena de la ascensión no depende de Lucas, parece más bien una relectura secundaria del misterio de la Pascua en contexto pastoral, en un estadio más avanzado de redacción. A pesar de su diferente autoría la Iglesia Católica lo considera canónico (*Decretum de canonicis scripturis*, 1546; *Dei verbum*, 11). Cf. RAFAEL AGUIRRE, *Evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles*, (Estella: Verbo Divino, 1992), 122-123.

²⁸⁷ «Ἐστερον δὲ ἀνακειμένοις αὐτοῖς τοῖς ἕνδεκα ἐφανέρωθη καὶ ὠνειδίσειεν τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν καὶ σκληροκαρδίαν ὅτι τοῖς θεασαμένοις αὐτὸν ἐγγεγραμένον οὐκ ἐπίστευσαν». La referencia a las mujeres está implícita si leemos todo el apéndice marcano que se inicia con la referencia a María Magdalena (16,9-11) y «a dos de ellos que iban de camino» (16,12). En ambos casos el anuncio fue seguido de la incredulidad de los Once como dice el versículo al que nos referimos.

Jn 20,3.6b-7.10	Lc 24,12.22-24 ²⁸⁸
<p>3: Así es que salió <u>Pedro</u> (y los discípulos) y marcharon <u>al sepulcro</u>.</p> <p>³ Ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πέτρος καὶ ὁ ἄλλος μαθητῆς καὶ ἦρχοντο εἰς τὸ μνημεῖον.</p> <p>6b: ...entró en el sepulcro, y <u>vio los lienzos</u> lisos, y el sudario, que había estado sobre la cabeza de Jesús, no liso como los lienzos, sino diversamente, enrollado en su sitio.</p> <p>ἔρχεται οὖν καὶ Σίμων Πέτρος ἀκολουθῶν αὐτῷ καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα,</p> <p>10: Así pues, los discípulos volvieron de nuevo <u>a su casa</u>.</p> <p>ἀπῆλθον οὖν πάλιν πρὸς αὐτοὺς οἱ μαθηταί.</p>	<p>12: Por su parte <u>Pedro</u>, levantándose, corrió <u>al sepulcro</u>; y al agacharse <u>vio los lienzos</u>; y se marchó <u>a casa</u>, sorprendido por lo que había pasado.</p> <p>Ὁ δὲ Πέτρος ἀναστὰς ἔδραμεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια μόνα, καὶ ἀπῆλθεν πρὸς ἑαυτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός.</p> <p>²⁴ καὶ ἀπῆλθόν τινες τῶν σὺν ἡμῖν ἐπὶ τὸ μνημεῖον καὶ εὔρον οὕτως καθὼς καὶ αἱ γυναῖκες εἶπον, αὐτὸν δὲ οὐκ εἶδον.</p>

La coincidencia en el núcleo básico de la tradición sugiere la existencia de una tradición oral referida a la comprobación de la «tumba vacía» que la tradición joánica recogió de forma temprana en el RP, y que en la tradición sinóptica no incorporará hasta finales del siglo I. Lucas toma esta tradición probablemente

²⁸⁸ Traducción de FRANCISCO CANTERA BURGOS y MANUEL IGLESIAS GONZÁLEZ, *Sagrada Biblia*.

con posterioridad en lo que podría ser una coincidencia geográfica entre ambas tradiciones en la zona de Antioquía como veremos más adelante.

No podemos acabar este análisis sin hacer referencia a otro testimonio tradicional que habla de la visita de las mujeres a la tumba en Lucas (Lc 24,22). En el encuentro con Jesús Resucitado los discípulos de Emaús cuentan cómo

«Algunas mujeres de las nuestras nos han sobresaltado, porque fueron de madrugada al sepulcro, y al no encontrar su cuerpo volvieron diciendo que hasta habían visto una visión de ángeles que dicen que vive. Y fueron al sepulcro algunos de los que están con nosotros y encontraron todo tal y como habían dicho las mujeres; pero a él no lo vieron» (Lc 24.22-24).

El fragmento del relato no deja duda sobre la incredulidad de los varones y su papel de legitimadores de la experiencia de las mujeres, más si cabe si seguimos leyendo las palabras de Jesús:

«Oh, ignorantes y torpes para creer en todo lo que dijeron los profetas. ¿No tenía que sufrir esto el Mesías, para entrar en su gloria?» (Lc 24,25-26)²⁸⁹.

Podemos concluir entonces que el descubrimiento de la tumba vacía por parte de las mujeres fue puesto en duda o por lo menos necesitó de la legitimación masculina para una cierta credibilidad. En el caso de la tradición joánica esa necesidad se recogió muy pronto²⁹⁰, en las tradiciones del RP anteriores al evangelio, probablemente con motivos apologéticos de explicación de la desaparición del cadáver en Jerusalén en un tiempo inmediato a la Pasión. También recogerá la tradición de la primera aparición de Jesús a una mujer, que sin duda gozó de estima y autoridad entre los seguidores del Maestro.

2.1.4. La cristofanía a María Magdalena

El motivo del encuentro de la tumba vacía pronto se conectó con las apariciones del Resucitado en el RP joánico, según la hipótesis de trabajo que estamos

²⁸⁹ Lc 24,25-26: Καὶ αὐτὸς εἶπεν πρὸς αὐτούς· ὧ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεῦν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται· οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ;

²⁹⁰ Según la hipótesis de Senén Vidal en la que nos apoyamos, la escena vv. 2-3.6b.7.10 pertenece al segundo estadio de evolución del RP derivado de la dificultad del relato antiguo de la tumba vacía que provocó dos intereses derivados: el testimonio de los varones y la desaparición inexplicable del cadáver. La primera versión hablaba de varios testigos con Simón Pedro a la cabeza. Posteriormente en la última etapa de formación del texto joánico, sustituirá a los acompañantes por el otro discípulo, conjugando el texto joánico con la tradición sinóptica y las tradiciones ya asumidas por todos, como hemos comentado en el apartado anterior. Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 48-9 y 281-282.

desarrollando. En el tercer desarrollo de este RP se incorporó el encuentro del Resucitado con María Magdalena en las inmediaciones de la tumba²⁹¹.

La misma tendencia se observa en el evangelio de Mateo al recoger dos tradiciones de mujeres en las cercanías de la tumba, la narración-explicación de la tumba vacía a través de una angelofanía (Mt 28,1-8), seguida de la aparición de Jesús a María Magdalena y la otra María (Mt 28,9-10). Sabemos que se trata de dos tradiciones diferentes cuidadosamente estructuradas y relacionadas, pero con señas de su independencia original.

La lectura de Mt 28,1-8 fácilmente puede continuarse en Mt 28,11: «*Y marchando aprisa desde el sepulcro, con temor y gran alegría, corrieron a comunicárselo a sus discípulos (Mt 28,8)*». «*Mientras ellas iban... (Mt 28,11)*». Todo lo cual sugiere que la cristofanía narrada por Mateo (Mt 28,9-10) es una tradición distinta unida a la anterior por el autor del evangelio. Según el análisis de Raymond E. Brown el origen de esta dificultad textual debemos buscarlo en una tradición independiente²⁹². Es importante señalar que esta tradición conserva el único paralelo de vocabulario entre Mateo y el cuarto evangelio, el término «hermanos» (ἀδελφοίς)²⁹³. Este dato nos habla de una conexión que bien podría suponer una misma fuente para este relato, la tradición antigua de la cristofanía a María Magdalena²⁹⁴.

²⁹¹ Ib., 279.

²⁹² Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan. XII-XXI*, 1312-1315.

²⁹³ Aquí Mt y Jn están siguiendo una tradición común, en ambos se envía un mensaje a los «hermanos» (ἀδελφοίς) de Jesús. En esta tradición, según C.H. Dodd, no está claro que hermanos sea sinónimo de discípulos que, además, es un término que no aparece en ningún pasaje de Mateo salvo aquí y en Jn 2,12, «hermanos» (ἀδελφοίς) y «discípulos» (μαθηταί) son dos grupos distintos. Este autor conjetura que el relato de aparición a María Magdalena o a las mujeres pudiera pertenecer a la misma forma de tradición que la aparición a Santiago, considerado «hermano del Señor», una tradición asociada a los «hermanos» más que a los discípulos. Cf. CHARLES HAROLD DODD, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, 154-155.

²⁹⁴ El relato de Marcos es muy breve y forma parte de un apéndice tardío que se incorporó a este evangelio tomando como fuente los demás evangelios canónicos. Ahora bien, en este caso concreto son pocos los elementos comunes con Jn y Mt. Con el Cuarto Evangelio comparte apenas unas palabras con Mateo: Ὅψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων ἦλθεν Μαριάμ ἢ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία θεωρήσαι τὸν τάφον. (Mt 28,1); Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Μαρία ἢ Μαγδαληνὴ ἔρχεται πρῶτ' σκοτίας ἐτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον καὶ βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου (Jn 20,1); y, τότε λέγει αὐταῖς ὁ Ἰησοῦς· μὴ φοβεῖσθε· ὑπάγετε ἀπαγγεῖλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, κάκεῖ με ὄψονται. (Mt 28,10); λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· μή μου ἅπτου, οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς· ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεόν ὑμῶν (Jn 20,17). Más bien parece recordar los pasajes de Lucas, Lc 8,2, que habla de los demonios expulsados de la Magdalena y de Lc 24,11 sobre la poca fiabilidad que dieron los discípulos varones a la historia de las mujeres. Raymond Brown apoya la tesis de C. H. Dodd de que Marcos en este

a) Recuperando una tradición

Volviendo al texto del Cuarto Evangelio destaquemos de él los elementos significativos de esta tradición que hace de María la primera anunciadora de la novedad de Jesús a la comunidad. María *estaba de pie delante del sepulcro* (εἰστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ), como lo había estado al pie de la cruz, el uso del mismo verbo conecta ambas escenas²⁹⁵. Y estaba *llorando* (κλαίουσα) sin consuelo, se expresa aquí la justificación siempre necesaria cuando se trata de una mujer de su presencia en un lugar destacado del texto²⁹⁶.

María *se inclina hacia el sepulcro* (παρέκυψεν εἰς τὸ μνημεῖον) igual que lo había hecho «el otro discípulo» en el versículo 5 (καὶ παρακύψας βλέπει), un indicio de que ambos personajes comparten la misma realidad vital y tienen la misma actitud.

Al inclinarse María «*vio dos ángeles*» (καὶ θεωρεῖ δύο ἀγγέλους) que no provocan en ella ninguna reacción, diferencia significativa de lo que ocurre en los otros relatos de aparición donde aparecen estos personajes (los centinelas, en Mateo, se echan a temblar y quedan como muertos, Mt 28,4).

La interpretación clásica²⁹⁷ es que la única finalidad de estos personajes parece ser la de hacer caer en la cuenta al espectador sobre lo equivocada de la presencia de María en la tumba, la discípula no ha entendido todavía que no hay motivos para el duelo, o bien señalar la presencia divina en una situación humanamente inexplicable de la tumba vacía²⁹⁸.

punto depende de una tradición que no ha sido conservada como tal en los evangelios. Cf. CHARLES H. DODD, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, 153-158.

²⁹⁵ El versículo 11 abre una nueva sección narrativa con una introducción, «estaba de pie delante del sepulcro», que devuelve a la comunidad de oyentes al escenario de la tumba con que había iniciado el capítulo 20. La relación entre esta escena ante la tumba y la escena de la cruz es una relación literaria marcada por el uso del mismo verbo ἵστημι, en el mismo tiempo verbal, pluscuamperfecto de indicativo, y un sujeto compartido, María la Magdalena.

²⁹⁶ La temática del duelo que siempre corre a cargo de las mujeres ya ha sido abordada y justificada en esta investigación, nos limitamos a señalar solo la necesidad recurrente de los autores evangélicos de justificar la presencia de las mujeres en los textos, Lucas dice que siguen a Jesús porque las habían curado (Lc 8,1-3), aquí Juan dice que María estaba allí, junto a la tumba porque llorar era el papel de las mujeres en el duelo, lamentarse. Parece que su presencia en las narraciones siempre necesita de explicación, lo que nos inclina a afirmar la veracidad de esta presencia, porque si pudieran haber sido evitadas así habría sido.

²⁹⁷ Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan. XII-XXI*, 1297.

²⁹⁸ Además de la interpretación de R. E. Brown, es interesante señalar aquí que existe un trabajo exegético de Izaak J. Hulster sobre el posible contexto iconográfico de esta imagen de Juan. Este autor alemán hace caer en la cuenta de la posible relación entre esta imagen joánica y las imágenes relacionadas con el culto a Isis. Este culto estaba muy extendido en el Imperio romano

Según Senén Vidal la falta de función de estos personajes se debe elaboración del texto. La aparición se añadió a un relato anterior de angelofanía similar al de Mateo y Marcos, una tradición popular que pretendía representar el origen divino de la tumba vacía. Las huellas de esta conjunción de tradiciones son patentes en los textos²⁹⁹.

María «se volvió hacia atrás» (ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω) y vio a Jesús y no lo identificó (Jn 20,14). La explicación de este gesto siempre ha presentado dificultad, una acción que no parece tener sentido. A lo largo del relato María se vuelve dos veces en el mismo diálogo, la primera vez ve a Jesús y lo confunde con el hortelano, la segunda vez (Jn 20,16) es la respuesta a su nombre, pronunciado por Jesús, momento en el que la mujer reconoce a su maestro (ραββουλι).

Estos gestos consecutivos se pueden entender si nos dejamos iluminar por la forma de entender el tiempo del mundo bíblico. En este mundo antiguo el tiempo que se tiene delante es el pasado, no se contempla el futuro como hacemos en nuestra sociedad moderna, porque el futuro no se conoce, lo que se contempla de frente es el pasado. El futuro habla desde atrás, y lanza hacia delante desde la comprensión de ese pasado³⁰⁰. Volveremos a retomar esta idea un poco más adelante, ahora María no entiende lo que se le muestra, no es posible que Jesús esté frente a ella, no ha recibido la revelación que tendrá lugar después, aun así, ella insiste, persevera en la búsqueda.

Este Jesús, que María Magdalena no ha reconocido, comienza a situarla en el contexto de seguimiento, discipulado, en el que va a tener lugar esa revelación, por eso la pregunta es «¿a quién buscas?» (τίνα ζητεῖς;). Es la misma

y, según este autor, los lectores del Cuarto Evangelio pudieron estar familiarizados con esta imagen tradicional egipcia de Isis flaqueada en su tumba por Osiris y Neftis, a los pies y a la cabeza de su momia, tal y como los ángeles se sitúan en la tumba vacía del texto joánico. Esto sugiere que el versículo 12 de Jn 20 podría ser interpretado por la comunidad ya como un icono de resurrección, puesto que Osiris y Neftis están asistiendo a Isis con el fin de reanimar su cuerpo y la escena egipcia comparte con la joánica el escenario (la tumba), el luto, etc. Si tomáramos como válida esta interpretación se podría sugerir que los dos ángeles de Juan son icono de lamento y resurrección, y que María Magdalena no solo reconoce a Jesús resucitado en su proclamación («He visto al Señor») sino que ya en este momento transformó sus lágrimas en gozo pascual. Y desde ese momento comprendería el misterio que contemplaba. Cf. IZAAK J. DE HULSTER, «The Two Angels in John 20.12: An Egyptian Icon of Resurrection», *NTS* 59 (2013), 20-49.

²⁹⁹ Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 280.

³⁰⁰ Cf. FERNANDO RIVAS, *La experiencia espiritual de Jesús* (Madrid: San Pablo, 2005), 94-97.

pregunta que Jesús hace a los discípulos de Juan Bautista en los comienzos del evangelio (Jn 1,38) «¿qué buscáis?» (τί ζητείτε;). Esta pregunta también aparece en la tradición sinóptica, «buscáis a Jesús» (ζητείτε) (Mt 28,5 y Mc 16,6); o, en Lucas: «¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive?» (τί ζητείτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν) (Lc 24,5) como veremos en el cuadro sinóptico de la página 164.

«Buscar» es un término técnico de discipulado que en el caso de los relatos de aparición está dirigido a las mujeres en todos los textos³⁰¹. Es como si el discipulado femenino saliera a la luz tras estar disimulado durante todo el relato anterior.

María habla con quien considera un extraño, instantes después escucha su nombre: Μαριάμ (Mariam), y «volviéndose» (στραφείσα), identifica a Jesús, es el futuro que le habla desde atrás, la nueva relación con el Maestro ahora resucitado. Se ha producido el «encuentro», ahora comprende y su respuesta es: ραββουνι³⁰². Es interesante caer en la cuenta de que el evangelista está conservando la lengua original, que tiene que explicar. ¿Por qué es interesante? Porque nos sirve de señal de la tradición antigua aramea que está siendo conservada para una comunidad que ya no entiende esta lengua.

En el versículo 17 Jesús dice a María, μή μου ἅπτου, «no te detengas conmigo». Es el último término del sencillo esquema ternario del texto, el preámbulo de la misión de ir a los hermanos. Traducido tradicionalmente por «no me toques», esta expresión ha sido la causa de numerosas y variopintas interpretaciones relacionadas con la actitud poco decorosa de María Magdalena³⁰³. Es posible que tengamos aquí la primera muestra de la dificultad

³⁰¹ A lo largo del Cuarto Evangelio distintos tipos de personas han buscado a Jesús: los judíos (7,11), la gente (6,26) y sus discípulos. Los judíos le buscarán para darle muerte (5,18; 7,19; 8,37), Jesús les advertirá: «me buscaréis y no me encontraréis» (7,34 y 7,35). La gente lo buscará porque le da de comer no por las señales que ha visto (6,26). A los discípulos les advierte que le buscarán y no podrán seguirle (8,21; 13,33). La búsqueda que recorre este evangelio de parte a parte parece significar una actitud vital, una forma de vivir. Jesús vive buscando la gloria de su Padre (5,30; 8,50), los judíos intentando atraparlo, la gente busca signos, los discípulos deben buscarle a él, pero no pueden ir con él. «Buscar» es la actitud del discípulo.

³⁰² El término «ραββουνι» procede del hebreo, no del arameo más habitual ραββί. En tiempo de Jesús no se hablaba hebreo por lo que podría ser un vestigio de un texto litúrgico de la comunidad judeocristiana de Jerusalén. El hebreo indicaría ese uso. Cf. RAYMOND BROWN, *El Evangelio según Juan. XII-XXI*, 1010.

³⁰³ Dejando a un lado los juicios de valor es sorprendente encontrar autores que justifican estas palabras de Jesús que por su cuestionable traducción rompen el texto, como consecuencia de

que encontró la comunidad cristiana para aceptar el testimonio válido y querido por Jesús de esta mujer, que pronto se transmitió como desviación que debía ser justificada. El resto del versículo pertenece a la autoría del evangelista como veremos en el siguiente punto.

La continuación del versículo 17, en este núcleo de la tradición, sería: «en cambio vete a mis hermanos y diles» (πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς), para enlazar con el versículo 18 en su primera parte. Lo significativo de esta expresión es el uso del término «hermanos» (ἀδελφούς). Esta palabra designa a los cristianos en el Cuarto Evangelio, aquí y en Jn 21,23, y, curiosamente, aparece en Mt 28,10, en la aparición de Jesús a María Magdalena y la otra María. Esta coincidencia textual, el único paralelo de vocabulario entre estos evangelios, nos invita a reforzar la idea de una tradición independiente, que como veremos, llega al evangelio de Mateo en su última redacción.

En el versículo 18 encontramos el núcleo de la tradición que presenta a Miriam de Magdala como receptora de la revelación y enviada para dar testimonio de su experiencia de fe. María marcha anunciando (ἀγγέλλουσα), un término que no aparece en ningún otro lugar del Nuevo Testamento, ni en la Septuaginta, ni en los Padres de la Iglesia, es un *hápax legómenon* y se presenta en la literatura clásica relacionado con el contexto público³⁰⁴.

Podría tratarse de un término reservado para este momento solemne del testimonio de esta mujer que bien puede prefigurar a la comunidad. Un verbo

una acción deshonesta por parte de la mujer. ¿Por qué María no puede tocar a Jesús si Tomás es invitado a hacerlo? La sorprendente respuesta de autores eclesiásticos como Teofilacto y Crisóstomo es que a María como mujer debe mostrar más respeto a un cuerpo glorificado y que a uno de los Doce le estaría permitido algo que resultaría inconveniente en el caso de una mujer y, especialmente, una mujer pecadora. Para una lectura cuanto menos entretenida se recomienda la página del comentario de Raymond E. Brown que recoge un grupo de partidarios de la traducción «tocar». Ib., 1302.

³⁰⁴ En los textos griegos clásicos ἀγγέλλω y sus derivados aparecen en contexto teatral para indicar un anuncio o un heraldo en su forma sustantiva. Presenta variaciones ortográficas pero un uso semántico común, el anuncio o vaticinio de un acontecimiento. Es Píndaro el autor que hace uso de este verbo en la misma forma ortográfica que aparece en el texto joánico, en *Pitia* 1,31. Poema lírico griego a Hierón de Etna, 470 a. C. En *Pitia* 9,1: Poema lírico griego a Teo de Argos, 446 a. C. En *Olimpia* 7,21: Poema lírico griego a Diágoras de Rodas, 464 a. C. El contexto público de este y otros textos clásicos nos permite conjeturar un posible origen performativo para la tradición que el Cuarto Evangelio conserva en Jn 20,11-18. Este dato es sugerido por JULIUS SCHNIEWIND, en la voz ἀγγέλλω, en GERHARD KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento. Vol I*. Edizione italiana a cura di Felice Montagnini e Giuseppe Scarpata (Paideia: Brescia, 1965). Este autor comenta la rareza del término y se pregunta si no será su origen sagrado la causa de ello (I, 60), 160.

que reserva la importancia y la significación del comienzo de la revelación, porque significa para esta comunidad la propia revelación.

La comunidad joánica contaba con un término técnico para referirse a «la buena noticia», como la palabra «evangelio» de Marcos. Dice este autor que en la primera carta de Juan aparece un término (ἀγγελία) (1 Jn 1,5) que bien podría ser el término técnico de esta comunidad en lugar del εὐαγγέλιον sinóptico.

Este término solo parece aquí y en 1 Jn 3, 11, nunca en el evangelio, y es la tradición soporte (*Tradition-bearers*) de la comunidad joánica, una tradición salvadora y cuyo propósito es la comunión con Dios y la pertenencia a la comunidad. Raymond E. Brown apoya su hipótesis en el Antiguo Testamento y en el verbo ἀγγελεῖν que aparece en Jn 20,18³⁰⁵.

b) Una tradición oral antigua

Holly E. Hearon, por su parte, identificando «palabras impropias» del autor evangélico como: ἀγγέλλουσα, ραββουνι, ἄπτουμαι y ἀδελφούς, que no pertenecen a su corpus literario, establece las bases para hablar de una tradición oral, independiente y antigua, que presenta un hilo narrativo propio y coherente y que, según esta autora, fue formada y transformada en contexto performativo, repetidamente interpretada y absolutamente valorada en las primeras comunidades, puesto que todas conservan aspectos relacionados con ella³⁰⁶.

Apoyándonos en esto, podríamos suponer que la tradición de la profecía a María Magdalena es presentada, con el uso de este verbo (ἀγγέλλουσα), como epicentro de la fe comunitaria. Esta mujer estaría siendo elegida para representar a la comunidad en una experiencia única de revelación. Un protagonismo difícil de sostener de no ser veraz o estar respaldado fuertemente por una comunidad de origen donde las mujeres discípulas no perdieron su protagonismo.

Si nos apoyamos en lo que hemos ido viendo en los capítulos anteriores el testimonio de María Magdalena queda enmarcado en un contexto de oralidad performativa de carácter litúrgico, dentro de una comunidad que lo conserva porque lo celebra, donde ella y otras mujeres apoyan con su testimonio esta

³⁰⁵ Cf. RAYMOND E. BROWN, *The Death of the Messiah*, 93. Esta relación entre ἀγγελία y εὐαγγέλιον se perfila también en la voz ἀγγελία en *ib.*, 154-159.

³⁰⁶ Cf. HOLLY E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 75.

memoria comunitaria. Y que sirve para el fin último para el que se conserva, la generación de la experiencia de encuentro con el Resucitado en los espectadores/oyentes del relato. Debido a su significación esta tradición oral es colocada en el texto evangélico como primera experiencia de reencuentro con el Maestro después de la «hora».

Según Charles H. Dodd estamos ante una tradición antigua, con detalles que invitan pensar en una fuente original a través de un cauce concreto, que bien podrían ser las discípulas de Jesús. Estas mujeres que según Lucas lo habrían acompañado hasta Jerusalén desde Galilea Lc 8,1-3. Una fuente que, según Dodd, estaría mejor conservada en el relato joánico que en el mateano más breve. No debemos olvidar que este juicio de antigüedad se refiere a lo sustancial del relato joánico, puesto que, como veremos, la mano del evangelista en su trabajo de síntesis realizó una profunda reelaboración³⁰⁷. Una tradición casi contracultural que se conserva de forma particular en el seno de la comunidad joánica, aunque es conocida de todos, pues pertenece a los orígenes de la fe.

Nos podemos apoyar para afirmar esto en el argumento de dificultad. No se habría inventado una narración así para presentar públicamente la fe en el Mesías-Maestro. Más bien se trató de suavizar casi desde el principio. No dando crédito al testimonio de las mujeres, como narran algunos (Lc 24,22), parece más sencillo y lo normal es que el Resucitado se apareciera a Pedro y a los Doce, como recuerda Pablo (1 Cor 15,5).

Exactamente eso era lo que se podía mantener en público, de tal modo que la conservación de esta tradición femenina podemos suponer que se debió a las mujeres, porque ellas la conservaron, porque con su presencia en las comunidades la respaldaron, y porque la actitud de Jesús con ellas a lo largo de su ministerio las hizo capaces de mantenerse fieles al mensaje que habían recibido.

³⁰⁷ La afirmación de C. H. Dodd niega la hipótesis de R. Bultmann de que los vv. 14-18 fueron una creación libre del evangelista del Cuarto Evangelio. Más bien plantea que o «bien se trata de una composición libre e imaginativa basada en la escuela de tradición de una aparición a María Magdalena, afín a la presentada por Mt 28,9-10», o bien, «el relato llegó, a través de un canal muy particular, directamente de la fuente, y el narrador estaba suficientemente cercano para captar los matices de la experiencia original». Cf. CHARLES H. DODD, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, 155; y RUDOLF BULTMANN, *The Gospel of John*, 681-689.

En el análisis comparativo de los textos neotestamentarios, Holly E. Hearon establece cuatro criterios para identificar la posible composición oral de estas narraciones. El primero de ellos es determinar si hay evidencias de que la historia fuera copiada de un texto primero, lo que se determina con el grado de fidelidad a los detalles importantes de las distintas versiones. El hecho de que existan coincidencias en dos o más puntos de la historia ya permitiría sospechar la posible existencia de una tradición oral.

El segundo criterio que apoyaría el origen oral de esta tradición sería poder delimitar en la historia los puntos comunes de relato, introducción, nudo y desenlace. El tercer criterio sería encontrar en esta historia características asociadas con los relatos orales, esto es, la presencia de no más de dos personajes en la escena, señales de memorización propias de la oralidad como la repetición, el uso de elementos explicativos que interrumpen la estructura del relato y, por último, la tolerancia de inconsistencias dentro del texto. El cuarto y último criterio sería el uso de expresiones, palabras o ideas significativamente distintas de la obra general del autor que incluye la tradición oral en su texto.

El estudio de Mc 16,1-11, Jn 20,1-18 y Mt 28,9-10 en busca de los criterios establecidos en el párrafo anterior permite a Holly Hearon afirmar que existen indicios suficientes para hablar de una tradición oral de cristofanía a María Magdalena que circuló entre las comunidades de seguidores de Jesús como testimonio importante de la resurrección. Esta tradición era contada en las reuniones de la comunidad y fue modificándose con las distintas representaciones comunitarias, lo que explicaría las variaciones en los textos sobre la base común de la historia³⁰⁸.

Bien es verdad que existen otros materiales dentro del NT que hablan de la resurrección, tales como las fórmulas kerigmáticas recogidas en las cartas

³⁰⁸ La comparación de los textos permite establecer la presencia de dos personajes fundamentales, Jesús y María, un vocabulario común de la tradición distinto del vocabulario de cada uno de los autores evangélicos, así como la presencia de explicaciones propias de una exposición oral. Todos los detalles de este análisis pueden ser encontrados en la tabla comparativa que se presenta al final de este apartado. Este método está tomado de HOLLY E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 43-75.

paulinas³⁰⁹, los sumarios recogidos en el libro de los Hechos³¹⁰ o las narraciones de la aparición a Pablo en Hch 9, 22 y 26, y en ninguno de ellos se habla de las mujeres. Una discrepancia significativa en el caso de 1 Cor 15,5-8, donde encontramos un sumario de las apariciones del resucitado³¹¹.

Estas narraciones que nos presentan los evangelios canónicos rompen el predominio masculino en los relatos de aparición³¹², y hacen sospechar que al menos una mujer, María Magdalena, fue una importante figura entre los primeros seguidores de Jesús. Y nos invitan a considerar también la posibilidad de encontrar su rastro entre algunas de las fuentes disponibles³¹³.

La comparación de los textos canónicos nos permite suponer la existencia de una tradición oral sobre María Magdalena contenida en los relatos del enterramiento, la visita a la tumba vacía y las apariciones a María Magdalena y las mujeres, presentes en los cuatro evangelios canónicos³¹⁴. Se harán evidente

³⁰⁹ Textos que recogen fórmulas kerigmáticas: Rom 10,9; 1 Tes 4,14; Gal 1,16; 1 Cor 9;1 Cor 15,5-8; Flp 3,8. Cf. GERD THEISSEN - ANNETTE MERZ, *El Jesús histórico*, 534-535.

³¹⁰ Textos del libro de los Hechos: 1,1-3; 1,4-5; 2,32; 3,15; 4,10 y 33; 5,30 y 32. Cf. JOHN E. ALSUP, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition*, 69-84.

³¹¹ Según algunos autores y autoras, la ausencia de María Magdalena de la lista de testigos de la resurrección conservada en 1Cor 15,5 es consecuencia de su no participación en la actividad predicativa origen de las fórmulas kerigmáticas recogidas por Pablo o debido a un silenciamiento intencionado de su recuerdo desde la primera predicación. Según G. Theissen el recuerdo de 1 Cor 15 sería un recuerdo muy temprano del año 30, según recoge de J. Jeremías, que Pablo utiliza hacia el año 57 aproximadamente, en él hay dos ausencias la referencia a la tumba vacía y a María Magdalena, que según el autor alemán es competidora de aparición a Cefas. La tradición kerigmática de Pablo y las narraciones de aparición según J. Alsup muestran una relación de complementariedad, dos corrientes paralelas sobre el acontecimiento de la resurrección. Es R. E. Brown quien considera un motivo apologético para explicar la ausencia de María Magdalena en el recuerdo paulino. Y, finalmente, François Bovon, considera que 1 Cor 15,5-8 es la primera evidencia de exclusión de «esa mujer problemática», problemática en un entorno judío en el que solo importa el testimonio masculino y, respecto a una Iglesia que trata de establecer el ministerio masculino frente a un profetismo frecuentemente protagonizado por mujeres. Cf. GERD THEISSEN - ANNETTE MERZ, *El Jesús histórico*, 538-539; JOHN E. ALSUP, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition*, 57. 61; y FRANÇOIS BOVON, *New Testament Traditions and Apocryphal Narratives* (Eugene: Pickwick,1995), 147-158.

³¹² Incluyendo lo que J. E. Alsup llama *Displaced Appearance Stories*: Lc 5,1-11; Mc 6,45-52 y paralelos; Mc 9,2-8 y paralelos; Mc 4,35-41 y paralelos. Cf. JOHN E. ALSUP *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition*,139-144.

³¹³ No debemos olvidar que los textos canónicos no se escribieron inmediatamente después de los acontecimientos que narran. Pasaron décadas hasta que tomaron forma dentro de los evangelios. Debemos, por tanto, considerar la transmisión oral como la fuente de estos relatos, conocer en qué posible contexto se desarrollaron y esto nos ayudará a profundizar en la importancia de su testimonio, dentro incluso del propio evangelio al que pertenecen. Cf. HOLLY E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition*, 77-100.

³¹⁴ Mujeres testigos de la muerte y sepultura: Mt 27,55-6; 27,61; Mc 15,40-1; Mc 15,47; Lc 23,49; Lc 23,55; Jn 19,25. Visita a la tumba: Mt 28,1; Mc 16,1; Lc 24,1-5.10; 24,22; Jn 20,1-2. Relatos de aparición del resucitado a las mujeres: Mt 28,9-10; Mc 16,9-11; Jn 20,11-18.

la homogeneidad de las historias en muchos aspectos, y, a la vez, su discrepancia³¹⁵.

La siguiente tabla nos permite reconocer los vestigios de tradición oral que están en la base de los relatos comparados.

Tabla comparativa de los relatos de aparición a las mujeres en los evangelios canónicos:

	Lc 23, 55 – 24,11	Jn 20, 11-18	Mt 28, 1-10	Mc 16, 1-8	Mc 16, 9-11
Personajes	...las mujeres que habían venido de Galilea (<i>María la llamada Magdalena</i> , ..., Juana, ..., Susana, ... y otras que lo servían con sus bienes. Lc 8, 1-3)	<i>María</i> (11) <i>Magdalena</i> (1)	<i>María la Magdalena</i> y la otra <i>María</i>	<i>María la Magdalena</i> , <i>María</i> la madre de Jacobo y Salomé.	...se apareció a <i>María Magdalena</i> ...
Motivo	...trayendo ungüentos	...llorando	Ver el sepulcro	Ir a embalsamar	

³¹⁵ Sobre las discrepancias hay que señalar las diferentes listas de mujeres que aparecen en los distintos evangelios, la ausencia de las mujeres del kerigma recogido en 1 Cor 15, la comprobación por parte de los discípulos varones del anuncio de las mujeres. Carmen Bernabé afirma la existencia de una tradición muy antigua que circulaba de forma oral de donde habría sido tomada por Marcos y por Juan, como también el *Evangelio de Pedro*. Cf. CARMEN BERNABÉ, «Palabra de mujeres en el inicio del kerigma», 509-533.

<p>Suceso</p>	<p>24: ...encontraron la piedra retirada... ... no encontraron el cuerpo de Jesús... ...se presentaron <i>dos hombres de blanco</i>... ... ¿Por qué <i>buscáis</i> (<i>ζητείτε</i>) entre los muertos al que está vivo?... ha resucitado ... Recordad... y ella recordaron.</p>	<p>...ve <i>dos ángeles</i> (12) - “Mujer, ¿por qué lloras?” - Se han llevado a mi Señor. ...vio a Jesús...pero no sabía que era Jesús. - “¿Por qué lloras? ¿A <i>quién buscas?</i>” (<i>τίνα ζητείς</i>). - “María”...” Rabbuni”</p>	<p>(terremoto) <i>Ángel del Señor</i> bajó...hizo rodar la piedra y se sentó encima de ella. Los guardias... “Vosotras no temáis, sé que <i>buscáis</i> (<i>ζητείτε</i>) a Jesús, el crucificado”... “venid ved el lugar”...</p>	<p>-¿Quién nos retirará la piedra? ..ven que la piedra está retirada. ...entrando ven a <i>un joven sentado</i>. - “No os asustéis”. <i>Buscáis</i> (<i>ζητείτε</i>) ...</p>	
----------------------	---	--	--	---	--

<p>Misión</p>	<p>Regresaron del sepulcro, <i>anunciaron (ἀπήγγειλαν)</i> todas esas cosas a los Once y a todos los demás.</p> <p>Las que decían estas cosas eran María Magdalena, Juana y María la de Santiago y las demás que estaban con ellas (10)</p> <p>Pero todas estas palabras les parecían desatinos y <i>no las creían.</i></p>	<p>No te quedes... vete a mis hermanos y diles: ...</p> <p>Fue María Magdalena <i>anunciando (ἀγγέλλουσα)</i> a los <i>discípulos:</i></p> <p>- <i>“He visto al Señor”</i> y me ha dicho esto.</p>	<p>“Y ahora <i>id</i> enseguida a <i>decir</i> a sus <i>discípulos:</i></p> <p>Ha resucitado de entre los muertos e irá delante de vosotros a <i>Galilea</i>, allí le veréis”.</p> <p>Ellas <i>partieron ... a dar la noticia (ἀπαγγείλαι)</i></p> <p>... Jesús salió a su encuentro y les dijo:</p> <p>“Alegraos”</p> <p>“<i>No temáis. Id anunciad (ἀπαγγείλατε)</i> a mis <i>hermanos</i> que vayan a <i>Galilea</i> allí me verán”.</p>	<p>“<i>Ved el lugar</i> donde le pusieron” ...</p> <p>“Pero <i>id a decir</i> a sus <i>discípulos</i> y a <i>Pedro</i> que irá delante de vosotros a <i>Galilea</i>; allí lo veréis”.</p> <p>Ellas salieron huyendo... no dijeron nada a nadie...</p> <p>Porque <i>tenían miedo</i> ...</p>	<p><i>Ella fue a comunicar (ἀπήγγειλεν)</i> la noticia...</p> <p><i>Ellos... no creyeron.</i></p>
----------------------	---	--	---	---	---

Si nos fijamos en los elementos comunes podemos considerar una tradición antigua de carácter oral que contenía un núcleo de memoria cercano al primer recuerdo. En ese núcleo de memoria está María Magdalena, la visita a la tumba por ella y otras mujeres, el momento de la madrugada del primer día de la semana, una presencia inexplicable (ángeles, hombres de blanco) que le pregunta ¿a quién buscas? (τίνα ζητεῖς;) y el envío al resto de discípulos para anunciar lo que había visto en el sentido de comprensión espiritual.

Las variaciones del relato son propias por un lado de la oralidad y por otro de la intencionalidad narrativa de los recopiladores de la memoria, probablemente anteriores a los evangelistas, pues estos relatos se incorporaron

al RP antes de que este formara parte de las narraciones evangélicas como ya hemos comentado en el capítulo 4.

A esta tradición común debemos añadir las peculiaridades propias del relato joánico que, como hemos visto a lo largo del capítulo, se incorporó a la RP antes de que este formara parte del evangelio. Este hecho invita a proponer la existencia de un grupo de mujeres testigos privilegiadas de los acontecimientos lideradas por María Magdalena a la que reconocen como primera testigo de la resurrección.

La narración de un encuentro anterior a la configuración del evangelio que hace los encuentros los momentos significativos de la experiencia de la fe hace pensar que esta tradición fue inspiradora para la comprensión teológica de la comunidad y del propio evangelista que recogerá este tipo de situaciones a lo largo de su evangelio para fomentar la experiencia de fe de la audiencia.

Pero este encuentro no es uno más, la narración muestra vestigios no solo de oralidad sino de representación litúrgica como ya hemos comentado. Y esos vestigios lo colocan en la vida comunitaria con un papel fundamental.

Tampoco el testimonio de su protagonista es común. Esta comunidad reserva para María Magdalena la expresión «he visto al Señor» que, como hemos comentado, no solo implica un testimonio sino el reconocimiento de la persona que lo protagoniza. Es ella la que ha comprendido, la que ha encontrado, la que ha reconocido y, a través de su testimonio, otros pueden reconocer y comprender la revelación de Dios en Jesucristo a través del Espíritu.

Una vez visto que la tradición joánica de María Magdalena es una tradición oral antigua, probablemente conocida por todas las comunidades por estar en el origen del kerigma, ahora es preciso analizar por qué María Magdalena se convierte en un testimonio autorizado.

c) Un testimonio autorizado para la comunidad

En el mismo versículo 18, la expresión «he visto al Señor» nos muestra la importancia del testimonio de esta mujer en la comunidad joánica. «He visto al Señor» (ἐώρακα τὸν κύριον) recoge la tradición apostólica que también encontramos en Pablo (1 Cor 9,1 : οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐώρακα; «¿acaso no he visto yo a Jesús nuestro Señor?») y que sitúa a María Magdalena en la

línea de quienes «han visto» en primera persona (*eyewitnesses*) como Lucas reclama para los que son llamados apóstoles (Lc 1,2), aquellos que saben porque han visto y eso les permite ser testigos para otros.

«He visto al Señor», por tanto, coloca a María en línea apostólica y nos muestra la novedad de una comunidad que la presenta como tal frente a otras comunidades que no lo hacen³¹⁶. La comunidad joánica se nos presenta, con la conservación de esta narración, como una comunidad que reconoce el apostolado de esta mujer, lo que nos invita a pensar que en ella las mujeres tenían un papel reconocido³¹⁷.

2.1.5. Conclusión

En resumen, podemos concluir que el primer estrato de la tradición de la aparición del Resucitado a María Magdalena se encuentra insertada en los versículos 14-18 del capítulo 20 del Cuarto Evangelio. Una tradición antigua, independiente, que conjeturamos pudo ser conservada por las mujeres seguidoras de Jesús. Una tradición originariamente oral, propia del ámbito litúrgico, que muestra el papel prominente de María Magdalena como testigo de la resurrección frente a Pedro y otros discípulos.

Una tradición que sirvió como referente a una comunidad que entendía el encuentro con el Resucitado con la experiencia fundante de la fe y que fue incorporada al RP joánico muy pronto. Dentro de este se fundió con otras tradiciones como las de la visita a la tumba o la angelofanía. El evangelista en su trabajo de redacción del Cuarto Evangelio la conservó unida a ese RP.

Un siguiente paso será entender cuál es el contexto de esta memoria comunicativa, cómo se incorporó, fundió y transformó, procesos que tuvieron, sin

³¹⁶ Cf. CARMEN PICÓ, «He visto al Señor» (Jn 20,18a). La palabra autorizada de María Magdalena», *EE* 90 / 352 (2015) 41-73.

³¹⁷ Sobre la descripción del papel de las mujeres en el Cuarto Evangelio podemos apoyarnos en el trabajo de Sandra M. Schneiders. Esta autora nos hace caer en la cuenta de lo inexplicable de la significativa presencia de las mujeres en este evangelio. Además, como destaca esta autora, el Cuarto Evangelio les asigna papeles y escenas de significado apostólico, como el reconocimiento de Marta, hermana de Lázaro, de Jesús como Mesías, protagonizado por Pedro en la tradición sinóptica, este episodio que estudiamos del apostolado de María Magdalena, la única testigo ocular (*eyewitnesses*) de este evangelio, como ejemplos significativos en los que se muestra una relación autónoma de las mujeres con Jesús. Además, estos relatos sintonizan con la experiencia espiritual y psicológica de las mujeres en general, lo que nos permite hipotetizar con la importancia significativa de las mujeres en la comunidad que dio origen a este evangelio. SANDRA M. SCHNEIDERS, *Written that You May Believe*, 233-254.

duda, motivaciones relacionadas con la realidad de la comunidad que los generaba. En el siguiente apartado estudiaremos los contextos posibles que los procesos literarios nos pueden desvelar y los escenarios geográficos, históricos y sociales posibles que los sustentan.

3. El contexto de la memoria comunicativa de la comunidad joánica

El estudio de los contextos de la tradición joánica de María Magdalena debe ir de la mano de la teoría de un evangelio básico (*Grundevangelium*) en el origen del Cuarto Evangelio. Esta teoría planteada por primera vez por Julius Wellhausen en 1908³¹⁸, y desarrollada por Marie-Emile Boismard³¹⁹ y Raymond E. Brown³²⁰, y Senén Vidal³²¹ entre otros, ha sido la base del análisis exegético de Jn 20,1-18 para determinar la existencia de una tradición muy antigua de origen litúrgico que da testimonio de la primera cristofanía a la discípula de Jesús María Magdalena, como ya hemos expuesto.

Tomando esta afirmación como punto de partida y teniendo en cuenta el trabajo ya realizado, nos encontramos ante la certeza de que rastrear la tradición de María Magdalena va de la mano con recorrer los pasos de la formación del Cuarto Evangelio.

Por ese motivo pretendemos recorrer los contextos socio-geográficos por los que según la comunidad científica se desarrollaron las comunidades joánicas para comprender cómo estos contextos influyeron en la tradición de los orígenes sobre el apostolado de María Magdalena.

Empezaremos por el origen de la propia comunidad joánica, lo que los exegetas valoran como más probable (apartado 1), y avanzaremos por el supuesto recorrido de la primera generación, testigo de los acontecimientos que recuerda y celebra (apartados 2 y 3).

³¹⁸ Cf. JULIUS WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*.

³¹⁹ Cf. MARIE-ÉMILE BOISMARD - ARNAUD LAMOUILLE, *Un Évangile pré-johannique*, Vols. 1-2 (Paris: Librairie Lecoffre, 1993).

³²⁰ Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan. I-XII y XII-XXI*.

³²¹ Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*.

3.1. Los orígenes de la comunidad joánica

Según Raymond E. Brown en su libro *La comunidad del discípulo amado*³²², J. Louis Martyn tenía razón al señalar que la comunidad joánica se originó entre los judíos que reconocieron en Jesús el mesías que esperaban, según lo narra el propio evangelio (Jn 1,45)³²³. Estos judíos deseosos de convencer a sus contemporáneos recogieron los signos milagrosos de Jesús como lo hicieron otros grupos, lo diferente entre los signos joánicos y los milagros sinópticos será el desarrollo que el evangelista recogerá en el Cuarto Evangelio.

Los desarrollos de las tradiciones en el evangelio fueron posibles desde dentro de la comunidad, a través de un catalizador que bien podría ser el anónimo discípulo amado del evangelio. Una figura de autoridad no sería difícil imaginar entre los seguidores de Juan el Bautista que reconocieron en Jesús al mesías³²⁴. Un personaje que habría conocido la compañía de Jesús durante su ministerio y que vivió dentro de la comunidad la experiencia que hizo posible identificar a Jesús con el Hijo preexistente de Dios y al discípulo como el amado de Jesús.

Serán el discípulo amado y el Paráclito las fuentes de autoridad de una tradición que aportará a la historia eclesial las bases del dogma cristológico. No conocemos la identidad del ese discípulo amado, pero los autores coinciden en señalar que debió acompañar a Jesús en su ministerio por Galilea, que lo acompañó hasta Jerusalén en varias ocasiones, y compartió la experiencia de la pasión y fue transformado por la experiencia pascual. Si este personaje fue uno o varios, o la identidad del «discípulo amado»³²⁵, no importa, lo que importa es que la comunidad reconoció su autoridad por la especial relación con Jesús,

³²² Cf. RAYMOND E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado* (Salamanca⁷: Sígueme 2016), 28. 163-166.

³²³ «Hemos encontrado a aquel del que escribió Moisés en la ley, y los profetas: Jesús, hijo de José, el de Nazaret» (Jn 1,45).

³²⁴ Cf. RAYMOND E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, 32-35.

³²⁵ Esta presencia de un «discípulo predilecto» es compartida por otros textos de los orígenes como el *Evangelio de Tomás* (EvT) como veremos más detenidamente en el capítulo 8. Aunque no se nombran igual, este Tomás y el «discípulo amado», sí comparten características derivadas de su relación especial con Jesús. Hay que señalar, también, que este tipo de personajes aparecen tanto en la tradición «canónica», p. ej.: el joven de Marcos o Juan el hijo de Zebedeo, o Tomás, o María Magdalena, como en la tradición «apócrifa», p. ej.: Tomás, María Magdalena, Santiago, Judas. Parecen ser fuentes de autoridad reconocida en determinadas comunidades.

distinta de la de Pedro y los Doce. Brown lo sitúa entre los discípulos de Juan Bautista que siguieron a Jesús³²⁶.

En este contexto encontramos las tradiciones primeras que configuran el relato joánico. Entre ellas la «Colección de signos» realizados por Jesús y muy similares a los milagros sinópticos, narraciones que surgirían en los círculos galileos, en los lugares donde estos acontecimientos ocurrieron.

El RP joánico es similar en contenido al RP sinóptico, pero con diferencias significativas en cuanto a la interpretación de los acontecimientos y la valoración/memoria que de ellos hizo este grupo de discípulos, y además, los testimonios de las cristofanías pascales para contar la experiencia primordial de la fe en Jesús resucitado.

El kerigma expresado de manera narrativa tiene en este evangelio como primera protagonista a María Magdalena. Una bella historia con evidentes signos de oralidad que era proclamada en la asamblea como testimonio de resurrección y que tuvo su origen en la Jerusalén del siglo I, en las inmediaciones de la tumba, de la mano de las mujeres que acudieron allí a llorar por su maestro.

Es difícil saber cuánto tiempo permanecieron los grupos de seguidores de Jesús en Jerusalén tras su muerte. Pero en Jerusalén se fraguaron los Relatos de pasión³²⁷ y los de apariciones, entre ellas la de María Magdalena. La cercanía de los rasgos en los distintos relatos pueden ser una muestra de la permanencia de los distintos grupos de seguidores en esa ciudad. Todos tuvieron la misma experiencia traumática de la pasión, muchos experimentaron el encuentro con el

³²⁶ Cf. RAYMOND E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, 34.

³²⁷ Raymond E. Brown postula la existencia de una tradición cristiana primitiva con una secuencia básica lineal que unía «la cena con el prendimiento, la condena, la crucifixión y la sepultura». Esta secuencia servía, según R. Brown, de pauta para la predicación y la liturgia y a ella se unían narraciones sobre los personajes y las incidencias de la pasión. En esta primera etapa anterior al evangelio, el exegeta norteamericano asume que no tuvo por qué darse una secuencia narrativa ni una conexión determinada entre los relatos. Una hipótesis que concuerda con lo que hemos venido llamando oralidad secundaria y que muestra relación con la memoria comunicativa de la comunidad, reunida en celebración para hacer memoria de lo sucedido. Estas tradiciones preevangélicas se irían modelando con elementos propios a la tradición joánica, como el ingreso en la comunidad de «elementos nuevos y de orígenes diversos, probablemente de origen samaritano» y el hecho de la expulsión de la sinagoga que introducirá «un tono jurídico» en esta tradición y la hostilidad a los «judíos». Después describe la tercera etapa, la de redacción del evangelio, donde se realizará la ligazón de todas estas tradiciones. Cf. RAYMOND E. BROWN, *La muerte del Mesías*, 134-136.

Resucitado y cada grupo recordó, conservó e interpretó según su propia idiosincrasia.

El grupo joánico fue el único que conservó la memoria de una mujer autorizada a liderar al menos el grupo de las mujeres galileas porque había escuchado su nombre, María, de la boca del Señor. Es lógico suponer entonces, que la misma Magdalena formaba parte de esta comunidad en sus orígenes, y fue su presencia y la de sus compañeras la que hizo posible la conservación de ese recuerdo primordial.

Dice el profesor Rafael Aguirre que el movimiento de Jesús surge en Palestina entre otras cosas como reacción contra las consecuencias de la helenización, proceso que llevaba consigo la introducción del modelo de vida urbano impuesto por los herodianos. Se trataba de un movimiento inclusivo que muy pronto se abre en la diáspora a los gentiles, y que desarrollará las tradiciones judías ya existentes desde el siglo III a. C. Este movimiento es heredero de la «ilustración judía», que usaba las Escrituras en su traducción griega de los LXX, aceptaba la Torá y los profetas y que terminó incluyendo los libros llamados «deuterocanónicos» católicos, aumentando así el canon de los libros sagrados³²⁸.

Este autor describe el cristianismo como un fenómeno creativo y entusiasta, presentado por el libro de los Hechos de los Apóstoles y los primeros historiadores de forma idealizada con el fin de promover la identidad del grupo. Pero el análisis de los orígenes nos sitúa ante una realidad bien distinta al idealismo clásico. No se puede dibujar una línea clara entre un judío y un cristiano.

Es demasiado simplista pensar en una línea ortodoxa desde los orígenes de la que se desgajaron líneas heterodoxas y heréticas. El cristianismo de los orígenes es complejo y conflictivo, en absoluto homogéneo y diferenciado del judaísmo, y tuvo su origen geográfico en Jerusalén, de ahí la importancia de estudiar su origen geográfico.

³²⁸ Cf. RAFAEL AGUIRRE, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, 172-174.

3.2. *Jerusalén*

Esta ciudad tiene su origen en el rey David que la construyó sobre la dorsal oriental de la meseta que hoy ocupa la ciudad turca amurallada, encima del manantial de Guijón, el único manantial perenne conocido en tiempos antiguos. De menor elevación que la dorsal occidental de la meseta, presenta una pronunciada pendiente hacia el valle del Cedrón.

Salomón amplió la «fortaleza de Sión» de su padre David hasta abarcar la cumbre de la roca y construyó en ella la «casa del Señor» (el templo), el Milo o torre defensiva para proteger la vaguada entre la ciudad y la zona sagrada del norte, su palacio y las murallas.

Monarcas posteriores ampliaron la ciudad y reforzaron las murallas. En tiempo de Ezequías la ciudad se extendió hacia la dorsal occidental dejando en medio en su parte más septentrional el Valle central (Valle de los Tiropeón) y se construyó un túnel que protegía el manantial que dotaba de agua la ciudad, haciéndola completamente inexpugnable. Manasés construyó las murallas del flanco occidental.

Después del destierro, y ya en periodo helenístico, los Macabeos conquistaron Jerusalén, que había sido arrasada por el monarca griego Antíoco Epífanes (1 Mac 1,33) y fortificaron la colina del templo. El punto fuerte de la fortificación era un castillo al norte del templo, que quizás coincida con la Torre de Jananel mencionada por Jeremías (31,38). Allí residió Juan Hircano como testimonia Josefo (Ant. XVIII, 4, 91) y allí Herodes el Grande construirá la Torre Antonia.

En la época de la victoria de Pompeyo en 63 a.C. la colina sudoccidental había sido ocupada, acababa el reinado de la dinastía asmonea. Antipater (idumeo) fue nombrado gobernador de Galilea. Tras la muerte de su padre (Antipater) y la de su hermano (Fasael) Herodes fue reconocido por los romanos en el 40 a.C., alcanzó su poder con la conquista de Jerusalén (37 a.C.) y fue reconocido en el 30 a.C. como rey de los judíos con poder sobre Galilea, Samaria y Judea (territorio judío) y las tierras del este del Jordán (Pella) y las regiones del este y el nordeste de Galilea (Auranítide, Traconítide, Batanea, etc.). Antes de

su muerte en el año 4 a.C. nació Jesús en Belén de Judá según el evangelio de Mateo (2,1).

A la muerte de Herodes el Grande sus hijos dividieron el reino, Arquelao reinó en Judea y Samaria, Herodes Antipas en Galilea y Perea, y Filipo en Iturea y Traconítide. Arquelao reinó en Jerusalén hasta el año sexto de nuestra era, cuando fue depuesto y sustituido por la autoridad de un gobernador romano, que dependía directamente del emperador. Poncio Pilato desempeñó este cargo entre el año 26 y 36. Tenía su sede en Cesarea marítima y acudía a Jerusalén, donde tenía una sede adicional para los actos propios de su cargo³²⁹.

En Jerusalén Jesús y su grupo vivieron su última pascua. Después del trauma de su martirio y ejecución, el grupo permaneció en Jerusalén, constituyendo en ella la comunidad primitiva. Así pues, esta ciudad es el origen del movimiento cristiano y conocerla nos aporta el contexto en el que la memoria de Jesús se inició.

3.2.1. El escenario de la Pasión

En la época de la muerte de Jesús, Jerusalén era el centro del judaísmo, a ella llegaban peregrinos de todo el mundo judío de forma periódica a la celebración de la Pascua (en *Nissan*), la fiesta de los *Shabuot* (sesenta días después de pascua) y la fiesta de los Tabernáculos (en otoño). Al templo de Jerusalén llegaban las limosnas anuales de los judíos de todo el mundo. Toda la vida religiosa de Israel giraba en torno a este majestuoso edificio ampliado por Herodes el Grande que servía no solo para el culto sacrificial sino como sede del Sanedrín y lugar de almacenamiento de las riquezas.

En el siglo I d.C. Jerusalén era el lugar desde el que se conservaba la tradición judía, la conciencia de pueblo elegido y se estudiaba la Ley. Las peregrinaciones suponían para la ciudad duplicar su población, y allí todo judío peregrino era acogido de una u otra manera³³⁰. Muchas eran las comunidades judías que vivían fuera de Jerusalén, pero todos tenían a esta ciudad y su templo como referencia. En estas comunidades de diáspora, que acostumbran a

³²⁹ Cf. HERBERT G. MAY (dir.), *Atlas Bíblico Oxford* (Estella/Madrid: Verbo Divino/Ediciones Paulinas, 1988), 80-90; y en la voz «Jerusalén» en HERBERT HAAG, ADRIANUS VAN DEL BORN y SERAFÍN DE AUSEJO, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona⁸: Herder, 1981), 950-960.

³³⁰ Cf. FLAVIO JOSEFO, *Guerra de los judíos*. Libros IV-VII (Madrid: Gredos, 1997).

reunirse en la sinagoga para mantener viva la tradición y la obediencia a la ley en su localidad, es en donde tenemos que buscar los orígenes de las comunidades joánicas que conservaron la tradición de María Magdalena que estudiamos.

El lugar del origen es compartido por todas las comunidades cristianas porque en Jerusalén tuvieron lugar los últimos días de la vida de Jesús de Nazaret, al que los que le seguían, hombres y mujeres, habían acompañado desde Galilea para la celebración de la Pascua.

Pero el judaísmo del siglo I d. C. estaba lejos de ser homogéneo y, aunque en Jerusalén la expresión religiosa giraba en torno al templo, precisamente por eso los judíos que acudían de fuera de la ciudad conformaban una importante comunidad. Peregrinaban a Jerusalén con motivo de las fiestas y se reunían en su propia sinagoga, leían la Escritura en griego y poseían una mejor posición económica. Es probablemente esta comunidad el origen de la comunidad joánica.

Los escritos joánicos, el evangelio y las tres cartas, nos dejan ver el entorno social en que se escribieron partiendo del marco general de las circunstancias y características del período histórico al que pertenecen. Los detalles o esquemas de pensamiento que subyacen al texto, la forma de interpretar la realidad o la experiencia de fe, incluso el seguimiento de Jesús de Nazaret, pueden ser puestos de manifiesto.

En el caso de la comunidad joánica acontece un hecho singular, la interpretación novedosa que hace de la tradición de Jesús, lo que permite a los exegetas deducir la experiencia vital de esta comunidad. En nuestro caso, también hay una presentación novedosa de la figura de María Magdalena que, como hemos dicho, invita a señalar el papel significativo que tuvo en la comunidad a la hora de la conservación y la reelaboración de la tradición y su aplicación en el presente comunitario, probablemente como líder del grupo de mujeres galileas que habían seguido a Jesús.

El proceso de gestación del evangelio joánico, aceptado por muchos, nos habla de un proceso de relectura que la comunidad hizo a lo largo del tiempo y que nos invita a pensar que la sinagoga es el lugar donde esa relectura se pudo

dar³³¹. Por eso Jerusalén y la sinagoga helenista son lugares plausibles para imaginar los orígenes de esta comunidad. Y un grupo de judíos de la diáspora, en el que se encontraban mujeres judías seguidoras de Jesús, es el espacio sociológico donde va a cristalizar la versión joánica de la tradición del Maestro de Nazaret.

El conocimiento de Jerusalén y su topología, el conocimiento de lo relacionado con las autoridades del templo y la importancia de las poblaciones del entorno de Jerusalén (Betania) apuntan a un origen jerosolimitano de este grupo³³².

Para situar a este grupo entre los judíos helenistas que confesaban a Jesús como Mesías debemos poner la atención en la poca importancia que tiene el templo, sus ritos y fiestas en este evangelio, el uso de títulos de origen griego para expresar su forma de entender a Jesús como «logos», «sabiduría», «Hijo» que coinciden en buena medida con la comprensión que los helenistas antioquenos hacen de Jesús.

También su capacidad de acoger miembros de entre los samaritanos (Jn 4)³³³ o los discípulos de Juan el Bautista (Jn 1,38) o presentar a Felipe en relación con los paganos (Jn 12), nos indican una capacidad inclusiva propia de quien sabe vivir su fe en el entorno de la diáspora. La coincidencia en materiales tradicionales con el evangelio de Lucas, como la duda de los discípulos varones ante el testimonio de la resurrección de María Magdalena o las mujeres en

³³¹ Como ya hemos comentado el espacio en la comunidad joánica no está ligado a la familia, de modo que no está afectado por los modos de las relaciones familiares, lo que permite entender la asamblea como una comunidad de hermanos. Y ello es probablemente, no debido a la celebración de la asamblea en una casa, sino en un espacio próximo a la sinagoga. Cf. CARMEN BERNABÉ UBIETA, «Las comunidades joánicas: un largo recorrido de dos generaciones», 321-322.

³³² Por el Cuarto Evangelio conocemos la arquitectura en cinco pórticos de la piscina de Betesda (Jn 5,2), la piscina de Siloé, situada al sur de la Ciudad de David, al final del túnel de Ezequías (Jn 9,7), el nombre y la importancia de Anás (Jn 18,13). Cf. G. ERNEST WRIGHT, *Arqueología Bíblica* (Madrid³: Cristiandad, 2002), 461-469; y JAMES H. HOFFMEIER, *Arqueología de la Biblia* (Madrid: San Pablo, 2008), 125-151.

³³³ El capítulo 4 del evangelio joánico habla de la conversión de los samaritanos por el testimonio de una mujer que conoció a Jesús en el pozo de Siquem. La incorporación de los samaritanos a la comunidad joánica de origen jerosolimitano explica la preferencia de este evangelio por Moisés en lugar de David para identificar a Jesús. Los samaritanos rechazaban la pretensión de David sobre Jerusalén y se apoyaban en la alianza con Moisés, que era para ellos la figura principal de la historia sagrada. Jesús era para esta comunidad como Moisés que había llegado a hablar con Dios y había contado al pueblo lo que había visto y oído al bajar del monte Sinaí. Cf. RAFAEL AGUIRRE, *Las iglesias que nos dejaron los apóstoles* (Bilbao: Descleé de Brouwer, 1998³), 137-142.

general (Lc 24,12; Jn 20, 3-10)³³⁴, apunta a una relación en el origen que tendría su base en los ambientes judeohelenistas de Jerusalén³³⁵.

En este contexto social e histórico hay que situar la composición preevangélica del RP en la que se puede constatar la fundamental semejanza en cuanto al orden del relato de la tradición sinóptica y la tradición joánica, del que el relato de cristofanía a María Magdalena forma parte en sus últimos estadios de desarrollo³³⁶.

El RP es un elemento clave en los evangelios canónicos. Este relato fue anterior a la composición de estos, y muestra indicios que permiten establecer una hipótesis respecto a su lugar de composición y su origen. Las alusiones al templo dan a entender que este no había sido destruido por los romanos, la presentación o alusión a personajes por su lugar de referencias (Anás, Caifás, María la de José, Pedro el Galileo) demuestra un conocimiento de los escenarios compartido con los lectores, pues no hace falta especificarlos. Todo ello lleva a pensar en Jerusalén como su origen.

Sabemos por el estudio de los textos que se trata de un relato con un largo proceso de transformación desde su origen. Los puntos de contactos entre el relato marcano y el joánico «se explican mejor si se presupone la existencia de un relato oral que circulaba en varias versiones y que se iba ampliando a medida que se representaba»³³⁷.

3.2.2. La tumba en Jerusalén escenario del kerigma

¿Dónde y cómo se representaba? En la celebración litúrgica de la comunidad, donde presentes los testigos de tales acontecimientos se recordaba y celebraba la memoria de Jesús resucitado. En este escenario litúrgico es donde la asamblea compartía los recuerdos de aquellos momentos, la condena a muerte, el martirio y la resurrección del Maestro. Es así como el relato evoluciona y cómo

³³⁴ También son cercanos Lucas y el Cuarto Evangelio cuando atribuyen a Satanás la traición de Judas (Lc 22,3; Jn 13,2), cuando sitúan la negación de Pedro después de la cena y no en medio de esta (Lc 21,31-34; Jn 13,37-38) o, incluso, la declaración de inocencia de Jesús por tarde del gobernador romano Poncio Pilato (Lc 23, 4.22; Jn 18,38). Cf. SANTIAGO GUIJARRO, *Los cuatro evangelios*, 171-175.

³³⁵ Cf. CARMEN BERNABÉ, «Las comunidades joánicas: un largo recorrido de dos generaciones», 310.

³³⁶ Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 19-21. 277-287.

³³⁷ SANTIAGO GUIJARRO, *Los cuatro evangelios*, 173.

se va enriqueciendo de cada comunidad. De modo que las diferencias entre los relatos vendrán marcadas por la propia comunidad, por sus testigos.

Es ahora cuando debemos darnos cuenta de que el testimonio de las mujeres fue especialmente significativo a la hora de iniciar el kerigma cristiano. Ellas habían sido testigos de la muerte porque fueron las únicas que permanecieron al pie de la cruz, fueron testigos de la sepultura que, si bien se atribuye a los discípulos varones, ellas observaron en la distancia, y, finalmente, ellas visitaron la tumba y experimentaron allí la presencia viva del Resucitado. Ellas, con su testimonio, iniciaron la comprensión de la misión del Maestro. «Jesús es el Señor», fue una experiencia que tuvo lugar en Jerusalén y que fue iniciada por ellas, especialmente María Magdalena³³⁸.

Dice Carmen Bernabé que el papel que desempeñaron las mujeres en la elaboración del kerigma es indiscutible³³⁹. Las mujeres eran las celebrantes en los rituales y banquetes funerarios. En el mundo grecorromano, donde los espacios sociales estaban establecidos en función del sexo del individuo³⁴⁰, estos rituales eran mixtos, lo que permitía que la voz de denuncia propia del lamento de las mujeres fuera escuchada por la comunidad reunida en torno al duelo.

«La participación de las mujeres en las fiestas fúnebres por los difuntos se remonta a una época muy temprana, al menos al año 200 a.C.» dice Kathleen E. Corley³⁴¹, y parece lógico inferir que en los banquetes funerarios que en honor a Jesús celebraba la comunidad en Jerusalén esto debía ser así³⁴².

³³⁸ El llanto de María Magdalena y de las demás mujeres en la tumba de Jesús también puede interpretarse como una acción política porque desafía el poder que provocó el llanto, sobre todo, porque ese llanto viene de la cruz, donde también lloraron públicamente (Jn 19,25). Ellas ejercieron ese desafío del poder que condenaba injustamente a su Maestro y, quizás, eso también ayudó a su reconocimiento comunitario en el tiempo del duelo. Cf. JOSÉ LAGUNA «Para qué sirve llorar», *Cristianisme i justícia* 230 (2022), 13-14.

³³⁹ «María Magdalena y las otras mujeres ponen palabras a ese nuevo saber, objetivan la experiencia, la cuentan y la hacen accesible a quienes como ellas rodearon a Jesús y lo acompañaron de forma especial en su camino. En ese sentido, las palabras nacidas de esa experiencia y del ejercicio de hacer memoria de la vida de Jesús que María Magdalena y sus compañeras anuncian e interpretan, están en el origen del kerigma comunitario que llegaría a constituir el núcleo de la fe y de la identidad comunitaria». CARMEN BERNABÉ, *Qué se sabe de... María Magdalena*, 166.

³⁴⁰ Cf. KAREN JO TORJENSEN, *Cuando las mujeres eran sacerdotes* (Córdoba: Ed. El Almendro, 1996), 113-123.

³⁴¹ KATHLEEN E. CORLEY, *Maranatha*, 42.

³⁴² Siguiendo el estudio de Kathleen sobre los ritos funerarios en la antigüedad podemos deducir que las mujeres que siguieron a Jesús fueron las protagonistas del duelo de Jesús de Nazaret.

De todo esto podemos deducir un contexto muy interesante para la génesis de la memoria de la muerte y sepultura de Jesús, así como el humus en el que tuvieron lugar las experiencias relacionadas con su resurrección. Si las mujeres del grupo del Jesús cumplieron con la costumbre de visitar la tumba y lamentarse allí de lo ocurrido entre el llanto y la frustración de la muerte injusta del Maestro, como nos dejan entrever los relatos de los primeros siglos, entonces tenemos el escenario en el que se recordó y se reinterpretó la vida de Jesús de Nazaret.

También tenemos el espacio público en el que las mujeres fueron protagonistas de esa anámnesis, porque los ritos de duelo les daban el protagonismo dentro de un grupo formado por hombres y mujeres, uno de los pocos espacios públicos en que ambos podían compartir experiencia.

Además, tenemos la explicación a los vestigios litúrgicos encontrados en el relato joánico, como ya hemos indicado, porque esa memoria se realizaba en un rito funerario de recuerdo, donde las mujeres y en este caso María Magdalena, expresaban la experiencia ahora no ya de muerte, como en un rito funerario normal, sino de gozo por la certeza de su presencia resucitada.

Podríamos incluso imaginar que mientras socialmente se considerara un rito funerario que se prolongaba hasta el segundo entierro, nadie tuvo problema con ese grupo de hombres y mujeres que juntos se reunían en torno a la tumba de Jesús para celebrar su resurrección. Y en ese contexto las mujeres y su líder,

Las costumbres relacionadas con el cadáver y con la sepultura y su visita estaban arraigadas en la Palestina del tiempo siglo I d.C. también entre los judíos. Se conocen la existencia de rituales relacionados con la tumba de Raquel o con la tumba de los patriarcas. Y aunque los profetas se opusieron a muchas de estas prácticas la celebración del banquete funerario se prolongó hasta el periodo del Segundo templo, donde el pan era un alimento primordial, como recuerda Oseas (Os 9,4). Los datos arqueológicos demuestran que los osarios fueron usados en Israel hasta el s. IV d.C., lo que hace suponer que las visitas a la tumba y la celebración del segundo entierro también. Bien es verdad que incorporaron sus propias costumbres, p.ej., el motivo de la visita del tercer día no era el lamento sino la confirmación de la muerte, se limitó el consumo de alcohol y las expresiones de duelo de hombres y mujeres que fueran familia del difunto, entre otras cosas. Respecto a los condenados los judíos consentían su entierro, pero no el duelo. Aquí podría estar la causa del miedo que expresan los relatos de la visita a la tumba. Y aunque en algún momento se afirmó que los crucificados no eran enterrados y si lo eran se les arrojaba a una fosa común, el hallazgo del crucificado de *Giv'at ha-Mivtar* del s. I d.C., cuyos restos se pueden contemplar en el Museo de Israel, demuestra que sí se enterraba a los crucificados. Aunque es muy probable que se evitasen los lamentos porque en ellos se expresaba el dolor y la injusticia sin pudor, lo que podía provocar disturbios como plantea Gail Holst-Warhaft en su libro *Dangerous Voices: Women's Laments in Greek Literature*, especialmente problemático en la Palestina ocupada por los romanos. Ib., 47-134.

María Magdalena, tendrían un papel protagonista consentido por las circunstancias.

Corley dice que los primeros cristianos tenían dos lugares de encuentro: la «casa» y el cementerio. Si bien los datos arqueológicos de la propia Jerusalén no resultan especialmente significativos, por la costumbre de usar la *tau* como signo protector en los osarios entre los judíos, lo que dificulta la identificación de las tumbas como cristianas, sí hay en otras partes del Imperio romano restos arqueológicos que apoyan esta afirmación.

El arte de las catacumbas preconstantinas muestran banquetes de cristianos, comidas de pan y pescado, con y sin vino. Esos alimentos son comunes en las ofrendas mortuorias de la antigüedad, que se pudieron reinterpretar como motivos eucarísticos en el posterior relato de la multiplicación de los panes y los peces. La misma eucaristía no dejó de ser un cierto banquete funerario. Estos banquetes se celebraban durante horas y en ellos se contaban, podemos decir también se representaban, escenas de la historia de Jesús. En este caso no en clave de recuerdo entristecido sino en clave del gozo y la vindicación que supuso la experiencia pascual donde Dios había cumplido su promesa, Jesús de Nazaret había sido resucitado y lo habían experimentado, primero María Magdalena y sus compañeras y luego el resto de la comunidad³⁴³.

Las mujeres que habían sido testigos oculares de los últimos momentos de la vida de Jesús de Nazaret y que habían experimentado su presencia resucitada en las cercanías de la tumba, fueron determinantes para establecer las bases del kerigma cristiano³⁴⁴, el mismo Jesús que ellas habían visto morir y ser sepultado había resucitado, se les habían aparecido y les enviaba a anunciarlo.

Estos lugares sociales de memoria desgarrada, de lamento, pudieron ser determinantes para la transformación de la incertidumbre dejada por la cruz en la gozosa alegría de la experiencia pascual, compartida por toda la comunidad, hombre y mujeres reunidos en Jerusalén en un tiempo muy próximo a aquella última Pascua de Jesús.

³⁴³ *Ib.*, 179-255.

³⁴⁴ Cf. CARMEN BERNABÉ, *¿Qué se sabe de María Magdalena?*, 145-155.

El estudio exegético de las distintas versiones de la visita a la tumba, a pesar de sus discrepancias, nos permite plantear la hipótesis de que las mujeres fueron a la tumba con objeto de hacer duelo y lamentarse ³⁴⁵. Estas circunstancias que socialmente pertenecen al ámbito femenino son el escenario en que se vivió la experiencia de resurrección, la certeza de un estatus nuevo del Crucificado³⁴⁶. Allí se produjo la experiencia que determinó la identificación de Jesús con el Señor³⁴⁷ y permitió releer la vida de Jesús de Nazaret en unas claves hermenéuticas nuevas.

María Magdalena, protagonista de todos los relatos evangélicos de la visita a la tumba de Jesús que forman parte de este RP, es un elemento significativo de la memoria colectiva de los orígenes. Estos relatos y algunos otros recuerdan a María Magdalena yendo a la tumba sola o acompañada donde tuvo lugar la experiencia transformadora de la resurrección.

Carmen Bernabé afirma que detrás de esta memoria hay un relato muy antiguo³⁴⁸, con un núcleo histórico, tan potente que no pudo ser evitado a pesar de la controversia que suponía de cara a los discípulos varones y el problema de credibilidad que supondrían depositar en el testimonio femenino la primera experiencia pascual.

Siguiendo con esta línea de trabajo nos queda estudiar en el siguiente apartado el espacio sociológico en el que pudo tener sentido este núcleo de memoria protagonizado por las mujeres en el siglo I d. C., el que haría posible la aceptación de su testimonio por parte de la comunidad.

a) Lamentos y duelo, un lugar de memoria

En estos ritos funerarios las mujeres preparaban el cuerpo para la sepultura, y acompañaban el cuerpo que era portado por hombres llorando y lamentándose.

³⁴⁵ Marcos menciona la intención de las mujeres de ir a ungir (Mc 16,1). Mateo modifica esta intención con perspectiva escatológica (Mt 28,1-3). Lucas habla de aromas preparados, lo que invita a pensar que sigue a Marcos (Lc 24,2). Juan dice que María Magdalena está llorando (Jn 20,11). El *Evangelio de Pedro* dice que las mujeres fueron a la tumba «a hacer lo que las mujeres hacen por sus seres queridos», esas mujeres fueron María Magdalena y sus amigas (EvPe 50-57). La *Epistula apostolorum* también dice que las mujeres fueron a la tumba a ungir el cuerpo de Jesús y a llorar, y también fueron María Magdalena y sus amigas (Ea, 9).

³⁴⁶ Cf. CARMEN BERNABÉ, *¿Qué se sabe de María Magdalena?*, 162-168.

³⁴⁷ «He visto al Señor» (Jn 20,18a).

³⁴⁸ Cf. CARMEN BERNABÉ, *¿Qué se sabe de María Magdalena?*, 134-135.

Las visitas a la tumba eran frecuentes y en ellas se celebraban ceremonias³⁴⁹. Los judíos visitaban la tumba a los tres días para comprobar la muerte, a los siete y a los nueve días. El duelo se terminaba con el segundo entierro, momento en el que los huesos eran depositados en el osario de la familia.

En el intervalo de tiempo entre el primero y segundo entierro las mujeres acudían a la tumba a lamentarse. Los lamentos son expresión de dolor que ayudaban a asumir la muerte. Son cánticos dirigidos a la persona muerta en un diálogo imaginario en el que se recordaba la vida del difunto y se imaginaba la vida sin él³⁵⁰.

Kathleen E. Corley afirma que si bien la lamentación se consideraba parte fundamental del duelo por el difunto en el mundo judío este llegó a formar parte de costumbres que se mezclaban con lo pagano, como pedir consejo a los muertos, comer con ellos en espera de beneficios, beber en honor al muerto, etc.

³⁴⁹ En el mundo judío las mujeres eran las encargadas de amortajar los cuerpos, los varones solo podían hacerlo con los cuerpos de los varones. Los cuerpos se enterraban con rapidez, si tenemos en cuenta el texto del Deuteronomio sobre el entierro antes del anochecer de los criminales ajusticiados (Dt 21,22-23). Se practicaba la inhumación, el cuerpo era depositado en nichos excavados en la roca y, posteriormente una vez que el cuerpo se había descompuesto, los huesos se depositaban en osarios. En el duelo judío también había lamentos, asociados a otras costumbres como el ayuno, echarse polvo, rasgarse las vestiduras, vestirse de saco, bailar y celebrar banquetes en las tumbas. La impureza ritual provocada por el contacto con la tumba parece que solo preocupaba en el periodo de Pascua, y tendría su origen en Jerusalén, por la peregrinación pascual. Las lamentaciones son expresiones más propias de las mujeres (2 Esd 9,26-10,54 y Jue 11,40) y en ellas se invocaba a los difuntos (2 Sm 1,26; 3,34; Ez 32,2). El pan era el alimento funerario primordial (Os 9,4; Jr 16,16; Tob 4,17; Eclo 7,3).

³⁵⁰ En la obra del siglo I d.C., *Antigüedades bíblicas*, atribuida a Filón, la hija de Jefté (Jue 11), Sheila, pronuncia una lamentación sobre su propia muerte, escrita en forma poética y apasionada, que según algunos autores inspiraba los epitafios judíos de estilo griego: «Llegada al monte de Telag, la hija de Jefté comenzó a llorar y pronunció esta lamentación, doliéndose de sí misma antes de morir: “Escuchad, montes, mi lamento, contemplad, collados, las lágrimas de mis ojos; sed, piedras, testigos del llanto de mi alma. Ved cómo se burlan de mí. Que no sea vana mi muerte. Que mis palabras lleguen al cielo y mis lágrimas sean grabadas ante el firmamento. Que el padre no recrimine a la hija que juró sacrificar, que el príncipe escuche a su hija única prometida en sacrificio. No me he saciado en el lecho nupcial, no me han colmado las coronas de mi boda. No me he vestido de esplendor en mi cámara, no he utilizado suaves aromas, no he disfrutado del ungüento que me habían preparado. En vano, madre, diste a luz a una hija, pues los infiernos serán mi lecho nupcial, y mi cámara estará en la tierra. ¡Que se derrame el perfuma que preparaste para mí! ¡Que la polilla devore el ajuar que me tejó mi madre! ¡Que se marchite la corona que entrelazó mi nodriza! ¡Que el gusano destruya la colcha que para mi cámara tejó en violeta y rojo! ¡Que mis compañeras vírgenes, al recordarme lloren por mis largos días! ¡Inclinad árboles vuestras almas y llorad mi juventud! ¡Acudid fieras del campo y lamentad mi virginidad! Porque mis años quedan tronchados y mi vida envejecerá en las tinieblas”». Este lamento se puede encontrar en *Liber antiquitatum biblicarum* XL. 5-7. Cf en PSEUDO-FILÓN, *Les Antiquités bibliques*, tome I. Introduction et texte critiques, traduction (Paris: Editions du Cerf, 1976), 281. SC 229. Traducción propia.

Por lo que en la Escritura judía se pueden encontrar limitaciones a esta práctica³⁵¹.

«María Magdalena, en su duelo y con los lamentos, recordaría la vida y las enseñanzas de Jesús de Nazaret, desde los acontecimientos finales de lo que había sido testigo directo; en ellos dialogó con el Crucificado sobre la situación en que quedaban los que le habían querido y habían formado parte de su existencia, sobre sus seguidores y sobre su misión; lloró, elaboró la injusticia cometida con él por los poderosos y preguntó a Yahvé»³⁵².

Los lamentos de María Magdalena y sus amigas reinterpretaron la muerte de Jesús desde una experiencia revelatoria, la aparición del Resucitado, que recibieron. Esa experiencia fue determinante para entender que lo que realmente debían celebrar no era su muerte, sino su presencia resucitada. Por tanto, «las palabras nacidas de esa experiencia y del ejercicio de hacer memoria de la vida de Jesús que María Magdalena y sus compañeras anuncian e interpretan, están en el origen del kerigma comunitario que llegaría a constituir el núcleo de la fe y de la identidad comunitaria»³⁵³.

El culto parece ser que fue el espacio comunitario en el que se inició la tradición oral que ha dejado su vestigio en el texto joánico con el *hápax legómenon* (ἀγγέλλουσα) de Jn 20,18 y el uso del hebreo en la identificación de Jesús como maestro³⁵⁴. Este rito consistiría en un banquete celebrado por la resurrección de Jesús que habría tenido lugar en las inmediaciones de la tumba donde las mujeres de la comunidad tenían la potestad de expresarse abiertamente, porque así se lo permitía la práctica social del duelo. Aunque la ceremonia de los seguidores de Jesús, como hemos dicho, no era una práctica habitual de dolor y lamento, sino de alegría por la resurrección, el contexto social en que se producía, o era entendido socialmente sería el de el duelo.

³⁵¹ Corley pone el ejemplo de Isaías que condena la consulta a los muertos respecto a los vivos (Is 8,19), ridiculiza la voz de los muertos (Is 29,4), considera idolatría esta práctica (Is 57,9) y las comidas con los muertos (Is 65,4). También se hacían ofrendas a los antepasados (Gn 28, 17-18: Jacob derrama aceite sobre la piedra y erigió un *massebah* en honor a sus antepasados con los que había soñado) y se invocaba a los muertos (1 Sm 28: Saúl y la mujer nigromante de Endor). Cf. KATHLEEN E. CORLEY, *Maranatha*, 93-122.

³⁵² CARMEN BERNABÉ, *Qué se sabe de... María Magdalena*, 154.

³⁵³ *Ib.*, 166.

³⁵⁴ Ver nota 299 de este trabajo sobre «ραββουλι» y la nota 301 sobre el gerundio anunciando «ἀγγέλλουσα» de Jn 20,18.

Aquí tiene sentido argumentar que, mientras ese duelo estaba vigente socialmente y tenía lugar cerca del lugar del enterramiento o la muerte, las mujeres fueron protagonistas de él, y, sin duda, María Magdalena como lideresa de ellas. No podemos saber cuánto tiempo se prolongó el duelo, pero sí podemos deducir que las mujeres conservaron ese papel importante en la memoria de las comunidades. Jerusalén fue el escenario geográfico y el ritual de duelo el escenario sociológico.

Pero Jerusalén como lugar solo explica el origen de las tradiciones, pero no su desarrollo y mucho menos las divergencias entre el RP Joánico y el RP sinóptico. Estos desarrollos diferenciados solo se explicarían desde lugares diversos, como veremos en el siguiente apartado.

3.3. La salida de Jerusalén

La tradición de Jesús que ya había sido iniciada en Galilea cambió de perspectiva tras la Pascua. La tradición oral probablemente aramea de la tierra de Jesús se configuró en Jerusalén en contexto judeohelenista y, aunque la tradición aramea constituyó el vínculo con el ministerio de Jesús, la fuerza de la experiencia pascual en el contexto de la sinagoga judeohelenista de Jerusalén resultó ser el elemento dinamizador que puso en marcha la misión. El griego permitió la apertura al mundo urbano helenizado y cosmopolita³⁵⁵.

La tradición de Jesús no fue solo una tradición formada para la predicación, «la de Jesús es una tradición que ha llegado hasta nosotros a causa de un uso regular y repetido»³⁵⁶, es decir, tenía como origen la comunidad en sus reuniones regulares. Estas reuniones ya tenían lugar en las zonas de Galilea en que Jesús había predicado, pero la Pascua cambió la perspectiva del recuerdo. Y en ese cambio tuvo un papel fundamental el testimonio de María Magdalena y sus compañeras³⁵⁷.

³⁵⁵ Cf. JAMES D.G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos. El Jesús recordado*, 286-304.

³⁵⁶ *Ib.*, 293.

³⁵⁷ El proceso de transmisión de la tradición de Jesús empezó durante el ministerio de Jesús. Impresiones y recuerdos compartidos fueron la seña de identidad en reuniones regulares. Los dichos o hechos de Jesús que causaron impactos en sus discípulos, hombres y mujeres, fueron recordados. Cuando un miembro del grupo contaba uno de ellos la memoria colectiva evitaría que se olvidasen detalles o elementos clave. Este proceso comunitario es la raíz de la tradición que tiene un carácter de memoria compartida y que conserva, no ya lo que Jesús dijo exactamente, sino «los rasgos constantes y coherentes del impacto compartido». Desde la primera llamada de Jesús se inició la configuración de la comunidad, la respuesta a la llamada

Jerusalén es un lugar en el confluyen los judíos de área del Palestina y los judíos de la diáspora. En ella se concentraron el grupo de los Doce y los demás discípulos que habían acompañado a Jesús entre quienes se incluían María Magdalena y otras mujeres, los judíos de la diáspora que contaban con sinagoga propia de habla griega en Jerusalén y los judíos fariseos³⁵⁸. La memoria diferenciada de los relatos de pasión de Marcos y Juan nos invita a suponer que esta comunidad en realidad tenía dos sedes, el templo y la casa que había acogido al grupo de Jesús y la sinagoga judeohelenista.

La comunidad formada por los discípulos que acompañaron a Jesús a Jerusalén permaneció unida en torno a los Doce, reunida en casas. Otra comunidad de judíos helenistas y discípulos del Bautista, a la que bien pudieron incorporarse las mujeres galileas³⁵⁹, estará en el origen de la comunidad joánica. Esta hipótesis encaja con las dos versiones del RP que subyacen en los evangelios canónicos.

La comunidad que permaneció en Jerusalén se convirtió en la «comunidad madre» de la que habla el libro de los Hechos (1-11). Quizás podemos pensar en la posibilidad de al menos dos comunidades en Jerusalén: una en torno a los Doce, que permanecerá en Jerusalén y otra judeohelenista que dará lugar a la comunidad joánica como ya hemos visto.

En el siguiente subapartado seguiremos los datos que nos da el libro de los Hechos y las pistas implícitas en el texto joánico para plantear un posible paso por Samaría y Galilea, para esta comunidad joánica original.

compartida es el elemento de unión de los responsables de la misión, los testigos. Así pues, «la formación de la comunidad y de la tradición van de la mano». Cf. JAMES D.G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos. El Jesús recordado*, 286-294.

³⁵⁸ Cf. SANTIAGO GUIJARRO, «La primera generación en Judea y Galilea», en *Así empezó el cristianismo*, ed. por R. AGUIRRE (Estella: Verbo Divino, 2010), 129-131.

³⁵⁹ Esta afirmación se basa en el hecho de que la tradición de María Magdalena como discípula enviada es más fuerte en la comunidad joánica. Además, el análisis exegético que hemos realizado establece una base sinagoga para la reflexión y reelaboración de las tradiciones orales heredadas que encaja mejor con una comunidad helenista que tiene su sede en una sinagoga. El hecho de que la comunidad jerosolimitana de la diáspora esté en la base de la comunidad joánica está apoyado, según Carmen Bernabé, en los títulos cristológicos compartidos con los helenistas de Antioquía. Este origen de la comunidad joánica también explica las coincidencias de materiales tradicionales que encontramos entre Lucas y Juan (los discípulos varones no creyeron a las mujeres, Lc 24,12 y Jn 20,3-10) que ya hemos estudiado. Cf. CARMEN BERNABÉ, «Las comunidades joánicas: un largo recorrido de dos generaciones», 293-340; y en RAYMOND E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, 27-56.

3.3.1. Samaría y Galilea, lugares de paso

Sabemos por el libro de los Hechos de los apóstoles que los judeohelenistas³⁶⁰ tuvieron que salir de Jerusalén (Hch 8,1; 11,19) y Judea para dirigirse al Norte. Este grupo sería el responsable de la evangelización de la costa filistea (Hch 8,4-40) y de Samaría, hasta alcanzar Antioquía (Hch 11,19-30)³⁶¹. Resulta plausible aplicar esta hipótesis especialmente al grupo joánico que, sin duda, presenta rasgos de un judaísmo alejado del templo, incluso en conflicto con él. Rasgos que pueden tener su origen en la conversión de algunos samaritanos en la salida de este grupo de Jerusalén hacia el norte³⁶².

Samaría sería un lugar de paso con enormes repercusiones en la teología joánica, pero no parece ser el definitivo. En Jn 4,43-45, se habla de que Jesús partió al norte, hacia Galilea. El pasaje es extraño y podría ser una alusión al camino recorrido por este grupo. Es extraño porque se entiende mejor si pensáramos que se refiere a la comunidad procedente de Jerusalén y no al propio Jesús.

Apoya esta hipótesis la reconstrucción de la historia de la formación de la comunidad joánica que hace R. E. Brown en su libro *La comunidad del discípulo amado*. En este texto Brown plantea la posibilidad de que un grupo de samaritanos se incorporara al grupo de origen de esta comunidad. Los helenistas que huyeron de Jerusalén por las persecuciones de los judíos proclamaron a Cristo en Samaría, como atestigua el libro de los Hechos (Hch 8,1). Esto

³⁶⁰ Las tradiciones del grupo judío helenista que creyó en Jesús en Jerusalén están recogidas en las tradiciones de aparición en Jerusalén, comunes a Juan y Lucas (Lc 24,12; 24,22 / Jn 20,3-10). Esta coincidencia en la memoria de Jerusalén avalaría la existencia de un grupo judeohelenista que llevó y conservó la memoria de estos acontecimientos en su salida de Jerusalén, poco tiempo después de que sucedieran. Un grupo de judíos de habla griega y fundamentalmente urbano es sugerido como elemento fundante de las comunidades joánicas y esta idiosincrasia también parece propia de la obra lucana, lo cual bien podría suponer un origen común de estas tradiciones o su confluencia en alguna ciudad helenista al Norte de Palestina que bien podría ser Antioquía de Siria. Para las referencias lucanas. Cf. SANTIAGO GUIJARRO, «La primera generación en Judea y Galilea», 392-402.

³⁶¹ Cf. SANTIAGO GUIJARRO, «La primera generación en Judea y Galilea», 101-193.

³⁶² Carmen Bernabé apoya tal afirmación en el capítulo 4 del Cuarto Evangelio, que se sitúa inmediatamente después del conflicto con el templo, y que puede ser considerado un relato etiológico sobre la fundación de una comunidad joánica en Samaría y reflejo de la estancia, al menos temporal, de la comunidad joánica en esta región. Este encuentro con los samaritanos habría aportado aspectos teológicos relacionados con las tradiciones de Jacob sobre el lugar del culto y adoración. Tal como se refleja en el diálogo entre Jesús y la mujer samaritana (Jn 4,19-24). Cf. CARMEN BERNABÉ, «Las comunidades joánicas: un largo recorrido de dos generaciones», 310-312.

aumentaría la animadversión del mundo judío arameo-parlante hacia los judeohelenistas que conformaban este grupo inicial y, a la vez, sirvió de catalizador para la ruptura con la sinagoga y los desarrollos cristológicos que se dieron en esta comunidad³⁶³.

Galilea se convierte en una tierra que les acoge y en la que su posición respecto al templo tiene una mayor recepción. Teniendo en cuenta que se trata de un grupo judío grecoparlante que se sentiría más cómodo en las ciudades helenistas de Galilea. Esto se apoya en el hecho de que no hay metáforas rurales en este evangelio y su lengua de origen es el griego, pero su imaginario es indiscutiblemente judío. Carmen Bernabé propone varias ciudades, Séforis, próxima a Nazaret, Cesarea de Filipo, al norte en la frontera con Siria, o alguna ciudad de la Batanea.

Esta localización en Galilea de los grupos joánicos explicaría la adquisición de la tradición de dichos que subyace a los discursos y que tiene su origen en esta región, la reflexión sobre la Sabiduría que está detrás del Prólogo y la adquisición de tradiciones locales relacionadas con los parientes de Jesús³⁶⁴.

Una vez asentados estos grupos siguieron haciendo memoria de las tradiciones de Jesús, su vida, su experiencia de resurrección, y ahora enriquecidas con elementos de la teología samaritana. La estancia en Galilea les permitiría conocer a otros grupos galileos que también creían en Jesús como Mesías e incorporar sus tradiciones de dichos y milagros y con ellas la reflexión de corte sapiencial propia de la fuente de los dichos. También las tradiciones relacionadas con la familia de Jesús que la ubicación en Séforis, cerca de Nazaret, haría muy plausible.

Estos grupos no se diferenciarían de los grupos judíos galileos salvo en su convicción de que Jesús era el Mesías. Participarían del culto sinagogal, aunque formarían un grupo específico caracterizado por la fe en Jesús, la práctica de valores aprendidos de él y la lectura de la Escritura desde Jesús, como principio hermenéutico. Es lógico pensar que además de la reunión

³⁶³ Cf. RAYMOND E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, 37-40.

³⁶⁴ Cf. CARMEN BERNABÉ, «Las comunidades joánicas: un largo recorrido de dos generaciones», 315.

sinagoga, este grupo tuviera reuniones propias para hacer memoria de Jesús y expresar su convicción de que era el Mesías esperado por Israel.

Este hacer memoria en contexto ritual fue creando una conciencia de identidad diferenciada, «una experiencia religiosa profunda que dio lugar a una profundización teológica sin precedentes a lo largo de la segunda generación»³⁶⁵.

Las circunstancias socio-históricas a las que se enfrentaron empujaron el desarrollo de un grupo con características de secta, como otras que había dentro del judaísmo, que entendía las Escrituras, el Templo y la Ley de forma propia. A lo que hay que añadir el desarrollo de una teología de «arriba abajo» y «una teología de la pre-existencia» que dio lugar a la alta cristología propia del cuarto evangelio³⁶⁶.

A finales del siglo I d.C. la diferenciación respecto al judaísmo se hizo cada vez más patente, la comunidad joánica que comenzó reconociendo en Jesús el cumplimiento de las promesas y como propuesta de superación del culto

³⁶⁵ La idea de que las sinagogas jugaron un papel fundamental en el desarrollo de la comunidad joánica tanto a nivel teológico como a nivel organizativo, social, se apoya en la aplicación de la categoría «casa» usada en el evangelio de Marcos. Esta categoría y su relación con la familia no aparece en el Cuarto Evangelio, salvo la casa de Betania en el capítulo 11, lo que marcaría unas relaciones poco influidas por las estructuras domésticas patriarcales. Más bien, el espacio sinagoga, sus locales adyacentes más concretamente, pudieron ser empleados por la comunidad joánica en este momento de su historia para la celebración de la memoria de Jesús, lo que marcaría un tipo de organización grupal basada en relaciones horizontales. En este evangelio la familia parece ser entendida como una «nueva familia» cuyos miembros están unidos en el amor fraterno y el servicio (Jn 13,14-16) mutuo, donde el «apóstol no es más que el que lo envió». En esta comunidad sus miembros son hermanos de Jesús (Jn 11 y Jn 20,17), miembros de una nueva familia. Cf. CARMEN BERNABÉ, «Las comunidades joánicas: un largo recorrido de dos generaciones», 321-322. Para el uso de la categoría «casa» en Marcos, Cf. ELISA ESTÉVEZ, «Casa, curación y discipulado en Marcos», en *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre los Orígenes del cristianismo*, ed. por C. BERNABÉ, y C. GIL (Estella: Verbo Divino, 2008), 219-248.

³⁶⁶ Según R. Brown, fueron los samaritanos los que ejercieron de catalizadores de esta alta cristología, al aportar nuevas categorías interpretativas. Los samaritanos no esperaban un Mesías en sentido davídico, más bien esperaban un maestro, un revelador (Jn 4,25). Su teología está muy centrada en Moisés; de hecho, dice Brown, consideraban a ese «maestro» que tenía que venir como otro Moisés, el que había visto a Dios. En el Cuarto Evangelio es Jesús el que ha visto a Dios y el que viene a la tierra a comunicar lo que había oído allí arriba (Jn 3,13.31; 5,20; 6,46; 7,16). La comunidad joánica pronto sustituyó la idea de una alianza renovada, propia del corpus paulino, por la experiencia de que «los suyos no le recibieron» (Jn 1,11) y se constituyó un nuevo grupo de los «suyos» (Jn 13,1). El pasaje de Nicodemo habla del nacer el espíritu frente al nacer de la carne (Jn 3,10-11). Las instituciones culturales judías han perdido su significado para los que creen en Jesús, dice Brown. La palabra de Dios ha acampado entre nosotros (Jn 1,14) y ahora el amor gratuito de Dios y su verdadera fidelidad, virtudes del Dios de la alianza, se unen en Jesús lleno de gracia y verdad (Jn 1,17). El Templo queda reemplazado por el cuerpo de Jesús (Jn 4,21-24). Cf. RAYMOND E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, 43-46.

judío. Y abordó la reflexión sobre la identidad de Jesús a partir de la reflexión sapiencial de la Sabiduría y la tradición de dichos recibida en Galilea. Todo esto tuvo lugar en el espacio celebrativo de la asamblea en donde el Espíritu jugaba un papel fundamental y posibilitó el desarrollo teológico de la cristología propia de esta comunidad.

Este es el contexto desde el que podemos entender mejor el Cuarto Evangelio como ha llegado hasta nosotros. Escrito a finales del siglo I³⁶⁷ de nuestra era, este evangelio presenta la clara finalidad de suscitar en los lectores la relación con Dios en y a través de Jesús. Los usos literarios del evangelista acompañan la experiencia del lector, al que suele colocar en lugar de preferencia frente a los personajes de la narración, que se da cuenta de que muchos no entienden, mientras que el texto desafía al lector (la comunidad) para que entienda más que Nicodemo (Jn 3) o más que la samaritana (Jn 4), o para que reconozca al resucitado antes que María Magdalena (Jn 20). Pero esta forma de entender la comprensión de la fe provoca una posición respecto al mundo pagano y judío que traerá consigo el enfrentamiento que refleja el texto evangélico³⁶⁸.

Respecto al resto de grupos cristianos, los cristianos joánicos constituyeron una realidad comunitaria y teológica diferente, aunque eso no implicó la ruptura de la comunión, dice el profesor Brown. Más bien, fueron capaces de respuestas a las coyunturas históricas a las que se enfrentaron que posteriormente fueron acogidas por las Iglesias apostólicas³⁶⁹ en un momento histórico posterior. La comunidad joánica siempre pretendió formar un único rebaño con las «ovejas que no son de este redil» (Jn 10,16). Aunque esto ocurra probablemente después de la ruptura de la comunidad reflejada en las cartas, y con solo una parte de esta.

³⁶⁷ Hacemos referencia aquí a la primera redacción del Cuarto Evangelio que habría tenido lugar alrededor del año 80, un tiempo después de Marcos y antes de Mateo y de Lucas. Un relato que surgiría por la necesidad poner por escrito las tradiciones orales dentro de un marco ordenado, en un momento histórico de definición de la propia identidad y con una intención teológica concreta como ya se ha comentado en el capítulo cuarto.

³⁶⁸ Cf. RAYMOND E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, 57-70.

³⁶⁹ Como ejemplo, la muerte del discípulo amado, referente de la comunidad, que se resolvió considerando al Paráclito como el que realmente enseña (Jn 21,20-23). *Ib.*, 85.

4. Conclusiones del quinto capítulo

A lo largo de este capítulo hemos pretendido abordar el núcleo de la tradición joánica de María Magdalena y del contexto o contextos que la sustentaron. Desde el análisis literario, pero de la mano de la memoria comunicativa como clave hermenéutica, hemos pretendido comprender los motivos de esta memoria singular y las circunstancias que la hicieron posible.

La teoría de las fuentes nos ha permitido conocer una serie de tradiciones básicas que se fueron consolidando a lo largo de la vida de Jesús y en los momentos inmediatamente posteriores a su muerte debido a las experiencias de resurrección conservadas en los relatos de apariciones.

Hemos comprobado cómo estos relatos de aparición se incorporaron al RP, el elemento narrativo más importante para la fe cristiana que tuvo su origen en Jerusalén en un tiempo muy próximo a los acontecimientos narrados.

La cristofanía de María Magdalena se incorporó a este RP joánico antes de que este formara parte del evangelio en el contexto literario de la tradición de la tumba vacía y de la comprobación por parte de los varones del testimonio de las mujeres. Así se completada en modo narrativo la fórmula de fe cuatrimembre propia de los círculos de predicación.

Hemos buscado el origen oral de esta tradición apoyada por un grupo de mujeres discípulas de Jesús que le acompañaron hasta Jerusalén y que fueron testigos privilegiados de su muerte, su entierro y que visitaron su tumba el primer día de la semana, una tumba que encontraron vacía y en cuyas inmediaciones experimentaron la presencia del Resucitado.

Entre ellas el RP joánico incorpora una experiencia singular y única, la de María Magdalena, una tradición que literariamente conserva elementos propios de la tradición oral y elementos indiscutiblemente de origen litúrgico (ραββουνη y ἀγγέλουσα) lo que nos hace suponer que esta tradición era representada litúrgicamente en la comunidad como testimonio del encuentro con el Resucitado, base de la fe. Una tradición que presenta un vocabulario propio, una estructura narrativa coherente y que se formó y transformó hasta alcanzar su forma final en el contexto litúrgico celebrativo que le dio origen.

Este testimonio literario muestra la importancia del discipulado femenino en la comunidad joánica, aunque probablemente en todas, pero

significativamente aquí, puesto que fue en ella en la que la tradición de apostolado de María Magdalena la líder de las discípulas se desarrolló y se conservó. Porque la tumba se convirtió en el escenario del kerigma, el lugar de la comprensión de la figura de Jesús de Nazaret ahora Resucitado que se hacía presente a través del Espíritu en medio de la comunidad. Un kerigma que se desarrolló en el contexto de duelo protagonizado por las mujeres, según las costumbres y que fue el origen de la fe cristiana. Fueron ellas, y entre ellas la Magdalena, las que comprendieron, vieron y proclamaron la nueva identidad de Jesús el Cristo.

La explicación de la diferencia joánica puede estar en el origen esta comunidad, un grupo judío helenista que probablemente conoció a Jesús en Jerusalén, de habla griega y que pronto abandona Jerusalén hacia el norte. En Samaría incorporó un grupo de conversos que aportaron su teología sobre el templo y sobre las tradiciones veterotestamentarias.

A continuación, en el siguiente capítulo analizaremos el proceso que relectura de la tradición joánica de María Magdalena que podemos detectar en el propio texto como obra de la segunda generación que recogió la tradición y la incluyó en el relato evangélico. Y la segunda relectura que se produjo con el segundo evangelio según la hipótesis de transformación del Cuarto Evangelio en la que nos venimos apoyando.

CAPÍTULO 6

LA MEMORIA CULTURAL DE LA COMUNIDAD JOÁNICA SOBRE LA TRADICIÓN DE MARÍA MAGDALENA

En el capítulo anterior hemos buscado los vestigios de tradición oral litúrgica de la tradición joánica de María Magdalena, analizando el texto y encontrando en él aquellos elementos que apoyaban esta hipótesis y aportando un contexto cultural, comunitario y geográfico que explicara este origen para esta tradición. Ahora vamos a abordar las pistas que nos da el texto evangélico para entender el desarrollo de esta tradición, lo que constituye la memoria cultural de esta tradición que, habiéndose generado en un contexto de discipulado femenino, ahora se inserta en una comunidad diversa que la resitúa en el marco de su identidad comunitaria.

En este capítulo analizaremos la influencia de la evolución de la memoria de la comunidad joánica sobre la tradición de María Magdalena en dos momentos consecutivos. En el primer apartado, la recopilación y puesta por

escrito de las tradiciones que dio lugar al evangelio (E₁), en el segundo el desarrollo posterior del evangelio (E₂) y su influencia sobre la tradición que estudiamos (apartado 3).

1. El primer evangelio joánico y su influencia sobre la tradición de María Magdalena. Segundo estrato de la tradición (70-80 d.C.)

La etapa de redacción del evangelio coincide con la etapa de surgimiento de la comunidad joánica como un grupo fuera del seno del judaísmo³⁷⁰. La intención del evangelista fue recoger las tradiciones que fundamentaban la vida de la comunidad para elaborar un relato etiológico que diera respuesta a la nueva situación.

Parece ser que la situación política, social y religiosa del judaísmo después del año 70 no hacía posible mantener en su seno la diversidad de tradiciones que albergaba en tiempos de Jesús. Se inició, pues, un proceso de uniformización desde la corriente dominante del rabinismo fariseo que tuvo como consecuencia la exclusión de diversos grupos que a partir de ahora se considerarán heréticos, entre los que se incluían los judeocristianos³⁷¹.

El grupo que terminó constituyendo la comunidad joánica era uno de estos grupos expulsados. Se añade, además, que los grupos «mesiánicos», entre los que se encontraba este, eran un peligro social y político para un judaísmo más dependiente que nunca del poder romano. Esta delicada situación del judaísmo respecto de Roma se debía a la derrota de su rebelión contra el poder romano encabezada por el movimiento «mesiánico» de liberación. Esto explica que la confesión de fe en Jesús como profeta mesiánico resultara la razón fundamental de la expulsión de estos grupos de la sinagoga.

La I Guerra judía y sus consecuencias supusieron una gran crisis que llevó a muchos a vivir su fe en Jesús oculta dentro de la sinagoga (Nicodemo, Jn 3,1-2), y obligó al grupo a nacer como comunidad organizada y con entidad propia al margen del judaísmo. Incluso supuso su desplazamiento hacia el norte, casi con toda probabilidad, como hemos visto en el capítulo anterior.

³⁷⁰ Cf. CARMEN BERNABÉ, «Las comunidades joánicas: un largo recorrido de dos generaciones», 293-340.

³⁷¹ Cf. L. MICHAEL WHITE, *De Jesús al cristianismo*, 290-293.

En su camino este grupo judeocristiano entró en contacto con los cristianos de Samaria. El testimonio de este encuentro lo encontramos en el relato etiológico de fundación de una comunidad joánica en Samaría en Jn 4,1-42. El motivo bien pudo ser la actividad misionera del grupo judeocristiano en este lugar o por la inclusión de una comunidad ya formada que se incorporaría a la comunidad joánica trayendo consigo un rico patrimonio teológico y temas de reflexión relacionados con las tradiciones de Moisés y Jacob³⁷².

Samaría, bien pudo ser un lugar de paso hacia un destino más al norte, Antioquía, donde se producirá la apertura de este grupo al mundo gentil, como atestigua Jn 12,20-22, y las aclaraciones introducidas por el evangelista para explicar las prácticas judías o el arameo que ya no todos entendían³⁷³.

1.1. La mano del evangelista

El trabajo de recopilación de materiales tradicionales tanto por parte de Mc como por parte del primer evangelista de la tradición joánica se debe a una situación nueva en las comunidades. Además de la influencia del contexto social y político que ya hemos comentado, existe una realidad intracomunitaria que exige un reposicionamiento de las comunidades. La primera generación ha desaparecido y es necesario conservar e interpretar una tradición que ya no se soporta en «una transmisión comunitaria más libre»³⁷⁴. La comunidad necesita justificar su existencia y para ello recurre a las tradiciones de los orígenes.

El autor del Cuarto Evangelio respetó en general la narración pascual del RP que contenía como hemos visto la tradición evolucionada de la cristofanía a María Magdalena y a la comunidad en el primer día de la semana. Respecto a los primeros versículos del capítulo 20 añadió dos notas explicativas, la traducción de $\rho\alpha\beta\beta\omicron\nu\nu\iota$ del versículo 16, puesto que ya no todos entendían el

³⁷² Cf. CARMEN BERNABÉ, «Las comunidades joánicas: un largo recorrido de dos generaciones», 293-338.

³⁷³ Según R. E. Brown el origen del grupo joánico está en los discípulos de Juan el Bautista (Jn 1,45). A este primer grupo de judíos creyentes en Jesús se uniría un segundo grupo que provocó la orientación de la comunidad hacia una cristología más alta, un grupo samaritano (Jn 4). Para Brown el elemento aglutinador de este grupo ya diverso fue la figura histórica del «discípulo amado» en el que apoyan su desarrollo teológico. Además de todo esto, R. E. Brown habla de un conflicto con los judíos inmediatamente anterior a la puesta por escrito del primer evangelio, entre los años 70 y 80, el principio de la segunda generación. Cf. RAYMOND E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, 27-47.

³⁷⁴ SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 22-23.

aramео, y la nota de referencia al motivo de las puertas cerradas donde estaban los discípulos del v. 19³⁷⁵. Además, transformó significativamente la aparición del Resucitado a María Magdalena al alargar los versículos 17 y 18.

La transformación del versículo 17 fue introducida «con el fin de compaginar la aparición a María con la aparición posterior a los discípulos». El redactor inserta un espacio temporal entre la resurrección de Jesús y su ascensión, de tal modo que la aparición a María Magdalena queda subordinada a la aparición plena de Jesús a los discípulos (siempre interpretados como varones) perdiendo su importancia y primicia³⁷⁶.

María, entonces, tendrá como encargo preparar a los discípulos varones para la aparición decisiva de Jesús a ellos. Así, el auténtico fundamento de la fe pascual pasa a ser la aparición de Jesús a los discípulos varones. Lo importante es que presenta la resurrección como un acontecimiento previo y no definitivo a su «ascensión», separando dos dimensiones del acontecimiento pascual ligadas en su origen. Algo parecido hará el autor de Lc-Hch, que llegará incluso a escenificar la «ascensión» siguiendo el género tradicional judío del «rpto» al cielo, por ejemplo, el rpto de Elías.

«Pues aún no he subido al Padre» transforma el sentido original de la frase «no te detengas conmigo» del RP. Porque lo siguiente era «ve a mis hermanos y diles que me has visto» (figurativo); para decir, ahora, «diles que todavía tengo que subir a mi Padre y, que cuando lo haya hecho, me apareceré a ellos» (figurativo). Así, María Magdalena pasa de apóstol y fundamento de la tradición pascual de la comunidad, a mensajera de lo que está por venir y de lo que ella ya no participará en primera persona, sino a través de los varones³⁷⁷.

³⁷⁵ V. 16: que significa maestro; y v. 19: por miedo a los judíos.

³⁷⁶ Algo parecido a la añadidura de los discípulos en el relato de la misión en Samaría (Jn 4), donde el asombro de los discípulos varones ante el diálogo de Jesús con una mujer muestra la incomprensión de las comunidades posteriores para entender y respetar el papel misionero de las primeras discípulas de Jesús. En el relato original solo aparecían la mujer y Jesús, pero la misión de una mujer tuvo que resultar extraña con posterioridad, por eso el evangelista introdujo a los varones. Esta evolución del relato nos indica la evolución de las comunidades en su inserción en las estructuras sociales patriarcales. Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad el discípulo «amigo» de Jesús*, 198. 310. Charles H. Dodd, comparte esta interpretación al señalar que, en contraste con Tomás, a María Magdalena no le fue permitido tocar a Jesús porque Él todavía no había ascendido. Cf. CHARLES H. DODD, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, 443.

³⁷⁷ La interpretación del término «discípulo» como exclusivamente masculino es probablemente posterior. Puesto que el término griego (μαθητής) es ambiguo, ya que es femenino en su forma y

El alargamiento del v. 18, «y que le dijo esto»³⁷⁸, está en correspondencia con la transformación del v. 17, y se liga a la forma antigua de modo brusco, con un cambio en el tiempo verbal que no concuerda con el lenguaje directo del anuncio de la discípula. Es unánime la conclusión de que el final del versículo 18 es un añadido posterior que pertenece a la mano del evangelista. Su inserción aquí está justificada por la ampliación del versículo 17. El mensaje que Jesús le ha explicado a la mujer en este versículo³⁷⁹ ha llenado los comentarios bíblicos de esta perícopa como no lo ha hecho la singularidad de un testimonio femenino en los orígenes del kerigma.

Esta evolución del relato nos habla de la evolución de la memoria comunicativa de la comunidad joánica y las comunidades cristianas en general hacia una memoria cultural que asumía el contexto sociológico en el que se localizaba. Su inserción en la sociedad patriarcal cercenará el talante abierto y novedoso del cristianismo primero, para dar paso a un movimiento más inserto en las estructuras que Jesús mismo criticó. Y respecto a las mujeres la intención es clara, resituirlas en el lugar secundario que la sociedad patriarcal les asigna.

Es curioso que el evangelista del Cuarto Evangelio y el autor lucano coinciden³⁸⁰ en esta intención y que el origen de esto está en silenciar el testimonio apostólico de María Magdalena, líder de las mujeres galileas, frente al liderazgo de los varones encabezados por Pedro.

En el siguiente apartado vamos a estudiar la hipótesis de que sea Antioquía de Siria la ciudad en la que realizó su trabajo el evangelista joánico.

1.2. Antioquía, ciudad de encuentro

Si tuviéramos que buscar un locus geográfico para esta vuelta a los orígenes comunitarios de la mano del primer evangelista joánico, todas las miradas apuntan a una de las tres ciudades más importantes del Imperio romano en el siglo I d.C., junto con Roma y Alejandría, Antioquía.

genéricamente masculino en su significado, por lo que toma artículos masculinos y genera pronombres masculinos de referencia. Si es genérico incluye ambos sexos, aunque las traducciones y la Tradición han optado siempre por la exclusividad masculina en asuntos de gobierno y apostolado.

³⁷⁸ Jn 20,18b: καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ.

³⁷⁹ Jn 20,17b: ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν.

³⁸⁰ Para coincidencias entre la obra lucana y el Cuarto Evangelio: PAUL N. ANDERSON «Jesus in Johannine Perspective: Inviting a Fourth Quest for Jesus», *Conspectus* 2/1 (2021), 7-41.

Fundada por Seleuco I en el siglo IV a. C. (ca. 331), Antioquía se encuentra situada al norte de Palestina en el cruce de los caminos que, proviniendo del Oriente, se dirigen a Egipto (Sur) y a Asia Menor (Norte). Una ciudad cercana al mar, situada en una zona fértil, características que hacen de ella una compleja y multiforme urbe.

Antioquía contaba con una amplia población de origen judío y helenista. Tenemos noticias de ella en el libro de los Hechos de los apóstoles como la ciudad en la que los judíos que no encajaban en el patrón judío recibieron el nombre de cristianos (Hch 11,26). Del libro de los Hechos de los apóstoles podemos deducir que la fundación de la comunidad antioquena se debió a la actividad misionera del grupo de los helenistas, al mismo tiempo muy vinculada con Jerusalén y el grupo de los Doce.

No es difícil suponer que, tratándose de una ciudad de esta importancia, fuera la base de muchas y diversas comunidades cristianas. Al tener una amplia población de origen judío bien pudo ser que el evangelio llegara hasta ella a través de judíos de la diáspora en su ida o vuelta de Jerusalén y que la red de sinagogas permitiera el movimiento de los judíos seguidores de Jesús en los primeros momentos del cristianismo. También allí se produciría el contacto entre judíos seguidores de Jesús y gentiles, abriéndose la misión al mundo helenista, como se puede leer en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

La crisis judía del año 70 d.C., que supuso la búsqueda de una nueva identidad judía y la expulsión de la sinagoga de los grupos «heréticos» judíos entre los que se encontraba el grupo joánico, bien pudo suponer su salida de Jerusalén hacia la Antioquía. Una ciudad lo suficientemente grande para albergar una gran diversidad de grupos religiosos, pero lugar común para las influencias de unos grupos sobre otros.

Si partimos de la hipótesis de un cristianismo plural en sus orígenes podemos imaginar esta ciudad como el lugar geográfico donde confluyeron distintos grupos de seguidores de Jesús que, si bien compartían una fe común, la expresaban o conservaban de modos distintos. Antioquía bien pudo ser el escenario de las influencias entre los distintos grupos.

1.2.1. Influencias entre comunidades

En esta ciudad y en este momento histórico podríamos situar la influencia de la tradición de la aparición a María Magdalena que reflejan Mateo (Mt 28,9-10) y el Cuarto Evangelio (Jn 20,14-18). En el caso de Mateo, como ya hemos dicho, se trata de una tradición independiente de la visita a la tumba narrada con anterioridad en el mismo capítulo que presenta elementos comunes con la versión joánica (Jn 20,14.18).

Estos elementos son el término «alegraos» (χαίρετε), propio de las apariciones del Cuarto Evangelio, y el término «hermanos» (ἀδελφοίς), referido a la comunidad y que solo aparecen en esta tradición en ambos evangelios.

El análisis del texto mateano indica que la presencia de «la otra María» en el texto es redaccional del autor modifica el relato tradicional que está insertando en su evangelio. La base de esta hipótesis está en la conjugación en singular de los verbos empleados por Mateo, tanto en su situación frente a la tumba³⁸¹, como en su visita a la tumba el primer día de la semana³⁸². Motivo por el cual los autores sospechan que Mateo recibió la tradición de la aparición en singular del Resucitado a María Magdalena, pero la modificó³⁸³.

El motivo de esta modificación bien pudiera ser el criterio general de este autor de presentar a los testigos en número de dos. Pero no se aleja mucho de la necesidad de legitimación del testimonio de una mujer que ya observábamos en las tradiciones recogidas por los relatos preevangélicos de pasión.

Respecto a la incorporación de esta tradición de María Magdalena, ya presente en el RP joánico, por parte del autor mateano, podemos suponer que o bien Mateo tomó la tradición de la comunidad joánica o bien la tomó del acervo común de tradiciones pascuales conocidas por todos³⁸⁴. Las dos hipótesis

³⁸¹ Mt 27,61: ἦν, imperfecto de indicativo, voz activa, tercera persona del singular de εἶμι.

³⁸² Mt 28,1: ἦλθεν: aoristo de indicativo, voz activa, tercera persona del singular de ἔρχομαι.

³⁸³ Cf. JOHN E. ALSUP, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition*, 109-114.

³⁸⁴ El estudio del texto de Elaine M. Wainwright invita a pensar que efectivamente existía un acervo común de historias relacionadas con la muerte, sepultura y resurrección de Jesús que tenían a las mujeres como protagonistas, así como el hecho de que todos los evangelios las incluyan en, al menos, estos momentos de la memoria de Jesús. Si, además, tenemos en cuenta el modelo de oralidad secundaria como explicación de los elementos comunes y de las diferencias, podemos entender una presencia importante de mujeres, seguidoras de Jesús, que tuvieron su propia experiencia de Jesús, durante su ministerio y en esos últimos momentos de su vida, y que fueron transmisoras de esa memoria en sus comunidades respectivas. La hipótesis

implican una cercanía de ambas comunidades, que sin problema se daría en una ciudad como Antioquía. Esta suposición es plausible puesto que la mayoría de los exegetas sitúan en ella la elaboración del evangelio de Mateo alrededor del año 80.

Otra concordancia significativa de esta tradición que estamos estudiando con la tradición sinóptica, es el relato de la legitimación del testimonio de la Magdalena por parte de los discípulos varones presente en Jn 20 y en Lc 24, que ya hemos visto en el punto anterior y que traemos aquí porque la coincidencia textual no es una coincidencia temporal. Según la hipótesis con la trabajamos el relato de Juan es primero y estaba ya incorporado al RP joánico, cuando el evangelista inició su obra, probablemente en Antioquía. Es por eso que esta ciudad vuelve a ser la posibilidad de coincidencia de las diversas comunidades y punto de encuentro de las distintas tradiciones.

Efectivamente, encontramos en el relato lucano la duda del testimonio de las mujeres en boca del propio autor: «...pero aquel informe les pareció pura imaginación y no las creyeron» (Lc 24,11). Esta glosa introduce la presencia de los discípulos varones con Pedro a la cabeza³⁸⁵ en el sepulcro para comprobar la historia de las mujeres con núcleo idéntico a la tradición que ya recogía el RP joánico.

Una vez más surge la hipótesis de la influencia entre ambas tradiciones que de forma similar a la coincidencia mateana bien pudo deberse por acceso a

de esta autora se basa en el análisis de la genealogía mateana de Jesús (Mt 1,1-17) en la que aparecen cuatro mujeres. Según esta autora su presencia puede ser signo del contexto social en el que se desarrolló la memoria de Jesús en la comunidad mateana, esto es, la familia de Jesús, un contexto de historias familiares, en el que la presencia de las mujeres permitió entender la familia de Jesús ni en el contexto del Reino, ni del patriarcado. Además, Wainwright investiga el origen del término «discípulo» para entender si se usaba como genérico masculino o no, con lo que incluiría tanto a varones como a mujeres. Esta autora concluye que, a diferencia de los Doce, símbolo escatológico históricamente masculino, «discípulo» es una expresión helenista que designaba un modo de seguimiento, como ya hemos comentado, y que podría pertenecer a la tradición narrativa y, por tanto, a las narraciones más tempranas de la memoria de la memoria de Jesús. Por otro lado, según M. Wilkins, «Discípulo» sería un símbolo inclusivo de seguidores masculinos y femeninos. Cf. ELAINE M. WAINWRIGHT, *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel according to Matthew* (Berlín: De Gruyter, 1991), 339-357; y MICHAEL J. WILKINS, *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel: As Reflected in the Use of the Term [μαθητής]* (Pasadena: Fuller Theological Seminary, 1986), 336.

³⁸⁵ Los verbos de Jn 20,6 figuraban en plural cuando estaban unidos el v. 3 y el v. 6. en el primer estadio de esta escena (v. 2-3.6b.7.10) que ya supone la evolución del RP anterior al evangelio. Este hecho habla de que los que fueron al sepulcro fueron un grupo de varones, como atestigua Lc 24,11. Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 281.

una tradición común dentro del modelo de oralidad que estamos trabajando. Y, de nuevo, el escenario que hace posible el encuentro es esta ciudad de Antioquía, que plausiblemente pudo ser el lugar de desarrollo de la tradición sinóptica en su versión lucana, como lo fue para la versión de Mateo.

De esta manera podemos explicar la coincidencia de tradiciones referidas a la memoria de Jesús y que tuvieron su origen, su transmisión y su celebración en el grupo de mujeres discípulas de Jesús, que por su obstinada presencia en los difíciles momentos de la pasión fueron testigos privilegiados de la presencia resucitada del Maestro todas ellas, pero especial y primordialmente María Magdalena, a quien todos reconocían un papel importante entre los seguidores de Jesús.

Como ya hemos visto, la comunidad joánica consolidó su identidad en lo que algunos han llamado la «escuela joánica» que vamos a estudiar en el siguiente apartado de este capítulo.

2. La escuela joánica. La redacción final del Cuarto Evangelio. Tercer estrato de la tradición de María Magdalena (90 d.C.)

En la etapa comprendida entre el año 80 y finales del siglo I, finales de la segunda generación, se consolidó la identidad de la comunidad joánica. El modelo «escuela» es el que nos permite entender la enorme labor reflexiva de actualización y profundización de la tradición recibida, desde las raíces judías y la memoria de Jesús, que desarrolló este grupo. Una labor que supuso el desarrollo de tradiciones propias a la luz de la Escritura y que generó tensiones internas que desembocarán en una grave ruptura en un futuro inmediato³⁸⁶.

Su vida comunitaria se vio influida por algunas corrientes religiosas judías. El influjo de la corriente «mística» que podemos apreciar en el prólogo que el segundo redactor del evangelio añadió a la obra recibida. El himno que se cantaba en las celebraciones comunitarias muestra una tradición cristológica de corte sapiencial, fundamental para la reflexión de este autor, que lo sitúa al inicio de su obra como introducción temática a una obra que se centra en la figura del salvador divino que viene al mundo a traer la salvación. Y el influjo de la

³⁸⁶ CARMEN BERNABÉ, «Las comunidades joánicas: un largo recorrido de dos generaciones», 293-338.

especulación sobre la «sabiduría», que floreció en el judaísmo de finales del siglo I d.C. en su dimensión «dualista».

Este último determinó la reflexión de la escuela sobre la figura de Jesús como «sabiduría» enviada por Dios que llevó al desarrollo de la cristología «elevada» propia de esta comunidad, en la que se profundiza la antigua confesión de Jesús como profeta mesiánico. Todos estos aspectos se plasman en el lenguaje y la temática propia de este segundo autor de cuarto evangelio. El resultado fue la transformación del evangelio en una obra de corte sapiencial.

En los siguientes subapartados estudiaremos el modo en que quedó afectada la tradición antigua contenida en el RP joánico por la redacción del Cuarto Evangelio (apartado 1), la significativa presencia de materiales petrinus que se van a incorporar en este momento al texto joánico (apartado 2) y las consecuencias de esta incorporación.

2.1. La redacción final del Cuarto Evangelio y su influencia en la tradición de María Magdalena

El primer evangelio joánico, como ocurrió también con las primeras tradiciones, fue releído e interpretado en un proceso de oralidad secundaria propio de la actividad de la comunidad³⁸⁷. Como consecuencia de este proceso sufrió

³⁸⁷ El primer evangelio joánico sufrió un proceso de relecturas, ampliaciones e interpretaciones dentro de la reflexión de la comunidad joánica a finales del siglo I d.C. Se trata de un proceso diferenciador del Cuarto Evangelio respecto de la tradición sinóptica. Esta tarea se detecta en el texto canónico por la incorporación de los discursos y pequeñas glosas, además de añadir el prólogo. Para esta labor se usaron himnos, dichos proféticos o apocalípticos, sentencias, etc. procedentes de la actividad y reflexión comunitaria. En esta transformación el evangelio joánico pasa de mostrar las obras de Jesús a poner su fuerza en su revelación salvadora, sus palabras. El evangelio adquiere desde este momento un carácter sapiencial. Surge un nuevo lenguaje y una nueva temática, que ya no es el Reino, sino la «revelación de las realidades del mundo celeste» con un carácter dualista, y se marca la diferencia con la tradición sinóptica. Jesús es presentado como ser divino enviado por Dios, que revela a Dios, de cuya aceptación (fe) o rechazo (incredencia) depende la salvación de cada individuo. Un dualismo que refleja una reflexión cristológica elevada que marca distancia con la fe en el Mesías esperado del primer evangelio, más en línea con la tradición sinóptica. Al mismo tiempo se puede apreciar una comunidad que vive una fuerte experiencia del Espíritu, que legitima la reflexión de la comunidad, que provoca una conciencia de salvación ya en el presente (escatología «presentista») que estaría implícita en el uso de la terminología del «ver» como referencia a la experiencia profunda de la persona creyente. Según S. Vidal, la preocupación por las experiencias místicas, que aportaban un conocimiento del misterio de Dios, fue de gran influencia para esta comunidad en este momento. Podemos decir entonces que las comunidades joánicas buscaron la revelación contenida en la vida de Jesús de Nazaret desde la reflexión sapiencial procedente del mundo judío y las experiencias de fe que se vivían en las celebraciones comunitarias, juntas provocaron una reflexión profunda sobre la memoria de Jesús en lo que se ha llamado una «alta cristología». Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 26-27

algunas ampliaciones, fruto de la actividad reflexiva de la «escuela joánica». Es en esta actividad comunitaria donde el texto cobró la forma específica que lo diferenciará de los textos de la tradición sinóptica.

El argumento principal que apoya la existencia de esta reelaboración dentro del proceso de formación del Cuarto Evangelio es la gran diferencia entre relatos y discursos. Estos últimos toman la situación dada en el relato para incorporar al texto, por lo que se les considera posteriores a estos. Además de los discursos este redactor incorporó el prólogo (Jn 1,1-18), que introducía la temática fundamental de los discursos.

Este proceso es similar al de Lucas y Mateo respecto de Marcos en la tradición sinóptica. Una nueva edición que incorpora el texto anterior transformándolo. Para ello se sirvió de distintas tradiciones comunitarias: himnos (prólogo), dichos proféticos; pero, sobre todo, se apoyó en la actividad de interpretación y maduración de la memoria de la comunidad. Aunque mantuvo la estructura básica del primer evangelio joánico lo transformó profundamente. Ahora lo importante no serán los relatos sobre Jesús sino sus palabras, es decir, su revelación. El resultado es una obra de carácter sapiencial, de profunda enseñanza próxima al género helenista de «discurso revelacional».

Surge, con la obra de este autor, el mundo joánico diferente del mundo sinóptico. La temática ha cambiado, Jesús revela las realidades del mundo celeste con un lenguaje egocéntrico, como demuestran los dichos revelacionales en primera persona. La concepción dualista del mundo marca la presentación de Jesús y de su misión. Jesús pertenece al ámbito divino (Hijo de Dios) y es enviado por Dios como emisario con plenos poderes. Durante su ministerio revela la realidad divina, su aceptación o rechazo producen la salvación o la condena. Con su muerte retorna al ámbito divino y será el «Paráclito» el que continuará su obra salvadora. Este esquema cristológico es el resultado de la profundización de la antigua confesión de fe comunitaria en Jesús como profeta mesiánico de la que daba testimonio la obra del primer evangelista.

Esto denota una profunda transformación de las comunidades joánicas como resultado de su expulsión de la sinagoga, lo que les imprimió un carácter de exclusividad, de sectarismo, frente un ambiente hostil no creyente fundamentalmente judío. La expresión de esta situación es la oposición entre la

comunidad creyente y este mundo hostil que se percibe en los textos de esta época, una oposición que se irá agudizando en la etapa siguiente. De esta oposición sociológica surge una oposición global y radical entre el ámbito de la revelación (mundo celeste) y el ámbito de la condena (mundo terrestre). Este dualismo se resuelve en el ámbito de la fe (comunidad).

Las expectativas comunitarias se transforman también, pasando de la esperanza por renovar el judaísmo a una nueva religiosidad de corte espiritualista. Este es el contexto de máximo enfrentamiento con el judaísmo, al que se llega a demonizar. Ahora bien, todo esto no impidió que el judaísmo siguiera influyendo en la comunidad, como ya hemos comentado, desde la reflexión de la Escritura y la entrada de influencias sapienciales y místicas procedentes de ese entorno religioso.

Queda señalar que, de la mano de este redactor de finales del siglo I d.C., salió el relato de la aparición de Jesús Resucitado a Tomás (Jn 20,24-29). Se trata de una escena nueva basada en la anterior (Jn 20,19-20). Parece que se trata de devolver la fe de la comunidad a su esencia, que no son los signos portentosos, sino la revelación de Jesús. No hace falta ver y tocar, hace falta creer. Se trata pues de una escena artificial, cuya presencia, junto con la traducción «no me toques» de Jn 20,17, ha provocado ríos de tinta sobre la comparación entre Tomás, el discípulo elegido por Jesús para ser tocado, y la mujer, María Magdalena, a la que no se permitió tal cosa³⁸⁸.

La pista de dónde tuvieron lugar estas influencias nos la pueden dar los materiales relacionados con Pedro que serán incorporados al texto joánico en este momento de reapropiación de la memoria recibida, como veremos en el siguiente apartado.

2.2. Los materiales petrinos señalan un lugar

La presencia de materiales petrinos comunes entre Mateo y el Cuarto Evangelio invita a plantear la posibilidad de incorporar un espacio geográfico común para ambos que plausiblemente podría ser Antioquía de Siria.

³⁸⁸ Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 488-489.

Con una importante comunidad judía, Antioquía influyó en el desarrollo del cristianismo. Según el libro de los Hechos de los Apóstoles, las comunidades cristianas encontraron en ella la posibilidad de asentarse, en torno al judaísmo de la diáspora³⁸⁹. Y comenzaron allí a predicar la buena noticia a la comunidad pagana, adquiriendo nuevos conversos de ella³⁹⁰.

La convivencia entre los judeocristianos y los cristianos de origen pagano encontró en Antioquía las primeras dificultades³⁹¹. En esta ciudad la comunidad cristiana encontró su identidad diferenciada de los judíos³⁹² y su influencia será importante en la historia de la Cristiandad hasta bien entrado el siglo VI.

Los exegetas sitúan en esta comunidad antioquena el origen de los textos canónicos y apócrifos llamados «petrinos» (Evangelio de Mateo, *Ascensión de Isaías*, *Evangelio de Pedro*, *Apocalipsis de Pedro*)³⁹³. El análisis de la escena de Cesarea de Filipo en Mateo (Mt 16,13-20), que no se encuentra en ninguno de los otros sinópticos, ni Marcos ni Lucas, lleva a suponer que este autor tomó materiales relacionados con Pedro de otro contexto. Raymond E. Brown ha analizado los materiales petrinos del Cuarto Evangelio y se ha dado cuenta de que guardan relación con Mateo, casi todos estos materiales que en Mateo constituyen esta escena aparecen en algún lugar del Cuarto Evangelio³⁹⁴. Según

³⁸⁹ Hch 11,19: «Así que los que se habían dispersado, por la tribulación que hubo a causa de Esteban, fueron hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, sin exponer la palabra a nadie, a no ser únicamente a judíos».

³⁹⁰ Hch 11,20-21: «Algunos de ellos eran chipriotas y de Cirene, y esos, al llegar a Antioquía, hablaban también a los griegos, predicando el evangelio del Señor Jesús; y la mano del Señor estaba con ellos, y se convirtió al Señor un grupo muy numeroso que abrazó la fe».

³⁹¹ La labor misionera de Pablo y Bernabé de la comunidad antioquena por Chipre, Antioquía de Pisidia, Listra y Derbe supuso la conversión de muchas personas procedentes del mundo pagano, grecoparlantes que no guardaban las normas judías. La convivencia de los creyentes en Jesucristo de ambas procedencias provocó una pregunta importante para la identidad de los cristianos: ¿Había que ser judío, es decir, circuncidarse, para ser cristiano? La resolución de esta controversia la narra Lucas en el capítulo 15 del libro de los Hechos de los apóstoles.

³⁹² Hch 11,26: «... y que en Antioquía se llamó por primera vez “cristianos” a los discípulos».

³⁹³ Voz «Antioquía» en *Literatura patrística*, dirigido por A. DI BERARDINO, G. FEDALTO y M. SIMONETTI, ed. por F. RIVAS (Madrid: San Pablo 2010), 115-139.

³⁹⁴ Los paralelos entre los textos, según Raymond E. Brown, serían los siguientes: Mt 16,16: «Y Simón Pedro respondió así: “Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo”» con Jn 1,41: «...encontró primero a su hermano Simón y le dijo: “Hemos encontrado al Mesías” (que traducido significa Cristo)»; y Jn 11,27: «Le dice: “Sí, Señor, yo creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, que iba a venir al mundo”». Mt 16,17: «Jesús le respondió así: “¡Feliz de ti, Simón Barjoná!, porque no te lo reveló la carne y sangre, sino mi Padre que está en los cielos”» con Jn 6,63: «El Espíritu es el que hace vivir, la carne no aprovecha nada. Las palabras que yo os he dicho son Espíritu y vida». Mt 16,18: «Y yo por mi parte te digo: “tú eres Pedro, y sobre esta peña edificaré mi Iglesia, y las puertas del Averno no podrán con ella”» con Jn 1,42: «Y lo llevó a Jesús. Jesús, mirándolo, le dijo: “Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú te llamarás Cefas” (que se traduce Pedro)»; y Jn 21,15-17: «Conque, cuando almorzaron, dice Jesús a Simón Pedro: “Simón, hijo de Juan, ¿me amas

Brown, ambos evangelios comparten una colección común de materiales, como demuestra el dicho común de Jn 13,20 y Mt 10,40³⁹⁵ y las otras relaciones de textos que va mostrando en su comentario al Cuarto Evangelio.

Ampliando el análisis con la hipótesis de elaboración del evangelio joánico de Senén Vidal que ha ido marcando el desarrollo de este trabajo, podemos darnos cuenta de que estos materiales, comunes, que según Brown son más antiguos en el Cuarto Evangelio que en Mateo, fueron incorporados al «primer evangelio» (E₁) en dos etapas sucesivas, el «evangelio transformado» (E₂) y el «evangelio glosado» (E₃).

En estas etapas, en las que se añaden los discursos, comentarios, glosas, el prólogo, el apéndice (c. 21) y alguna cosa más, se produce una coincidencia de materiales con Mateo que nos invita a pensar en una ciudad, que permitiera ese intercambio de materiales³⁹⁶. Y Antioquía de Siria, podría ser esa ciudad.

Antioquía es el núcleo histórico de las tradiciones petrinas, donde se reconoce a Pedro como discípulo con un papel importante como mediador entre Santiago y Pablo (Gal 2,11-14). Antioquía, además, es el lugar de la última redacción de Mateo hacia el año 80-90. Y esas fechas coinciden con los periodos de reelaboración del Cuarto Evangelio que baraja la hipótesis de Senén Vidal.

más que estos?”. Le dice: “Sí, Señor, tú sabes que te quiero”. Le dice: “cuida mis corderos”. Le vuelve a decir por segunda vez: “Simón, Hijo de Juan, ¿me amas?” Le dice: “Sí, Señor, tú sabes que te quiero”. Le dice: “pastorea mis ovejas”. Le dice por tercera vez: “Simón, hijo de Juan, ¿me quieres?” Pedro se entristeció porque le había dicho por tercera vez: “¿Me quieres?”, y le dice: “Señor, tú sabes todo, tú sabes que te quiero”. Le dice: “Cuida mis ovejas”». Mt 16,19: «Te daré las llaves del reino de los cielos, y lo que ates en la tierra, quedará atado en el cielo; y, lo que desates en la tierra, quedará desatado en los cielos»; con Jn 20,23: «...Si perdonáis los pecados de alguno, le quedan perdonados; si retenéis los de alguno, quedan retenidos». Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan*. XII-XXI, 503.

³⁹⁵ Jn 13,20: «El que acepte al que yo envío, me acepta a mí, y el que me acepta a mí, acepta al que me envió», y Mt 10,40: «El que os reciba a vosotros, me recibe a mí, el que me recibe a mí, recibe al que me ha enviado». Según Dodd se trata del mismo *logion*: lb., 810.

³⁹⁶ SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 568 - 579. Helmut Koester apoya con su exhaustivo análisis de paralelos textuales que el Cuarto Evangelio que se escribió en etapas sucesivas, la primera de las cuales estuvo fuera de la influencia paulina. Koester llega a esta conclusión tras comprobar que el término técnico «evangelio», establecido en el seno de las comunidades paulinas, está completamente ausente en el Cuarto Evangelio. Y entiende esta ausencia como prueba de que las comunidades joánicas en sus inicios estuvieron fuera del área de misión paulina, no así los sinópticos que pertenecieron a ella y dependieron de su influencia. Esto apoyaría una primera fase de vivencia comunitaria joánica en Palestina previa a la actividad misionera de Pablo. Cf. HELMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, 9-14.

Todo esto invita a proponer Antioquía de Siria como lugar de las comunidades joánicas en un tiempo comprendido entre la redacción del primer evangelio (año 80) y el desarrollo posterior del mismo (año 80-100). Además, la situación geográfica de Antioquía, como cruce de caminos entre oriente (Edesa) y occidente (Asia Menor), ayuda a entender el proceso de ruptura que sufrieron las comunidades joánicas, atestiguado en las cartas, y sus posteriores desarrollos.

Después de haber visto las coincidencias redaccionales entre el Evangelio de Mateo y el Cuarto evangelio, analizaremos la influencia de la tradición vinculada con Pedro en ambos textos.

2.2.1. Influencia de la tradición petrina en la memoria cultural de finales de siglo I d.C.

Estos materiales petrinus proceden de una tradición que afirma que fue Pedro quien primero vio al Resucitado y el líder del grupo de discípulos varones, y eso, sin duda, tuvo consecuencias para la tradición transmitida por las mujeres, con María Magdalena como cabeza del grupo.

El estudio de Elaine M. Wainwright nos puede aportar luz para entender cómo evolucionó la memoria cultural de las comunidades respecto a la presencia activa de las mujeres testigos de la resurrección, y cómo esa memoria afectó a la tradición joánica de María Magdalena.

Sabemos que, en la última redacción de Mateo, las mujeres que habían contribuido al desarrollo de la comunidad comenzaron a ser excluidas del liderazgo. La memoria de las mujeres en este evangelio³⁹⁷ habla de mujeres que, situadas en los márgenes sociales, son incorporadas a la nueva familia, hacia un discipulado de inclusión. Los textos de mujeres en Mateo son tradiciones anómalas cuando se incluyen en el orden patriarcal porque reflejan la tensión entre la sociedad y el Reino. Aun así, estas narraciones fueron preservadas³⁹⁸.

³⁹⁷ Elaine M. Wainwright, «Women in the Narrative World of Matthew» en Id., *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel according to Matthew*, 325-339.

³⁹⁸ Las mujeres de la genealogía de Jesús, que son paradigma para las mujeres de la comunidad mateana (Mt 1,3.5.6); la suegra de Pedro que «sirve», trabaja por el Reino (Mt 8,14-15); la cananea, mujer extranjera líderesa de su comunidad (Mt 15,21-28); la mujer rica e independiente que unge a Jesús (Mt 26,6-13) y las mujeres misioneras testigos de la resurrección (Mt 28,10).

Esta memoria de las mujeres se verá empañada bien por el silencio de las mujeres bien por el protagonismo de un varón³⁹⁹.

Según E. Wainwright la memoria de las mujeres se coloca bajo la autoridad masculina, y este proceso guarda relación con los materiales petrinus recogidos en este evangelio. La tensión narrativa entre la presencia de las mujeres en un discipulado de iguales y la necesidad de mantenerlas en silencio o bajo la autoridad de un varón, como hemos visto, está marcada por la figura de Pedro, que en Antioquía es presentado como un discípulo especial, intermediario entre las comunidades (Gal 2,11-14) y discípulo elegido para proclamar el mesianismo de Jesús (Mt 16,16-20).

Si como hemos visto esos materiales petrinus son una tradición antigua, probablemente de Antioquía⁴⁰⁰, compartida con el Cuarto Evangelio, siendo este su versión más antigua, y en ambos casos son evoluciones de elaboración de ambos evangelios, podríamos suponer que ambos conocieron esas tradiciones en el mismo lugar y que cada uno las incorporó a sus textos en modos y contextos diferentes. Y que, para ambas comunidades, esa inclusión de los materiales petrinus supuso un intento de colocar a las mujeres de la comunidad en un papel secundario respecto al discipulado de iguales del movimiento de Jesús.

¿Se produjo este desarrollo de los orígenes cristianos en Antioquía de Siria? No podemos saberlo, pero con los datos aportados Antioquía explica mejor estas coincidencias textuales y las consecuencias que la inclusión de estos materiales refleja para las mujeres discípulas en ambos evangelios.

³⁹⁹ Una mujer rica unge a Jesús, pero en la casa de un varón, Simón el leproso en Mt 26,6-13. Las mujeres son testigos de la muerte de Jesús en la cruz, pero es un centurión el que da testimonio de fe (Mt 27,54-56).

⁴⁰⁰ Después del análisis y la ordenación de las evidencias textuales de los textos cristianos y sus testigos del siglo II, Helmut Koester, que pretende desestimar la diferenciación clásica entre evangelios canónicos y apócrifos como una diferenciación anacrónica teniendo en cuenta los testigos y testimonios de los distintos textos, presenta una serie de observaciones acerca de la distribución geográfica de dichos textos. Es interesante para nosotros apoyarnos en su deducción de que el Cuarto Evangelio no se conoció en Asia Menor hasta finales del siglo II, y que Siria podría ser la tierra de Mateo, Marcos y Juan, debido a las tempranas evidencias de su uso. Esta hipótesis, respaldada en los testimonios escritos, podría apoyar la propuesta de que Mateo y Juan compartieron tiempo y espacio geográfico en Antioquía de Siria, lugar donde ambos tomarían los textos de la memoria petrina arraigada en ese lugar. La vinculación de Marcos a Pedro también posibilita este lugar como lugar del origen del primer evangelio sinóptico. Cf. HELMUT KOESTER, «Apocryphal and Canonical Gospels», 105-130.

Nos queda estudiar la última evolución de la memoria cultural de la tradición joánica y poder concluir la exégesis del texto joánico de María Magdalena tal y cómo ha quedado conservado en el texto canónico.

3. Última evolución de la memoria cultural de la tradición joánica y su influencia en la tradición joánica de María Magdalena

A finales (90 d.C.) del siglo I y principios del siglo II (110 d.C.) se produjeron las últimas modificaciones del texto joánico. Un proceso similar al que hemos descrito para el primer evangelio joánico (E₁) se produjo sobre su segunda versión más extendida (E₂). La existencia de este proceso se hace evidente para los exegetas por la inclusión del capítulo 21 después de la conclusión del evangelio (Jn 20,30-31). Se conservó la estructura básica y se añadieron glosas⁴⁰¹.

Se trata de un tiempo en que la comunidad perdió su aislamiento, recibiendo el influjo de la Gran Iglesia que ya se estaba configurando, y sufrió un duro golpe interno, la escisión en dos de la comunidad. Un grupo «ortodoxo» estructurado como «escuela» cuyos escritos conservamos y un grupo «heterodoxo» configurado también como «escuela» cuyos escritos hemos perdido. Situación que acabará con la existencia de la comunidad joánica.

De este periodo son las glosas añadidas al evangelio (E₃) y las cartas joánicas (1-3 Jn). El grupo «heterodoxo» fue equiparado con el ambiente hostil por una escuela «ortodoxa» que fue acogida por la Gran Iglesia, salvando los escritos joánicos y dándoles un lugar en el mundo canónico. Para que este fenómeno fuera posible se incorporan al evangelio glosas que lo hacen compatible con su pertenencia a la Gran Iglesia, al conjugar este evangelio con la tradición sinóptica y las tradiciones cristianas comúnmente aceptadas.

⁴⁰¹ Estas glosas, aunque muestran un lenguaje similar y una misma temática, son consideradas obra de distintos autores. Esta homogeneidad en la diversidad permite hablar de una «escuela joánica». Según Senén Vidal el objetivo de su intervención en el texto fue matizar afirmaciones del evangelio ampliado (E₂) frente a las interpretaciones no ortodoxas de otro grupo de maestros dentro de la misma comunidad. Esto guarda relación con las primeras cartas de Juan que habla de la escisión del grupo y que presentan semejanza con este trabajo de matización del evangelio joánico. Según el mismo autor este trabajo pertenece a un momento histórico en el que la comunidad joánica ya está en contacto con la Gran Iglesia. Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 26-31.

En lo que respecta a la tradición de María Magdalena como apóstol de la resurrección podemos decir que este autor (E₃) sería el responsable de incorporar la figura del discípulo que acompaña a Pedro en su visita a la tumba para comprobar que estaba vacía. Un discípulo que es incorporado a la sombra del «discípulo amado» del primer autor del evangelio (ὁν ἠγάπα), pero que no se identifica exactamente con él (εφίλει)⁴⁰². Este «glosador» no utiliza el mismo término, como si quisiera conservar la obra primera del evangelista, pero sí quiere incluir al «otro discípulo» junto a Pedro dándole un papel más importante que este. El «otro discípulo» vio y creyó mientras que Pedro solo vio. De ambos dirá que no comprendían todavía la Escritura, no creían en la resurrección (Jn 20, 9).

La presencia de esta tradición en Lucas y Juan ha sido explicada de maneras diversas. Sabemos que Lc 24,12 es una inclusión al relato de Lucas con vocabulario distinto⁴⁰³. También Jn 20,4-6 y Jn 20,8-9 son una inclusión del redactor en el texto joánico. Podría tratarse de una tradición oral, relacionada con la visita a la tumba de dos discípulos, uno de los cuales fue identificado con el discípulo amado por el segundo redactor joánico con la finalidad de expresar el origen de la fe de su comunidad, que no se apoyaba en el testimonio de Pedro. Según Raymond E. Brown, el autor joánico modificó la tradición recogida por Lucas que, además, es independiente de la tradición recogida por Lucas en Lc 24,24⁴⁰⁴.

En su análisis del Cuarto Evangelio R. Brown considera que el discípulo amado de Jn 19,35 es el mismo que el de Jn 20,2. Ambos casos son una inclusión en este evangelio que modifica la presencia de María Magdalena a los pies de la cruz y en la tumba descubierta vacía, porque desplaza el protagonismo de la escena hacia este personaje, dejando a María Magdalena en un papel secundario en un intento de armonización de la tradición joánica con la tradición sinóptica.

⁴⁰² La figura del «discípulo amado» (ὁν ἠγάπα), que es el fundamento de la revelación en la que se apoya la fe de la comunidad joánica, fue creado por el evangelista e introducido para validar la memoria de Jesús. El «otro discípulo» (εφίλει) es introducido por el redactor, segundo autor, con un término distinto.

⁴⁰³ Ver en el capítulo 5 el cuadro sinóptico del apartado 2.1.3.

⁴⁰⁴ Cf. RAYMOND E., BROWN. *El Evangelio según Juan*. XII-XXI, 1283-5.

Ahora bien, esa armonización no fue un sometimiento a la tradición sinóptica. Muy al contrario, el interés del «glosador» del Cuarto Evangelio será legitimar la tradición joánica y su comunidad a través de los textos del «discípulo al que Jesús quería»⁴⁰⁵. Más bien muestran la ambivalente relación entre las comunidades joánicas, que siempre tendrán en ese discípulo el baluarte de la fe, y la Gran Iglesia, cuyo baluarte es Pedro. Pero sí repercutió en la memoria de María Magdalena al incorporar en el relato la problemática de la autoridad de la comunidad joánica y su tradición frente a la tradición sinóptica liderada por Pedro. Y poner el foco en esta controversia desdibujando el testimonio primero de María Magdalena como primera persona que comprendió la identidad divina de Jesús de Nazaret, el Señor.

El lugar de este desarrollo bien pudo ser la misma Antioquía, lugar de la tradición petrina y origen de la Gran Iglesia en un periodo comprendido entre finales del siglo I y principios del siglo II d.C. El final de la segunda generación cristiana, entre el año 90 y el 110 d.C., en la que se producirá una profunda crisis reflejada en las cartas que abordaremos en la segunda sección como origen de los desarrollos posteriores de la tradición de María Magdalena.

4. Conclusiones del sexto capítulo

Iniciamos este capítulo con la segunda generación de los orígenes joánicos que busca su propia identidad y necesita nacer como comunidad organizada. Es el origen de la comunidad joánica que se inaugura literariamente

⁴⁰⁵ La presencia del discípulo amado en el Cuarto Evangelio se recoge en estas citas: Jn 13,23; 19,26; 21,7; 21,20; y, 20,2. Es curioso comprobar que solo en el capítulo 20 no se usa el término «amado» (ὁν ἠγάπα) sino el término «amigo» (ἐφίλει). Aunque Raymond E. Brown considera que el discípulo de Jn 19,25 es el mismo que el de Jn 20,2, tenemos que decir que el uso de distintos términos en ambos casos dificulta esa identificación, o al menos plantea la necesidad de buscar una explicación diferente. Esta podríamos buscarla en la coincidencia entre Jn 20,3-10 y Lc 24,12. Según Brown, ambos recuerdos comparten origen, siendo Lc 24,12 una inserción en Lucas con carácter joánico porque, como ya hemos visto, comparten vocabulario específicamente joánico. Según J. Fitzmayer, la conexión entre ambos recuerdos es el uso de Pedro como nombre en lugar de Simón o Simón Pedro, y se refiere a él como un resumen autónomo de una narración que como ya dijimos podría tener un carácter apologético respecto a la noticia de la tumba vacía de las discípulas. Parece ser que el relato joánico, que en su origen narraba al grupo de discípulos varones, con Pedro a la cabeza visitando la tumba vacía, incluye al discípulo «amigo». Y que, por tratarse de una memoria muy antigua, pues como hemos dicho se incorporó al RP antes de la puesta por escrito del evangelio, no quiso modificarlo. O, quizás, porque estaba velando la identidad de ese otro discípulo de manera intencionada. Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan XII-XXI*, 1295. 1311-13; y JOSEPH A. FITZMAYER, *El evangelio según Lucas*, 562. 472. Para la hipótesis de la identidad del discípulo «amado». Cf. SANDRA M. SCHNEIDERS, *Written that You May Believe*, 233-254.

con la recopilación de todos sus materiales tradicionales en un único documento que conocemos como Evangelio de Juan o Cuarto Evangelio.

Sin entrar en todo la génesis del evangelio que hemos abordado en capítulos anteriores aquí nos hemos fijado en la influencia que la mano del evangelista tuvo para las tradiciones ya existentes y en especial la tradición apostólica de María Magdalena que el RP joánico conservaba como hemos visto en el capítulo anterior.

El estudio crítico del capítulo 20 del Cuarto Evangelio determina que el evangelista incluyó glosas explicativas como la traducción del término hebreo *ραββουλι*, que ya no entendía la comunidad, y que alargó los versículos 17 y 18.

Estos cambios redaccionales tienen una gran influencia sobre la tradición apostólica de María Magdalena puesto que modifican su protagonismo, pasa de ser la primera apóstol a la mensajera que prepara lo que está por ocurrir, la ascensión de Jesús, y de anunciar su experiencia a contar lo que Jesús le ha comunicado.

Lo que nos indica el proceso de la memoria colectiva que está asumiendo el contexto sociológico en el que se encuentra. Las coincidencias en esta tendencia con otros relatos nos invitan a pensar en un lugar geográfico común, que bien puede ser Antioquía. La ciudad que situada al norte sabemos que albergó numerosas y diversas comunidades de los orígenes. A ella apuntan las inserciones de los materiales petrinus en el texto joánico que comparte con Mateo.

En la última parte del capítulo hemos abordado la evolución de esta memoria cultural de la comunidad joánica con un segundo proceso de revisión y ampliación de la tradición recibida. De ella conocemos la inclusión del discípulo «amigo» en la tradición de la comprobación de la tumba vacía insertada en el capítulo 20. Asistimos pues, a la reafirmación de la identidad comunitaria puesto que ese discípulo cree antes que Pedro, pero en lo que tiene que ver con la tradición de María Magdalena no rescata su protagonismo, sino que este se transfiere al discípulo que vió y creyó (Jn 20,8) la primera experiencia de resurrección.

5. Conclusiones de la primera sección

A lo largo de esta sección hemos recogido los datos textuales que permiten suponer la existencia de una tradición antigua e independiente que sitúa una mujer, María de Magdala, como receptora de la revelación. Una tradición que fue incorporada al Relato de Pasión (RP) de la comunidad joánica porque ejemplarizaba la forma de ser creyente.

Hemos analizado cómo fue posible que un testimonio tan importante para esta comunidad se conservara con el protagonismo de una mujer y hemos visto que esta tradición era muy fuerte. Estaba presente en todos los relatos de pasión, en diferentes versiones, y este contexto nos permitía suponer la existencia de un grupo importante de mujeres que conservaron, transmitieron y avalaron semejante testimonio. El ambiente que permitía esta presencia femenina era un ambiente sinagogal, de asamblea, donde se conservó mejor la manera de discipulado establecida por Jesús durante su ministerio.

La comunidad joánica, por sus características, permitió la conservación de este testimonio desde su origen, probablemente en Jerusalén, dentro de un grupo humano diverso, judeohelenista y que vivió su judaísmo desde la figura y predicación de Jesús como Mesías enviado. A este testimonio se unen otros testimonios de mujeres importantes en la comunidad (Samaritana, Marta y María de Betania, p. ej.) que nos muestran un discipulado mixto y en igualdad, vivido desde el ministerio de Jesús.

Hemos incorporado la hipótesis de la oralidad para la explicación de las variantes que los textos evangélicos reflejan sobre la experiencia de las mujeres, para demostrar que existen evidencias de fuentes orales que nos permiten hablar de esa tradición fundante para la fe cristiana en la resurrección basada en el testimonio de las mujeres y, de entre ellas, como más importante y líder del grupo, María Magdalena.

Las dificultades textuales nos han ido situando ante un complejo y amplio proceso de elaboración del evangelio en general y de nuestra tradición en particular. Así, de la mano de Senén Vidal y otros autores y autoras, hemos ido desglosando las distintas etapas de redacción y modificación de la tradición y las consecuencias que han ido depositando sobre ella.

Así, hemos podido comprobar como el propio desarrollo del Relato de Pasión llevó a la incorporación de tradiciones de corte apologético, como la legitimación del testimonio de las mujeres de tumba vacía por los discípulos varones. Pero la incorporación de la tradición de la cristofanía a María también nos habla de una comunidad que no estaba dispuesta a renunciar a su identidad a pesar de lo difícil que fuera defenderla.

La obra del evangelista significó la aparición del evangelio, pero para nuestra tradición fue el inicio de una modificación que la irá situando en un papel ciertamente secundario a su protagonista frente a otras tradiciones apostólicas. No sabemos si, de forma intencionada o no, el evangelista modificó significativamente la tradición de apostolado de la Magdalena robándole el protagonismo para depositarlo en una aparición posterior que tendría lugar a la comunidad. Un modelo que podemos observar también en el autor lucano. Esta modificación desvirtuó la fuerza de la resurrección como revelación que ahora debía ser completada con la ascensión, y modificó la misión de nuestra discípula, que de ser plena testigo de la revelación de Jesús como el resucitado, pasó a mensajera de su nueva situación junto al Padre (v.17).

Iniciada así la desnaturalización del testimonio de esta mujer, hemos asistido a otras modificaciones, más leves, porque el cambio ya estaba hecho. Hemos sido testigos, por tanto, de la denostación de una testigo ocular del acontecimiento pascual. Y, a la vez, a la conservación de esta tradición, que quedó incluida en el cuarto evangelio que después será admitido en el canon. Lo que nos permite hoy acceder a ella, no sin dificultades.

Es necesario señalar que la tradición de la cristofanía a María Magdalena se conservó no sin graves modificaciones dentro de un texto que nos refleja la dificultad que supuso a esta y a las demás comunidades cristianas defender el testimonio femenino como prueba (tumba vacía) y fundamento (aparición) de la fe en Jesús Resucitado, tras los acontecimientos de la Pasión. Estas dificultades las vamos a ir encontrando a lo largo de la historia de esta tradición, y su resolución casi siempre en contra de la veracidad de este testimonio han marcado la historia de esta mujer y de las mujeres en general en la Gran Iglesia.

SECCIÓN 2

LA EVOLUCIÓN DE LA MEMORIA CULTURAL DE LA TERCERA
GENERACIÓN Y SU INFLUENCIA EN LA TRADICIÓN JOÁNICA DE MARÍA
MAGDALENA.

TESTIGOS DE LA TRADICIÓN JOÁNICA DE MARÍA MAGDALENA

La aproximación a los contextos de la tradición joánica de María Magdalena debe ir de la mano de la teoría de un evangelio básico (*Grundevangelium*) en el origen del Cuarto Evangelio. Esta teoría, planteada por primera vez por Julius Wellhausen en 1908⁴⁰⁶, y desarrollada por Marie-Emile Boismard⁴⁰⁷ y Raymond E. Brown⁴⁰⁸ y Senén Vidal⁴⁰⁹, entre otros, ha sido la base del análisis exegético de Jn 20,1-18 que hemos realizado, para determinar la existencia de una tradición muy antigua de origen litúrgico que da testimonio de la primera cristofanía a la discípula de Jesús María Magdalena.

En la primera sección de este trabajo hemos recorrido los pasos de formación del Cuarto Evangelio para poner delante la tradición de María Magdalena y el modo en que se conservó e influyó en su memoria. Lo hemos hecho desde el análisis exegético primero y con el apoyo de categorías sociológicas y lingüísticas, después, además del contexto histórico, sociológico y religioso que influyó en cada etapa.

Terminamos la sección anterior con la segunda generación de creyentes joánicos que ya ha realizado una relectura de sus orígenes⁴¹⁰ hacia el 90 d.C., nos centraremos ahora en la tercera generación que afronta el siglo II. Un mundo culturalmente dominado por la lengua griega (*koiné*) que se hablaba incluso entre las élites de la propia Roma, con grandes centros de formación, donde los intelectuales podían no solo formarse sino establecer vínculos entre ellos. Estos grandes centros culturales se situaban en Asia Menor, Atenas, Pérgamo, Esmirna, Rodas y Éfeso, a los que se unía la gran Alejandría.

El pensamiento de este siglo II estará dominado por el platonismo medio (un platonismo al que se le añadieron rasgos pitagóricos y místicos) y el estoicismo. Entre los filósofos platónicos las obras de Filón de Alejandría serán de gran influencia para el mundo cristiano por su síntesis entre platonismo, estoicismo y Escritura judía. El estoicismo por su parte jugó un importante papel en la regulación de cuestiones prácticas relacionadas como la familia, las costumbres sociales, etc.

⁴⁰⁶ Cf. JULIUS WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis*.

⁴⁰⁷ Cf. MARIE-EMILE BOISMARD, *Un Évangile pré-johannique* (Paris: Gabalda, 1993).

⁴⁰⁸ Cf. RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según Juan. I-XII y XII-XXI*.

⁴⁰⁹ Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*.

⁴¹⁰ Ver el apartado 2 del capítulo sexto.

Durante el periodo comprendido entre 110 y el 150 d. C. se produce la ruptura definitiva con el judaísmo. La tercera generación cristiana, que ya ha dado cuentas de su identidad dentro del judaísmo durante la segunda mitad del siglo I d.C., ahora se manifiesta independiente, iniciando su camino hacia la institucionalización. Durante este proceso se acentuarán los elementos comunes de los diversos cristianismos y se buscará la unidad⁴¹¹. Este proceso de institucionalización repercutirá de manera significativa en la memoria cultural de la comunidad joánica y, por tanto, en la memoria de María Magdalena.

En este siglo II terminaron de cristalizar las diferencias con el mundo judío que se iniciaron con la I Guerra judía⁴¹². El cristianismo comenzó a hacerse visible en las grandes ciudades del Imperio a la vez que las sinagogas se van convirtiendo en el «templo espiritual»⁴¹³ para el judaísmo. Casas-iglesia⁴¹⁴ y sinagogas conviven en las ciudades de la diáspora, cristianismo y judaísmo se configuran en paralelo. El movimiento de Jesús se distanciaba del judaísmo naciente a la vez que se abría hueco en el mundo grecorromano. Con un alto

⁴¹¹ Rafael Aguirre señala los cuatro elementos fundamentales de este proceso de institucionalización. La aceptación de los cuatro evangelios que tuvo como protagonista a Ireneo de Lión (ca 180 d.C.), aunque el canon no se constituyera propiamente hasta el siglo IV. Todas las comunidades comparten dos ritos, el bautismo y la eucaristía, como ritos de iniciación y pertenencia respectivamente y se comparte también un pequeño cuerpo doctrinal, Las fórmulas de fe contenidas en el Nuevo Testamento. El cuarto y decisivo elemento será la organización de las comunidades, pues con Ignacio de Antioquía se comienza a considerar un obispo para cada iglesia aunque tardará en implantarse, después se pasará a considerar a los obispos de las sedes importantes sucesores de un apóstol, en cadenas de sucesión legendarias e ininterrumpidas. Este episcopado monárquico es quien tendrá la autoridad para frenar las especulaciones de quienes pretender ser conocedores de la verdad espiritual (gnosticismo) y de quienes inspirados por el Espíritu fomentan un entusiasmo apocalíptico ante la venida inminente de la Jerusalén celestial. Este proceso de institucionalización puede considerarse concluido con Ireneo a finales del siglo II. Cf. RAFAEL AGUIRRE, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, 165-168.

⁴¹² La destrucción del templo supuso una gran conmoción en el mundo judío, como ya hemos visto. No solo a nivel político o social, sino fundamentalmente a nivel religioso. El movimiento de Jesús pudo entender en algún momento como alternativa a la religiosidad sacrificial desarrollada en torno al templo. Los fariseos fueron su contrincante más cercano, los evangelios reflejan la confrontación constante de la enseñanza de Jesús con este grupo religioso. La crisis religiosa buscó en las Escrituras judías la explicación a la dramática situación. El texto de Oseas: «Misericordia quiero, no sacrificios» (Os 6,6) dio pie a un cambio de paradigma que se irá desarrollando a lo largo del siglo II d.C. sobre la base de dos ideas clave: que la oración, la limosna y el estudio de la *Torah* son formas equivalentes de piedad a los sacrificios del templo, y que el verdadero templo de Dios es el corazón del creyente. El mundo judío se habría pasado hacia una nueva forma de judaísmo, el judaísmo rabínico y el mundo judío creyente en Jesús afrontó la situación recontando la historia de Jesús a través de los evangelios. Cf. L. MICHAEL WHITE, *De Jesús al cristianismo*, 275-302.

⁴¹³ *Ib.*, 291.

⁴¹⁴ Cf. FERNANDO RIVAS, *Qué se sabe de... La vida cotidiana de los primeros cristianos* (Estella: Verbo Divino, 2011), 31-73; 148-156.

porcentaje de gentiles, las comunidades comenzaron a comprenderse desde un nuevo prisma, el de la ciudadanía romana. El dilema entre adaptación o resistencia marcó la vida de la segunda generación cristiana en la segunda mitad del siglo I⁴¹⁵. Y será la base de la Gran Iglesia, el incipiente catolicismo que ya se vislumbraba en el sentido de universalidad de las cartas paulinas⁴¹⁶.

En el ámbito teológico la configuración de la identidad de los orígenes se basó en el desarrollo cristológico. El rechazo del evangelio por parte de los judíos, que se había dado ya en el siglo I d.C. con Pablo, junto con el proceso de reconstrucción que se estaba produciendo dentro del judaísmo, provocó que los judíos seguidores de Jesús tuvieran que esforzarse por mantener su propia identidad. Los caminos se fueron separando y las comunidades de los orígenes fueron configurándose cada vez más lejos del judaísmo con una creciente población gentil. Este escenario de tensión que se inició a finales del siglo I y que vemos reflejado en los textos evangélicos⁴¹⁷ se agudizó en la primera mitad del siglo II. El motivo puede ser que al final de la II Guerra judía contra Roma (132-135 d.C.) el judaísmo entendió la diversidad interna tolerada hasta ese momento como culpable de lo acontecido. Las sectas comenzaron a tratarse de «herejías» cuando la tradición rabínica comenzó a alcanzar cotas de normatividad. Esto

⁴¹⁵ La escuela paulina será el fruto de una búsqueda de respuestas a las cuestiones relativas a la vida cotidiana en el mundo romano. La recopilación de las cartas paulinas fue una de las etapas de ese desafío que supuso el mundo gentil para el movimiento de Jesús. Después los escritos desarrollados bajo el nombre de Pablo (Ef, Col, 2 Tes, 1 y 2 Tim, Tito, Heb) así como obras desarrolladas en el entorno paulino como la obra lucana (Lc y Hch). La tradición petrina de la que hemos hablado en el capítulo VI será otra expresión de esta búsqueda. Pedro, líder y portavoz de los discípulos varones de Jesús, será presentado como líder en todos los evangelios canónicos. En el caso del Cuarto Evangelio, como ya hemos comentado, como consecuencia de la inclusión de materiales petrinus a finales del siglo I (ver punto 2.2 del capítulo anterior). Pedro, Santiago y Juan resultarán de este proceso reconocidos como las columnas de la Iglesia de Jerusalén (Gal 1,18-19; 2,9). Cf. L. MICHAEL WHITE, *De Jesús al cristianismo*, 327-8. 342-3.

⁴¹⁶ *Early Catholicism* es un término que hace referencia al desarrollo de las comunidades cristianas gentiles en la tercera generación y que conocemos por las cartas pastorales, las cartas de Ignacio de Antioquía y de Policarpo y el libro de los Hechos de los Apóstoles. Cf. MARGARET M. MITCHELL, «Gentile Christianity», en *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, ed. por M. M. MITCHELL y F. M. YOUNG (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 103-124.

⁴¹⁷ El evangelio de Marcos se escribió poco después de la revuelta judía como expresión de la preocupación por la gran crisis religiosa que supuso la destrucción del templo. En él se refleja la búsqueda de explicación de una comunidad procedente del judaísmo, el fracaso de la revuelta judía puso en cuestión la interpretación de inminencia escatológica con la que se había vivido la revuelta. Este evangelio fue escrito para afianzar la fe de la comunidad frente a la interpretación errónea de su enseñanza. Cf. L. MICHAEL WHITE, *De Jesús al cristianismo*, 293-302.

repercutió en los seguidores del Jesús, que bien pudieron considerarse una secta dentro del judaísmo en sus primeros momentos⁴¹⁸.

Las comunidades cristianas de los orígenes no solo afrontaron dificultades con los grupos judíos, su espacio religioso inicial, sino que también tuvieron que afrontar la hostilidad procedente del mundo gentil. En sus inicios las comunidades de los orígenes fueron diversas, y aunque adoptaron forma de asociaciones civiles, mostraban una menor homogeneidad que permitía a personas de estamentos sociales más bajos participar junto con otras personas de capas sociales superiores.

Estas comunidades fueron atractivas especialmente para las mujeres y esto desafiaba la imagen de la mujer ideal del antiguo mundo mediterráneo⁴¹⁹. Mientras el cristianismo no llamó la atención no hubo problema, pero sí se empezaron a plantear dificultades cuando las comunidades comenzaron a hacerse cada vez más visibles. Entonces surgió la preocupación por la conducta de las mujeres cristianas (1 Pe 3,1-6).

Ahora pretendemos adentrarnos en el siglo II d.C., el siglo de la institucionalización, como venimos comentando, para comprender cómo este proceso desdibujó definitivamente la memoria apostólica de María Magdalena para la Gran Iglesia y cómo esa memoria se conservó en otros ambientes más propicios.

Es difícil establecer los límites de los procesos complejos que analizamos por lo que ha sido necesaria la decisión de situar en la primera sección todos los aspectos que tenían que ver con la conservación de la memoria en el evangelio joánico. Y, en la segunda sección, aunque algunos de los documentos estudiados pueden ser datados a finales del siglo I, vamos a estudiarlos aquí

⁴¹⁸ En el momento en el que se escribe Mateo, probablemente en Antioquía, ya se aprecia una tensión importante con el entorno judío de una comunidad que muestra su identidad en la interpretación davídica de Jesús, mesías, semejante a Moisés (Mt 5,17-20). Jesús como intérprete de la *Torah*, refleja la semejanza con la interpretación farisea (Mt 10,5-6), también un ataque claro (Mt 21,1-36). Este evangelio está reflejando un periodo comprendido entre la primera y la segunda revuelta judía, para una comunidad que no ha roto con el judaísmo. Los límites con el entorno se marcan en base su señal de identidad, la «iglesia», denominación del grupo en oposición con la sinagoga, aunque dentro del conjunto del judaísmo. Cf. L. MICHAEL WHITE, *De Jesús al cristianismo*, 303-312.

⁴¹⁹ Cf. MARGARET Y. MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, 18.

como testigos de la tradición apostólica de María Magdalena que fue incorporada, cuestionada, minusvalorada o despreciada como consecuencia del devenir de la institucionalización.

Por ello esta sección consta de los siguientes capítulos: el capítulo séptimo abordará los testigos textuales de la tradición joánica de María Magdalena en la zona de Antioquía de Siria, el capítulo octavo el testimonio del cristianismo oriental de Edesa y el noveno y último capítulo abordará los vestigios de la esta tradición en la zona de Asia Menor.

CAPÍTULO 7

ANTIOQUÍA DE SIRIA. EL TESTIMONIO DE OTROS CRISTIANISMOS

Como ya hemos visto la comunidad joánica finaliza el siglo I e inicia el siglo II en una ciudad grecorromana que bien podría ser Antioquía de Siria⁴²⁰. En un entorno urbano donde el contacto con el mundo gentil se hace más estrecho. La presencia de gentiles en esta comunidad está apoyada en los estudios literarios del Cuarto Evangelio que avalan explicaciones y traducciones de términos necesarios en un grupo no exclusivamente judío⁴²¹.

Pero Antioquía fue lugar para otros cristianismos. El cristianismo sinóptico que se inició con Marcos en Siria en las proximidades de la tierra de Israel. Mateo, que acentuará la importancia de la figura de Pedro como pieza clave en

⁴²⁰ Nos apoyamos aquí en la hipótesis de una larga evolución para la tradición joánica que implicó un desplazamiento geográfico. Estaríamos aquí en una de las etapas del proceso en el marco de la tercera generación. Cf. RAFAEL AGUIRRE, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, 156-159; y CARMEN BERNABÉ, «Las comunidades joánicas: un largo recorrido de dos generaciones», 322-334.

⁴²¹ Cf. RAYMOND E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, 53-56.

la construcción de la iglesia, frente a la figura de Pablo⁴²², probablemente tiene su origen en Antioquía. Las tradiciones petrinas jugarán un importante papel en la cristalización de la institucionalización e influirán en otras tradiciones cristianas como la tradición joánica.

En este lugar geográfico hemos situado dos textos significativos para el estudio de la tradición joánica de María Magdalena, el *Evangelio de Pedro* (1) y el *Evangelio de María* (2). Hemos elegido ponerlos juntos y en este lugar geográfico y teológico porque esta elección explica mejor los desafíos que la investigación plantea, como justificaremos a lo largo de este capítulo.

1. *Evangelio de Pedro*

En esta ciudad también podemos situar un paso más en la línea de la tradición petrina, el *Evangelio de Pedro* (EvPe). Su estudio nos permite el seguimiento de la tradición joánica de María Magdalena más allá de los límites de los evangelios canónicos. Pasemos a introducirnos en el estudio de su hallazgo y su datación (apartado 1), así como, en la presencia o importancia de este evangelio en el mundo cristiano del siglo II d.C. (apartados 2 y 3) porque así podremos valorar su testimonio respecto a la tradición de María Magdalena que estamos trabajando.

1.1. Introducción

Este documento se descubrió en 1886/87 en el cementerio cristiano de la localidad de Akhmîm, en el Alto Egipto, llamada Chemmis en la antigüedad y Panópolis en la época helenística⁴²³. Formaba parte de un códice escrito en pergamino que contenía cuatro obras, el *Evangelio de Pedro*, el *Apocalipsis de Pedro*, *1 Henoc* (1,1-32,6) y el *Martirio de San Julián*⁴²⁴.

⁴²² Según Rafael Aguirre podemos encontrar cierta polémica antipaulina (Gal 3.4,21-31) en las palabras del Jesús mateano frente a la ley (Mt 5,17-18). Cf. RAFAEL AGUIRRE, *La fuerza de la semilla. Jesús y los orígenes cristianos en contexto* (Estella: Verbo Divino, 2021), 401-423.

⁴²³ Este códice de 15 x 11,5 cm escrito sobre pergamino se referenció como *P.Cair.* 10759 y aparece en el inventario de libros antiguos de Lovaina como perteneciente al Museo de El Cairo (Alejandría, biblioteca Alejandrina [10759] = El Cairo, Museo egipcio CG 10759, fol.1-33). Aunque hoy está perdido las fotografías de sus páginas se pueden encontrar en [\[http://ipap.csad.ox.ac.uk/GP/GP.html\]](http://ipap.csad.ox.ac.uk/GP/GP.html) (Consultado en junio de 2019).

⁴²⁴ La observación caligráfica permite afirmar que no todas estas obras están escritas por la misma mano, lo que hace suponer que se trata de una recopilación que tuvo lugar entre los siglos VII y IX. Cf. RAYMOND E. BROWN «Apéndice I: El *Evangelio de Pedro*: un relato no-canónico de la Pasión», en *La muerte del Mesías: desde Getsemaní hasta el sepulcro*, 1547-1548.

El fragmento del código Akhmîm, que como ya hemos dicho fue descubierto en el siglo XIX y datado entre el siglo VIII y IX. Se trata de un texto citado por Orígenes en su comentario a Mateo, *Commentarium in Matthaëum* 10,17⁴²⁵, para explicar el hecho de que Jesús tuviera hermanos, tal y como refiere este evangelio canónico en Mt 12,46; también Eusebio de Cesarea en su *Historia Ecclesiástica*⁴²⁶ ofrece varias menciones a este texto, aunque la más destacada es la que se refiere al obispo de Antioquía (Serapión, 199-211 d. C.), y, como ya hemos comentado, es la cita que ha servido a muchos académicos para datar este fragmento del código de Akhmîm como *Evangelio de Pedro* (EvPe).

También Jerónimo, que en su obra *De viris illustribus* (393) se refiere una lista de obras del apóstol Pedro, entre ellas dos evangelios, Marcos y otro considerado como apócrifo. En otro capítulo de la misma obra habla Jerónimo se refiere al obispo de Antioquía que había dirigido una carta a la comunidad de Rhosos en Cilicia, que por la lectura de este evangelio atribuido a Pedro se había pasado a la herejía⁴²⁷.

Encontramos, también, mencionado este evangelio en un comentario al libro del Eclesiástico atribuido a Dídimos el ciego (398) encontrado en 1941 en un manuscrito cerca de El Cairo⁴²⁸, en los mismos términos en que lo hace Eusebio de Cesarea. Además de estas referencias directas algunos académicos, como ya hemos visto, encuentran en Justino el testimonio de un posible uso de este evangelio por parte de las comunidades cristianas, en lo que este autor llama las «memorias de los apóstoles».

Junto con los testimonios citados y en periodos posteriores, encontramos una mención de Teodoreto de Cirro (460) al referirse a la secta de los Nazarenos que usan el «evangelio llamado según San Pedro», o Felipe de Sido (480) que,

⁴²⁵ Obra escrita hacia el 245 y recogida en la colección *Sources Chrétiennes* 162, 216.

⁴²⁶ Aunque la fecha de composición y las reediciones realizadas por el autor han sido muy discutidas se puede suponer que se escribió entre 313 y el 326 d. C. Cf. PABLO M. EDO, *El Evangelio de Pedro. Edición bilingüe y comentario* (Salamanca: Sígueme, 2015), 22.

⁴²⁷ Las citas a este evangelio se encuentran en el capítulo 1 y 41, respectivamente, *De viris illustribus* de san Jerónimo. [http://khazarzar.skeptik.net/books/hieronym/viris_l.htm] (Consultado en marzo de 2023).

⁴²⁸ Cf. PABLO M. EDO, *El Evangelio de Pedro*, 25-26.

basándose en la obra de Eusebio de Cesarea, también rechaza como falso y herético este evangelio⁴²⁹.

Los testimonios de los Padres de la Iglesia no dejan duda de la existencia de un evangelio según san Pedro que circuló en torno al siglo II d. C. en algunas comunidades, y fue considerado apócrifo por contener elementos que no se ajustaban a la recta doctrina⁴³⁰.

En el siguiente apartado vamos a desarrollar los estudios relacionados con su descubrimiento y las implicaciones que este hallazgo tuvo para el campo de los estudios bíblicos.

1.1.1. Un nuevo evangelio

El texto identificado como parte del *Evangelio de Pedro* (EvPe) fue publicado en 1892, unos seis años después de su descubrimiento. Este receso en la publicación se debió probablemente al contexto en el que fue encontrado.

La identificación del texto con el Evangelio de Pedro fue corroborada por profesor de Cambridge Henry Barclay Swete que, hacia 1892, publicó una edición griega del texto para uso de sus estudiantes, que se reimprimió con correcciones en 1893 bajo el título *The Apocryphal Gospel of St. Peter*⁴³¹.

En esta obra Swete no duda que el primer fragmento del códice de Akhmîm era parte del texto mencionado por Eusebio y Orígenes, según había publicado Urbain Bouriant en la memoria arqueológica del hallazgo⁴³². Swete apoya esta certeza en una serie de razones que pasamos a enumerar: la evidencia interna del texto que dice ser un texto escrito por Pedro (EvPe 14,60); la apariencia de pertenecer a un evangelio completo no solo a una narración de la Pasión; y su tendencia doceta⁴³³ documentada en la antigüedad cristiana por

⁴²⁹ Ib., 26.

⁴³⁰ Ningún autor mantiene la herejía doctrinal para este texto. Así que parece más conveniente pensar en que dicha catalogación por parte de los Padres de los siglos III-VI más tuvo que ver con las comunidades que lo usaban que con la doctrina.

⁴³¹ Cf. HENRY BARCLAY SWETE, *The Akhmîm Fragment of the Apocryphal Gospel of St Peter* (Oregon: Wipf and Stock, 2021).

⁴³² Cf. JULES BAILLET - URBAIN BOURIANT - VINCENT SCHEIL - ADOLPHE LODS - PHILON D'ALEXANDRIE, *Le papyrus mathématique d'Akhmîm - Fragments du texte grec du livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à saint Pierre - Deux traités de Philon* (Paris: Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire; 9, 1892).

⁴³³ La asignación del epíteto doceta aplicado a este texto se basa en una serie de características: el uso de Señor o Hijo de Dios para dirigirse a Jesús, la crucifixión sin dolor, y las dimensiones sobrenaturales del Resucitado.

Eusebio de Cesárea, aunque añade que, en general, es una obra ortodoxa y que debería ser datada en el siglo II d.C.

Los primeros estudios tenían como objetivo los posibles paralelos con los evangelios canónicos, los textos apócrifos o escritos patrísticos, así como, subrayar las trazas de docetismo características del texto. Estos estudios concluyen que la naturaleza doceta del texto pervertía la perspectiva de la Pasión dada por los evangelios canónicos, que la datación del texto sería más cercana al inicio del siglo II d. C. que a mediados del mismo siglo, y que el autor de este texto conocía los cuatro evangelios canónicos. Es llamativo darse cuenta de cómo estas conclusiones están condicionadas por la creencia de la superioridad indiscutible de los evangelios canónicos allí donde son comparados con el texto de Akhmîm.

James R. Harris en su obra *A Popular of the New Recovered Gospel of St. Peter* discute paralelos entre el EvPe y el *Diatessaron* así como de los escritos de san Justino Mártir, llegando a la conclusión de que la obra de Taciano es una de las fuentes del fragmento de Akhmîm. Harris explica que las coincidencias entre Justino y el EvPe se podrían explicar si se considerara la existencia de un pequeño libro de profecías veterotestamentarias usadas para la discusión con los judíos, estas profecías se tomarían de una versión griega, probablemente la versión de Aquila o alguna otra fuente judía⁴³⁴.

Adolf von Harnack⁴³⁵ publicó el primer trabajo en alemán bajo el título «Evangelio y Apocalipsis de Pedro» en 1893. En la introducción cayó en la cuenta de una característica única de este texto, que Pedro habla en primera persona no solo en el v. 60⁴³⁶ del texto de Akhmîm, como describió Bouriant, sino además en el v. 26⁴³⁷, lo que le supone un respaldo para la identificación de

⁴³⁴ Cf. PAUL FOSTER, *The Gospel of Peter. Introduction, Critical Edition and Commentary* (Boston: Brill, 2010), 11-14.

⁴³⁵ Con Harnack la escuela germánica participó de esta labor con publicaciones sobre las fuentes empleadas por este primer texto del códice del Akhmîm, así como la exploración de su carácter doceta. Estos debates fueron publicados en las páginas de *Theologische Literaturzeitung*.

⁴³⁶ «Yo, Simón Pedro, por mi parte, y Andrés, mi hermano, tomamos nuestras redes y nos dirigimos al mar...» (EvPe XIV, 60). (Ἐγὼ δὲ Σίμων Πέτρος καὶ Ἄνδρες ὁ ἀδελφός μου λαβόντες ἡμῶν τὰ λῖνα ἀπῆλθαμεν εἰς τὴν θάλασσαν)

⁴³⁷ «Yo, por mi parte, estaba sumido en la aflicción...» (EvPe VII, 26) (Ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἐταίρων μου ἔλυπούμην). Traducción y fragmentos de los textos están tomados de AURELIO DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006), 380.

este texto con el *Evangelio de Pedro*. Dedicará su atención a las conexiones intertextuales con los evangelios canónicos concluyendo que el texto de Akhmîm no solo mantiene una relación literaria con los textos canónicos, sino que depende de ellos, aunque esta opinión ha variado a lo largo de su trabajo.

Además, Harnack exploró los paralelos con los escritos de Justino y la *Didascalia apostolorum*, afirmando que existe una clara dependencia de esta última del EvPe, que actúa en este caso de fuente. Establece, además, vínculos entre el EvPe 36-40 y la forma de Mc 16.4 del código *Bobbiensis*, y con los escritos de Taciano⁴³⁸.

Otra significativa contribución es la de Adolf Bernhard Christoph Hilgenfeld. En uno de estos artículos Hilgenfeld presentó el pasaje de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (*HE* 6.12.3-5) que describe la reacción de Serapion⁴³⁹ al *Evangelio de Pedro* que está siendo usado en la Iglesia de Rhossos. Su minucioso estudio le lleva a determinar un paralelo entre el primer texto de Akhmîm y la *Primera apología* de Justino⁴⁴⁰. De este paralelismo se deriva la propuesta de situar el origen del texto en la primera mitad del siglo II d.C., antes del año 155, puesto que era Justino escribe su *Primera apología* en ese año.

En el siguiente apartado recogeremos la influencia de este evangelio en las comunidades cristianas de siglo II d.C. Su uso y acogida nos ayudará a poner en valor las tradiciones que contiene.

⁴³⁸ Cf. ADOLPH HARNACK, «Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus», en *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin: Jahrgang, 1892), 895-903, 949-965.

⁴³⁹ Serapion, obispo de Antioquía en los primeros años del siglo III, escribió una obra titulada *Sobre el llamado Evangelio de Pedro*. Con esta obra pretende combatir el uso doceta que de este apócrifo está haciendo la Iglesia de Rhossos cercana a Antioquía. Cf. PAULINE ALLEN, voz «Antioquía», en *Literatura patristica*, ed. por F. Rivas, 119.

⁴⁴⁰ Del EvPe III. 6: «Y ellos, tomando al Señor, le daban empellones corriendo, y decían: Arrastremos al Hijo de Dios, pues ha venido a caer en nuestras manos». EvPe III, 7: «Después le revistieron de púrpura y le hicieron sentar sobre el tribunal, diciendo: «Juzga con equidad a Israel». Y la *Primera apología* de Justino en el capítulo 35: «... Y, en efecto, como dijo el profeta, le llevaron arrastrando y, sentándole sobre una tribuna, le dijeron: “Júzganos”». Estas traducciones están tomadas de AURELIO DE SANTOS OTERO, *Los evangelios apócrifos* y de DANIEL RUIZ BUENO, *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002). (La cursiva es propia).

a) La relación de EvPe con Justino

Vicent Henry Stanton estudia la relación del EvPe con la historia de reconocimiento del cuádruple canon evangélico⁴⁴¹. Para su propósito será fundamental determinar su uso por parte de Justino Mártir⁴⁴², padre apologista del siglo II d.C. que, al hablar de los «recuerdos de los apóstoles»⁴⁴³ en su obra *Diálogo con el judío Trifón*, parece conocer episodios propios de los evangelios canónicos como demuestran los trabajos inmediatamente posteriores al descubrimiento del fragmento de Akmîn.

¿Es posible que Justino incluyera en esos «recuerdos de los apóstoles» un compendio de narraciones procedentes de la tradición oral o escrita entre los que se encontraran narraciones del EvPe, o conoció este evangelio ya escrito por ser leído en alguna comunidad?⁴⁴⁴ La respuesta es que no parece impensable que ocurriera así, puesto que la autoridad de la que hoy gozan los textos canónicos no era una realidad en el siglo II d.C. Y si el EvPe se leía en la liturgia en algunas comunidades⁴⁴⁵ no es difícil que pudiera ser conocido por

⁴⁴¹ Antes de iniciar su estudio del fragmento del EvPe Stanton hace una consideración interesante, como es plantear la importancia de tener en cuenta cómo se leyeron los textos en el siglo II, que hablar de herejes o sectas heréticas es un poco precipitado en un tiempo en el que se habían definido muy pocos asuntos de fe y donde no se había establecido una disciplina rigurosa en materia de fe. Por este motivo se plantea que el escritor de EvPe bien pudo pertenecer a una región limítrofe donde la práctica de la fe puede diferenciarse más o menos de la práctica general, una práctica que por otro lado no estaba en absoluto fijada. Cf. VICENT HENRY STANTON, «The Gospel of Peter. Its Early History and Character Considered in Relation to the History of the Recognition in the Church of the Canonical Gospel», *JTS* 2 (1900), 1-25.

⁴⁴² Justino Mártir nació en *Flavia Neapolis*, antigua *Siquem* samaritana, a principios del siglo II (100-114) laico filósofo (estoico, peripatético, pitagórico) que se convirtió al cristianismo en el año 130. Su conversión supuso para él entender que en la fe cristiana se encontraba la verdadera filosofía. Se sabe que viajó a Éfeso hacia el año 135, donde un encuentro con un grupo de judíos dará la base histórica para su obra posterior *Diálogo con el judío Trifón*, después de escribir su primera *Apología* dirigida al emperador Antonino Pío. En Roma Justino fundó una escuela de filosofía cristiana. Poco después de la llegada al poder de Marco Aurelio, Justino escribe su segunda *Apología*, era el año 161. Cuatro años más tarde, Justino se enfrenta a la condena a muerte por declarar su fe y es decapitado. Cf. JOHANNES QUASTEN, *Patrología I* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961), 190-191. Y RUSSEL J. DE SIMONE, voz «Justino, filósofo y mártir», en *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*. Vol. II. ANGELO DI BERARDINO (Salamanca: Sígueme, 1998), 1224-1226.

⁴⁴³ Traducción de DANIEL RUIZ BUENO en «Diálogo con Trifón», *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, 1107-1259.

⁴⁴⁴ Para apoyar esta hipótesis podemos leer en esta obra de Justino: «El hecho de que Jesús cambiara por Pedro su anterior nombre a uno de los apóstoles que se escriba en los *Recuerdos* de este que lo mismo hizo con los hijos de Zebedeo, a quienes cambió el suyo por el de Boanerges, es decir, hijos del trueno, ...», *Dial.* 106, 3. El texto completo se puede leer en «Diálogo con Trifón», en *Ib.*, 1222.

⁴⁴⁵ El EvPe es citado por EUSEBIO DE CESAREA en su *Historia Eclesiástica*: «Porque también nosotros, hermanos, aceptamos a Pedro y a los demás apóstoles como a Cristo, pero como hombres de experiencia que somos, rechazamos los falsos escritos que llevan sus nombres,

Justino como una «memoria apostólica» junto con aquellas que están recogidas en el canon.

La importancia de esta circunstancia se basa en que Justino fue uno de los más eminentes y formados maestros de su tiempo y representa la rama principal de la tradición cristiana. Por ese motivo, detectar en su obra el conocimiento y uso de episodios propios de este evangelio apócrifo da una visión diferente a la que se dio en un principio de los orígenes cristianos⁴⁴⁶. Y supondría afirmar que este evangelio «menor» estaría junto con los evangelios canónicos en esos momentos de lectura de los «recuerdos de los apóstoles» y de los escritos de los profetas que este autor del siglo II describe dentro de la liturgia dominical⁴⁴⁷.

Ante las reticencias de algunos, Stanton sugiere la necesidad de situarse en los hábitos de pensamiento de Justino y de las comunidades del siglo II. No se trata de denostar un evangelio como el de Marcos, sino de entender que al referirse a los «recuerdos de los apóstoles» Justino no está refiriéndose a escritos de los propios apóstoles sino de algún discípulo de estos. No importa que atribuya el evangelio de Marcos al recuerdo de Pedro, porque lo importante para este autor es darse cuenta de que con un alto grado de probabilidad lo que Marcos anotó en su evangelio era aquello que había aprendido de Pedro, como Justino sabía⁴⁴⁸.

pues sabemos que no se nos han transmitido semejantes escritos», *HE VI* 12.3-5. Traducción tomada de ARGIMIRO VELASCO DELGADO en *Historia Eclesiástica* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001), 317.

⁴⁴⁶ Es un punto de apoyo de más de cien años de antigüedad que avala la hipótesis de la existencia de tradiciones antiguas que, apoyadas en la autoridad de un apóstol, eran recordadas por las comunidades. Tradiciones que procedían de la memoria inicial de los acontecimientos pascales y que después conformarán los escritos evangélicos y que son plurales, no circunscritas a los textos canónicos, y que hablan de unos inicios menos estructurados y más abiertos, incluso con diferentes resultados en distintos lugares.

⁴⁴⁷ «El día que se llama del sol se celebra la reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los *Recuerdos de los Apóstoles* o los escritos de los profetas». 1 *Apol.*, 67.3. Traducción tomada de DANIEL RUIZ BUENO en «Apología I», en *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, 1068.

⁴⁴⁸ No hay que olvidar que la forma de entender la autoría y la autoridad era bien distinta a la importancia que en nuestra época damos a los derechos y la responsabilidad de un autor, y que mostramos un espíritu poco histórico (*very unhistorical spirit*) cuando lo olvidamos. Cf. VICENT HENRY STANTON, «The Gospel of Peter. Its Early History and Character Considered in Relation to the History of the Recognition in the Church of the Canonical Gospel», *JTS* 2 (1900), 5-6.

Stanton profundiza el trabajo de Harnack⁴⁴⁹ que, según él, es el que mejor ha estudiado las semejanzas entre la obra de Justino y el EvPe para darse cuenta de similitudes interesantes. Harnack recoge que según Justino fueron los judíos los que crucificaron a Jesús, a diferencia de la versión de los evangelios canónicos, pero en semejanza con el EvPe. Incluso que fue Herodes y no Pilato el que permitió a José de Arimatea bajar el cuerpo de Jesús de la cruz. También hay coincidencias entre ambos en el episodio de la burla a Jesús protagonizada por los soldados romanos que llevan a Stanton a plantear que la tradición evangélica se mantuvo incluso después de que los evangelios se escribieran; y que, transmitiéndose de forma oral, se podría haber incorporado de manera independiente en los diferentes escritos⁴⁵⁰.

Otra coincidencia interesante para Stanton es el uso de la palabra *λαχμός* («echar a suertes») que es la única diferencia con los sinópticos que Justino comparte con el EvPe. Es interesante recordar que, aunque Lucas emplea la misma expresión, en realidad usa otra palabra (*ἐβαλον κλήρους* en Lc 23,34).

La palabra usada por Justino y el autor petrino procede del Salmo 21 (22), 19 (*ἐβαλον λαχμός*) de la versión ordinaria de la LXX⁴⁵¹. Una palabra que, además, aparece en la *Catequesis* XIII, 26 de Cirilo de Jerusalén (obispo de Jerusalén hacia el 350 d. C.), testimonio interesante puesto que supone que en esta época ya no se debería esperar de un obispo el uso de textos/tradiciones carentes de autoridad, como se podría argumentar en el caso de Justino por lo temprano de su testimonio. Aunque puede que se trate de una palabra usual del griego antiguo, lo que justificaría su uso por parte de estos testigos tempranos que en realidad parafrasean la palabra de la Escritura *κλήρος*.

El tema de la desolación de los discípulos tras la muerte de Jesús, tan enfatizado en el fragmento de Akhmîn, se presenta también en la obra de Justino, aunque de forma más cercana a la línea general de los evangelios

⁴⁴⁹ Ib., 7-18.

⁴⁵⁰ Podemos ver aquí una pincelada que confirma la adecuación de introducir el paradigma sociológico de la memoria colectiva en el estudio de los orígenes, porque ayuda a entender esto que los estudios literarios comenzaban a apuntar.

⁴⁵¹ Hay que señalar que la versión del Nestle-Aland coincide con Lucas y no con esta versión de la LXX que presenta Stanton.

canónicos (1 *Apol.*, 50; *Dial.*, 53 y 106⁴⁵²- Mc 24,27; Mt 26,31; Mc 14,50; Mt 26,56; Lc 24,6-7; Jn 2,22). En el EvPe aparece un motivo particular para esa situación de huida, la posible acusación de malhechores o incendiarios de la que podían ser objeto por parte de los judíos, motivo que solo conocemos por este texto.

Así las cosas, la dependencia de Justino del *Evangelio de Pedro* se torna una línea muy delgada, las coincidencias son escasas y pueden ser explicadas en el contexto del vocabulario propio de los escritores de la época, o de la tradición «legendaria» en la que se formaron. Aun así, no hay que olvidar que las variantes y los añadidos del fragmento petrino respecto a los evangelios canónicos son muchas, y que su conocimiento pudo permitir a Justino un abanico más amplio de narraciones.

La conclusión de Stanton, por tanto, es que, si en algún momento el EvPe fue conocido y honrado en la Iglesia de Roma luego se dejó que se perdiera sin dejar rastro, puesto que no aparece en el *Fragmento Muratoriano*⁴⁵³ y tampoco Ireneo nos da señales de él, incluso parece extraño que Serapion, el obispo de Antioquía, supiera de su existencia al final del siglo II d.C. Y, aunque fue estimado por Justino, parece evidente que no gozó de mucha importancia, fue una de muchas obras pseudoepigráficas que surgieron entre los siglos II y III d. C.

Para esta investigación es interesante la relación de dependencia de estos evangelios basada en el uso de las fuentes orales o escritas desde las que estos fueron redactados, con la excepción de una dependencia más evidente del

⁴⁵² «Ahora bien, después de ser crucificado, hasta sus discípulos todos le abandonaron y negaron;» (1 *Apol.* I, 50.11). «Más también por el profeta Zacarías fue profetizado que Cristo sería herido y que sus discípulos serían dispersos, lo que en efecto se cumplió» (*Dial.* 53, 6). «...Y se arrepintieron (sus hermanos, los apóstoles) de haberle abandonado cuando fue crucificado...». (*Dial.* 106,1). Citas tomadas de DANIEL RUIZ BUENO, *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, 1107-1259.

⁴⁵³ El *Fragmento Muratoriano* forma parte de un códice manuscrito de 76 hojas de pergamino, escrito en latín. El propio documento nos da una pista para fechar el original. Habla de *El Pastor*, un libro ajeno a la Biblia, y dice que «es un escrito muy reciente y de nuestro tiempo, hecho en Roma por Hermas». Dado que los especialistas creen que la redacción definitiva de *El Pastor* tuvo lugar entre los años 140 y 155, es comprensible que se ofrezcan los años que van del 170 al 200 como fecha probable para el *Fragmento Muratoriano* original, de cuyo texto griego derivaría el latino actual. Cf. Voz «Canon de Muratori» en *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, ed. por MIGUEL GALLART (Barcelona: Herder, 1993), 1063.

evangelio de Marcos en su versión más corta. De tal modo que podría admitirse que las fuentes de los evangelios (documentos o tradiciones) circularon independientemente, incluso cuando los evangelios ya estaban escritos.

Estaríamos hablando de una dependencia directa o indirecta, además de la supervivencia de determinadas tradiciones no incorporadas a los evangelios canónicos. Así, el EvPe nos ayuda a entender que tradiciones, como la exoneración del gobernador romano de la muerte de Jesús o la culpabilización de los judíos, circularon en distintos ámbitos cristianos, aunque no entraran a formar parte de los relatos canónicos.

Es muy interesante también destacar la sugerencia de Stanton de que fueron necesarias unas condiciones históricas y comunitarias para que este tipo de obra se escribiera, una de ellas que se desarrolló en un momento en que la Iglesia no tenía una férrea organización y en el que la autoridad de los cuatro evangelios canónicos estaba poco definida y, por tanto, no estaban equitativamente extendidos.

Así, el autor del EvPe, a pesar de conocer los cuatro evangelios, se rindió al deseo de escribir su propia vida de Cristo, y se sintió autorizado porque conocía las tradiciones evangélicas, probablemente de forma oral y otros elementos tradicionales. Se sintió muy libre de incorporar a su historia, sin probablemente distinguir entre las fuentes, dice Stanton, tradiciones que escuchadas y aprendidas que podían estar en conexión con Simón Pedro. El resultado fue un texto de menor calidad que el de los textos canónicos.

b) La relación del EvPe con el Cuarto Evangelio

Cuthbert H. Turner investigó la independencia del testimonio de resurrección de este evangelio⁴⁵⁴. Después del estudio de numerosos paralelos, llega a la conclusión de que es mucho más probable que el EvPe fuera conocido con los evangelios canónicos a que este evangelio hiciera uso de ellos.

Estableció la dependencia de EvPe con Marcos, aunque señala que en el juicio y en la muerte la relación de dependencia es más estrecha con Mateo. Respecto al Cuarto Evangelio presenta algunas coincidencias no muy

⁴⁵⁴ Cf. CUTHBERT HAMILTON TURNER, «The Gospel of Peter», *JTS* 14 (1913), 161-195.

numerosas, pero sí significativas por ser este evangelio la única fuente de estas dentro de la tradición canónica.

En el EvPe Jesús «es sentado en el tribunal de los juicios» (καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ Καθέδραν κρίσεως λέγοντες) para recibir la mofa de los soldados que le piden que juzgue (EvPe 3.7). Esta expresión que puede sorprendernos se entiende mejor por esta expresión de Jn 19,13 (καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος), donde Pilato se sienta tras conducir afuera a Jesús. La conexión es el uso del mismo verbo griego (ἐκάθισεν) que según tenga un uso transitivo o intransitivo puede significar «sentar a» o «sentarse».

En una de las burlas EvPe usa el verbo «pinchar» (ἐνυσοῦν) (EvPe 3,9), un uso que solo encontramos en Juan en el contexto de «pinchar» (ἐνυζειν) traducido por atravesar el costado en Jn 19,34. Al describir el azote de Jesús por parte de los soldados de nuevo coincide con el cuarto evangelio (Jn 19,1: ἐμαστίζωσεν) en el uso del mismo verbo (EvPe 3.9: ἐμαστίζον).

También solo EvPe y Juan hablan de que fue crucificado «entre» (Ev Pe 4.10 y Jn 19,18) dos malhechores. Los otros tres evangelios canónicos han olvidado que a estos se les quebraron las piernas, dato que solo recogen el fragmento petrino (EvPe 4.14) y Jn 19,32. Además, solo estas dos narraciones dicen que Jesús fue clavado en la cruz.

El EvPe también habla del jardín de José, tradición exclusiva del Cuarto Evangelio en el contexto canónico, y comparte con Juan la animadversión por los judíos que explica por qué los discípulos se ocultan y María Magdalena no puede llevar a cabo la unción del cuerpo de Jesús, elementos típicamente joánicos en el Nuevo Testamento.

Además, dos frases de EvPe: «hasta el Sabbat» y «el día de los ázimos», que parecen estar ligadas con la pena de los discípulos una semana después de la resurrección y la alusión a este día es también coincidente con el Cuarto Evangelio, el único evangelio que lo recoge. Bien es verdad que la cronología del fragmento de Akmîm es tan confusa que es difícil construir un argumento sobre ella⁴⁵⁵.

⁴⁵⁵ Ib., 170-171.

Nuestra atención también debe recaer en la coincidencia de Justino y el Cuarto Evangelio al hablar de clavos en el momento de la crucifixión, donde el fragmento textual de Akhmîm 6, 21 habla de «desclavar (sacar los clavos) de las manos del Señor» (τότε ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους), Justino, en el *Diálogo con el judío Trifón*, dice que el cuerpo de Jesús fue «desclavado» (ἀφηλωθείς) de la cruz para ser depositado en el sepulcro (*Dial.*, 108). Además, en los evangelios canónicos, solo el Cuarto Evangelio habla de la «herida de los clavos» (τὸν τύπον τῶν ἥλων) en las manos de Jesús (Jn 20,25).

Lo interesante al leer el fragmento de Justino es que está hablando de las marcas de la crucifixión, como muestra del supuesto engaño de los judíos sobre la resurrección de Jesús de forma distinta a como lo hace Mateo, que habla de la duda de los judíos sobre la suposición de que los discípulos iban a robar el cuerpo de noche (Mt 27,64). De nuevo, se ve aquí la posibilidad de que Justino haya seguido al EvPe y no la tradición canónica, que tiene como único representante de esta sospecha a Mateo (27,62-66). Y la posibilidad de la existencia de un espacio temporal de coexistencia de las tradiciones orales y escritas que permitiera el entretrejo de narraciones para generar otras nuevas⁴⁵⁶.

Según Turner, el Cuarto Evangelio es la fuente usada para rematar el EvPe. Así, concluye, como lo hizo Stanton, que el *Evangelio de Pedro* no es competidor de los evangelios canónicos, y no representa un testimonio independiente de la resurrección.

Unos años después, en 1926, Gardner-Smith publicó un artículo en el que revisaba los pasajes que indicaban un conocimiento de los evangelios canónicos para preguntarse si la explicación ampliamente aceptada de la dependencia era la más probable que se podía dar⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ De nuevo el concepto de memoria colectiva como proceso de la memoria de los orígenes cristianos que hemos ido desarrollando a lo largo de este trabajo se revela como esclarecedor de las cuestiones que planteó el estudio literario de los textos. Para que esto sea posible era necesario un lugar geográfico lo suficientemente poblado y abierto a la diversidad que permitiera la coexistencia de las comunidades de los orígenes en su pluralidad. Todo apunta a que ese lugar bien podría ser Antioquía de Siria en un espacio temporal entre finales del siglo I y principios/mediados del siglo II d.C.

⁴⁵⁷ Cf. PERCIVAL GARDNER-SMITH, «The Gospel of Peter», *JTS* 27 (1927), 255-271 y 401-407.

Inicia su estudio tomando los textos que A. Robinson propone para justificar el conocimiento del Cuarto Evangelio por parte del texto petrino y según va recorriendo las coincidencias va comprobando que son muy escasas realmente las posibilidades de apoyar una dependencia literaria entre ambos textos. De hecho para Gardner-Smith las coincidencias se reducen a la referencia al jardín, al verbo agacharse (παρέκλυψαι EvPe, παρέκλυψας Jn), que ambos usan al hablar de María de Magdala (EvPe) o de Pedro y al otro discípulo (Jn) cuando quieren ver el interior de la tumba, y al conocimiento de una tradición que relaciona Simón Pedro y algunos discípulos con un incidente en el lago.

De esta última, nuestro autor evidencia que los nombres de los discípulos no coinciden, mientras EvPe nombra a Andrés y Leví, el Cuarto Evangelio señala a Tomás el Dídimo, a Natanael y los hermanos Zebedeos, lo que le lleva a proponer un conocimiento de la misma tradición sin saber el grado de similitud literaria que comparten ambas versiones⁴⁵⁸.

Concluye, pues, que efectivamente hay puntos de encuentro entre EvPe y Juan, pero también de divergencias e inconsistencias entre ambos relatos. Por lo que no se puede hablar de una dependencia literaria, mucho más si tenemos en cuenta que según parece por el relato el autor petrino nunca conoció la tradición literaria de las apariciones en Jerusalén, por lo que no habría leído a Juan que las incorpora en su primer estadio de redacción.

c) La relación del EvPe con los evangelios sinópticos

Gardner-Smith en su estudio de la dependencia del EvPe de los evangelios de Mateo y de Lucas toma como punto de partida el trabajo de Swete, quien a su vez establece tres textos como evidencia de la dependencia para cada uno de los evangelios canónicos.

Para el caso de Mateo toma el texto en el que Pilato se lava las manos (Mt 27,24) y comprueba que el EvPe mantiene una referencia en la que diferencia a Pilato de Herodes y los judíos, ellos no querían lavarse y él «se

⁴⁵⁸ Según los datos aportados por este trabajo en su primer capítulo podríamos aventurar que la versión del Cuarto Evangelio es anterior al EvPe. Esto si suponemos que el fragmento que conservamos es la única versión posible de este evangelio apócrifo, lo cual es bastante difícil de mantener teniendo en cuenta que el fragmento de Akhmîm es una copia del siglo VIII, de un evangelio que circuló en el s. II d.C. según referencias conservadas en otros autores, como ya hemos visto.

levantó» (ἀνέστη) (EvPe 1.1), no dice a dónde se va, parece que la intención es destacar la culpabilidad de Herodes y los jueces, judíos en general, sobre la sentencia de Jesús⁴⁵⁹. Pero esta referencia al «lavarse las manos» no prueba que el EvPe conociera a Mateo, puesto que no recuerda la escena completa, no incluye su declaración de inocencia y tampoco hace explícita su acción de lavarse.

Un caso similar es el del recuerdo del terremoto, ambos (EvPe y Mt) recuerdan que se produjo, pero en un caso como consecuencia de que el cuerpo de Jesús tocó la tierra (EvPe 6.21) y en el caso de Mateo en el momento de la muerte en la cruz de Jesús (Mt 27,50). Se trata, seguramente de una tradición de la que ambos autores tienen noticia vagamente, porque desconocen los detalles, y que ambos rellenaron de la manera más convincente posible de acuerdo con la totalidad del relato. Así, no es necesario argumentar una narración «desordenada» para el EvPe, sino simplemente considerar la posibilidad que actuó como los demás autores a la hora de recoger las tradiciones recibidas.

Y en cuanto al relato de la guardia de la tumba (EvPe 8.31-33; Mt 27,64), que comparten ambos textos y es donde más coincidencias podemos encontrar, no es imposible argumentar que se trate de dos versiones de una misma tradición, lo cual no implicaría conocimiento, según este autor.

Respecto de Lucas, es verdad, que el único que habla de Herodes en el juicio de Jesús es Lucas, como lo hace el texto petrino, pero es indudable la gran diferencia que muestran ambas versiones, lo que le lleva a pensar que el autor petrino no conoció la versión lucana de la historia. De hecho, el EvPe elabora una versión diferente de lo recibido que no tuvo por qué proceder del tercer evangelio y que la coincidencia podría estar en la fuente original.

Sobre la historia de los dos malhechores crucificados con Jesús (Lc 23,39; EvPe 4.13) las discrepancias en los detalles, interlocutores, diálogos, etc.,

⁴⁵⁹ Es interesante destacar la coincidencia en la memoria de esta escena que podemos leer en el *Comentario a Mateo* de Orígenes (*Comm. Matt.* 124): «ellos no solo no quisieron lavarse de la sangre de Cristo, sino que la cargaron sobre sí mismos». PABLO M. EDO, *El Evangelio de Pedro*, 111 (cita).

vuelven a sembrar la duda para admitir una dependencia literaria entre ambos textos.

Por último, la historia del arrepentimiento de los judíos (EvPe 7.25; Lc 23,47) muestra que ambos conocían esta tradición de que parte de los judíos se lamentó por lo ocurrido, pero puesto que no hay coincidencias en palabras ni expresiones ni motivos es mucho aventurar un conocimiento del evangelio mateano por parte del autor apócrifo.

En cuanto a su relación con Marcos, Gardner-Smith toma el trabajo de Turner que afirma la dependencia indudable, y de Harnack, que también habla de un conocimiento de Marcos por parte del autor petrino. Así, va recorriendo los textos. Respecto a las burlas que sufrió Jesús (EvPe 3.6-9; Mc 14,65 y Mc 15,16-20) refiere una gran diferencia en los detalles que le llevan a proponer que la versión de EvPe es un recuerdo independiente de la misma tradición. Sobre el «silencio» de Jesús, nuestro autor conjetura que, comparando con los relatos canónicos, este silencio de Jesús (EvPe 4.10; Mc 14,61) que se pretende interpretar como un retazo de docetismo, en realidad parece una evolución de una tradición que queda patente en los textos canónicos, como «protesta» de la inocencia del ajusticiado.

En relación a la inscripción colocada en la cruz, dice Gardner-Smith que es importante darse cuenta de la diferencia más que de lo común, porque EvPe dice «de Israel» (EvPe 4.11) cuando todos los demás dicen «de los judíos». Es difícil imaginar una modificación así de una fuente autorizada, dice nuestro autor.

Y así, va recorriendo todos los textos para concluir que se puede desechar la posibilidad de la dependencia, que en la comparativa el evangelio apócrifo gana importancia, porque muestra la posibilidad de que realizara un trabajo similar al de los autores canónicos, al incorporar las fuentes de que disponía. Y que solo una subestimación del texto o la sobreestimación de los relatos canónicos puede justificar la argumentación de la dependencia.

1.2.1. El estudio de la dependencia del EvPe

Es evidente que los manuscritos, entre ellos el manuscrito de Akhîm, han ido aumentando la lista de textos de las primeras comunidades más allá de los

llamados canónicos⁴⁶⁰. Esto provocó que la comunidad académica comenzara a entender que el paradigma canónico/verdadero vs. apócrifo/espurio o falso no estaba respondiendo a la realidad histórica reflejada por los hallazgos arqueológicos. En la segunda mitad del siglo XX, comenzaron a surgir publicaciones que iban perfilando una concepción diferente de los orígenes de los evangelios, su transmisión y el espacio que compartían con otros textos.

a) Un cambio de paradigma en los estudios de los orígenes

En 1980, Helmut Koester recogió en su artículo, *Apocryphal and Canonical Gospels*, la necesidad de revisar el estudio de los textos de los orígenes. Para ello puso sobre la mesa la pluralidad de fuentes de la colección de manuscritos y papiros y la diversidad de los textos que contienen, así como el uso o conocimiento de estos por parte de textos y autores de autoridad reconocida en los primeros siglos. La importancia de su aportación a nuestro juicio está en que pone en cuestión afirmaciones de dependencia literaria, por un lado, y de uso mayoritario de los evangelios canónicos que, desde siempre, según él, habían condicionado el juicio de la relevancia o uso de los textos apócrifos.

Koester constata que al menos una docena de evangelios no canónicos eran conocidos en las comunidades del siglo II, y que ambos tipos evangelios, canónicos y no canónicos, fueron usados y referenciados muy pronto por los mismos escritores de los orígenes. Incluso se refiere a los evangelios canónicos como reflejo de esta pluralidad de escritos, que entran a través de ellos en la clasificación de «evangelios», puesto que se pueden identificar varias fuentes literarias dentro de los mismos⁴⁶¹.

⁴⁶⁰ BRUCE M. METZGER, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, And Restoration* (Oxford: Clarendon Press, 1964); KURT ALAND, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments I* (Berlin: De Gruyter, 1963); Id., «Neue neutestamentliche Papyri» *NTS* 3 (1956-57) 261-286. Id., «Neue neutestamentliche Papyri» en *NTS* 9 (1962-63), 303-316; Id., «Neue neutestamentliche Papyri» *NTS* 10 (1963-64), 62-79; Id., «Neue neutestamentliche Papyri» *NTS* 11 (1964-1965), 1-21; Id., «Neue neutestamentliche Papyri» en *NTS* 12 (1965-66), 193-210; Id., «Neue neutestamentliche Papyri» *NTS* 20 (1973-74), 357-381; NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart²⁷: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001. Datos bibliográficos tomados de HELMUT KOESTER, «Apocryphal and Canonical Gospels», 107.

⁴⁶¹ Koester se refiere aquí a la fuente sinóptica de los «dichos de Jesús», la colección de dichos de Jesús de corte escatológico usada por Mateo y Lucas, al «Libro de los signos» (*Semeia Source*) del Cuarto Evangelio y a la Narración de la Pasión utilizada por Marcos y Juan para construir su respectivo relato de los últimos días de la vida de Jesús. Cf. HELMUT KOESTER, «Apocryphal and Canonical Gospels», 107-112.

A pesar de los problemas de datación de muchas de las fuentes, las listas de manuscritos descubiertos hasta ese momento ponen en cuestión la distinción entre texto canónico y texto apócrifo y, por tanto, la supuesta dependencia de los segundos frente a los primeros. Y pasa a demostrar con varios ejemplos, cómo se puede establecer que al menos cuatro de los llamados evangelios apócrifos pertenecieron a un estadio muy temprano del desarrollo de la literatura evangélica.

Tales textos son el *Evangelio de Tomás* en relación con la *Synoptic Sayings Source*, el *Evangelio desconocido* del Papiro Egerton 2 respecto al Cuarto Evangelio, el *Diálogo del Salvador* del códice 3 de la Biblioteca de Nag Hammadi y el Cuarto Evangelio y, el EvPe y el RP en base al cual se compusieron los evangelios canónicos. Estos cuatro textos pertenecieron a un estadio muy temprano en el desarrollo de la literatura evangélica, un estadio que es comparable al de las fuentes que utilizaron los autores de los textos canónicos para la elaboración de estos.

El artículo de Helmut Koester nos hace caer en la cuenta de cómo los estudios realizados hasta ese momento daban por supuesta la prioridad de los textos canónicos sobre los demás, desvirtuando así el estudio de los orígenes cristianos. Ya que al partir de esa premisa era habitual situar de forma anacrónica a los evangelios canónicos en un espacio de generalidad de uso e influencia que probablemente es ajeno a la realidad histórica, como nos demuestran las evidencias de los manuscritos y papiros procedentes del siglo II.

Si la canonicidad se hubiera dado tan pronto, sería viable suponer que los testimonios arqueológicos la apoyarían, y no es así. El que este académico fuera capaz de romper la tendencia secesionista entre literatura canónica y no canónica ha permitido establecer hipótesis de trabajo más coherentes con los datos arqueológicos y más contextualizadas. Este es el escenario en el que tradiciones como las de María Magdalena encuentran carta de ciudadanía en la historia de la literatura cristiana⁴⁶².

⁴⁶² Ib., 104-130.

b) El EvPe como estadio temprano de la tradición neotestamentaria

A mediados de los años ochenta del siglo XX se reavivó el interés por el código de Akhmîm, en gran medida por la publicación de *The Cross that Spoke*⁴⁶³ de John D. Crossan, que ya había planteado la teoría de que el EvPe representaba un estadio más temprano de la Pasión y Resurrección que el contenido en los evangelios canónicos de su libro *Four Other Gospels*⁴⁶⁴.

Su hipótesis era que el EvPe contiene una narración muy temprana, que llama *The Cross Gospel*, una fuente anterior a los relatos canónicos de la Pasión. Esta teoría tuvo mucho éxito, se convirtió en heraldo de ideas que todavía son seguidas y divulgadas por muchos autores y, de hecho, gran parte del trabajo posterior sobre este evangelio apócrifo sigue siendo respuesta a la teoría de Crossan.

Después, la línea de investigación continuó en el debate concerniente a la relación entre los evangelios canónicos y este evangelio. La primera respuesta a Crossan vino de la mano de R. E. Brown en 1987⁴⁶⁵, que mostró su rechazo a la idea de Crossan de que los evangelios canónicos dependieran del EvPe.

Según Brown no se dan paralelismos lo suficientemente próximos y extensos como para hablar de una dependencia literaria entre ambas obras. Sobre este presupuesto es importante saber que Brown reclama un alto nivel de correspondencia entre dos textos para establecer una dependencia literaria y que el concepto de la dependencia literaria es una cuestión no consensuada y que cada autor establece desde parámetros propios, lo que aviva la discusión y no permite conclusiones consensuadas.

Aun así, Brown no excluye que esa dependencia se pueda dar entre los evangelios canónicos y el EvPe en otros niveles de formación de la tradición, como la oralidad. De tal modo que considera probable la posibilidad de esta dependencia oral, en el marco de la oralidad secundaria, es decir, cuando se leían los evangelios en la asamblea y era posible la confusión de detalles.

⁴⁶³ Cf. JOHN DOMINIC, CROSSAN, *The Cross that Spoke. The Origins of the Passion Narrative* (Eugene: Harper & Row, 1988).

⁴⁶⁴ Cf. Id., *Four Other Gospels: Shadows on the Contour of Canon* (Eugene: Wipf and Stock, 2008).

⁴⁶⁵ Cf. RAYMOND E. BROWN, «The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority», *NTS* 33 (1987), 321-343.

Es difícil establecer la diferencia entre este marco de oralidad y la situación de un escriba que, leyendo un evangelio, luego escriba de su memoria el otro texto. La escasez de conocimiento con relación a los mecanismos de composición afecta a las categorías que pueden ser usadas para describir la formación de los documentos. Por este motivo ha sido una hipótesis con escaso seguimiento.

Aun así, esta hipótesis de Brown ha sido el punto de partida del trabajo de Martha Stillman⁴⁶⁶. En el primer trabajo, apoyado en el de Brown, esta autora propone que la composición de este evangelio se produjo desde el conocimiento de los evangelios canónicos, pero sin acceso a ellos en el momento de la composición, de tal manera que escribió de memoria y de tradiciones derivadas de la cultura oral. El segundo trabajo, también apoyado en la hipótesis de Brown, da un paso más en la dependencia del EvPe de la tradición oral estableciendo una relación exclusivamente oral con los evangelios canónicos y buscando el uso de sinónimos en sonido o significado a palabras paralelas en los evangelios canónicos que proceden de raíces griegas distintas⁴⁶⁷.

Como plantea Paul Allan Mirecki⁴⁶⁸, la línea argumentativa de Helmut Koester⁴⁶⁹, primero, y Dominic Crossan, después, sitúan a este EvPe en una tradición independiente de la tradición canónica en lo referente al Relato de pasión. Según Koester, es un texto más antiguo que los textos canónicos. Según Crossan sería una fuente previa al RP conocido por los evangelistas canónicos, similar a la fuente Q para Lucas y Mateo.

c) Sobre el docetismo del EvPe

Otra área de trabajo sobre este evangelio ha sido el análisis de la cristología del texto. Como resultado del trabajo de Peter Heac se considera que la denominación de doceta aplicada a este evangelio procede más de los comentarios de Serapión recogidos por Eusebio de Cesárea (*HE* 6.12.2-6) que de los contenidos del fragmento de texto que se conserva.

⁴⁶⁶ Cf. MARTHA K. STILLMAN, «The Gospel of Peter. A Case for Oral-Only Dependency?», *ETL* 73 (1997), 114-120.

⁴⁶⁷ Cf. RAYMOND E. BROWN, *La muerte del Mesías*, 1564-1569.

⁴⁶⁸ Cf. PAUL ALLAN MIRECKI, voz «Gospel of Peter», en *The Anchor Bible Dictionary*, ed. por D. N. FREEDMAN (New York: Yale University Press, 1992), 278-281.

⁴⁶⁹ Cf. HELMUT KOESTER, «Apocryphal and Canonical Gospels», 105-130.

Además, se han encontrado relaciones entre la cristología de este evangelio y las tendencias apocalípticas cuyos orígenes más próximos se deben buscar en el misticismo judío⁴⁷⁰. Del amplio abanico de categorías que se han usado para estudiar este aspecto ha puesto sobre la mesa el polimorfismo cristológico presente en varios textos cristianos antiguos⁴⁷¹.

Estos datos vienen a apoyar un pluralismo no solo en tradiciones sino en profundizaciones teológicas que nos muestra otro escenario de los orígenes cristianos alejado de la uniformidad y la ortodoxia, para mostrar un conjunto de comunidades creyentes en Jesús el Cristo que fueron profundizando y desarrollando su fe desde su contexto social, histórico y religioso. Y, en ese abanico amplio de posibilidades, unas tradiciones florecieron y se consolidaron como las más acertadas y otras no tanto.

1.2.3. Conclusiones

De este recorrido por la historia del estudio de EvPe podemos concluir que se trata de un texto próximo a la tradición petrina que tuvo su sede en Antioquía de Siria. Una ciudad que por su situación geográfica y su tamaño bien pudo ser el espacio en el que las distintas comunidades de los orígenes se asentaran en un periodo comprendido entre finales del siglo I y principios del siglo II d.C.

El abandono de la primacía de lo canónico sobre lo apócrifo ha permitido entender los orígenes cristianos como un proceso plural de comunidades que en su desarrollo fueron celebrando y configurando la memoria de Jesús de Nazaret según sus circunstancias. Una pluralidad que se refleja en los textos que se fueron fijando, pero que entraña también un conjunto de tradiciones comunes que circulaban en este dinamismo de memoria e identidad del que venimos hablando en este trabajo.

Hemos podido constatar que el EvPe comparte tradiciones con los evangelios canónicos, que pudo formar parte de la memoria apostólica citada por Justino y que puede ser considerado un estadio anterior a la puesta por escrito de los evangelios canónicos. Todas estas conjeturas nos permiten suponer un elenco de tradiciones antiguas que circularon entre las comunidades

⁴⁷⁰ Cf. PETER M. HEAD, «On the Christology of the Gospel of Peter», *VC* 46 / 3 (1992), 209-224.

⁴⁷¹ Cf. PAUL FOSTER, «Polymorphic Christology its Origins and Development in Early Christianity», *JTS* 58 (2007), 66-99.

y entre esas tradiciones podemos considerar la memoria del apostolado de María Magdalena.

Estudiaremos ahora en el siguiente apartado las tradiciones de las mujeres que podemos reconocer en el texto petrino que sigue situando a nuestras protagonistas en el escenario de la tumba de Jesús con María Magdalena como protagonista. Este análisis nos sirve para identificar el testimonio de una tradición que habla de esta mujer y de la singularidad de su participación en los misterios de la revelación.

1.2. La tradición de las mujeres en el EvPe

Como ya sabemos el EvPe contiene el RP de Jesús, en lo que parece formó parte de un evangelio que aquí se conserva incompleto y que circuló en algunos ambientes cristianos en el siglo II d.C. bajo la epigrafía de Pedro. Sin volver a explicar los detalles de la datación, nos parece importante señalar que se trata de un texto muy temprano, que parece pudo tener acceso a las fuentes orales, como los demás evangelios y que era conocido en los primeros siglos.

Para nuestra investigación su importancia se establece en el modo en el que presenta la figura de María Magdalena en el relato de la visita a la tumba que analizaremos a continuación.

1.2.1. La «discípula del Señor» visita la tumba

El fragmento de Akhmîm contiene un relato de pasión que se inicia en medio del juicio (1,1-2) y concluye con Pedro, Andrés y Leví echando las redes (14,58-60). Con diferencias y similitudes con la tradición canónica el EvPe es un testimonio de circulación de tradiciones, probablemente orales, sobre los acontecimientos de la muerte y resurrección de Jesús entre las comunidades de los orígenes.

Este EvPe sitúa la visita a la tumba de María Magdalena después de relato detallado de la resurrección y atribuyendo a los ancianos y soldados que custodiaban la tumba el primer testimonio de la resurrección⁴⁷². Esta narración peculiar de la resurrección no encuentra paralelos en los textos canónicos al

⁴⁷² Ev Pe 10.38: Ἰδόντες οὖν οἱ στρατιῶται ἐκεῖνοι ἐξύπνισαν τὸν κετυρίωνα καὶ τοὺς πρεσβυτέρους παρήσας γὰρ καὶ αὐτοὶ φυλάσσουντες. («*Al verlo, pues, aquellos soldados despertaron al centurión y a los ancianos, pues también estaban allí haciendo guardia*»). Traducción tomada de PABLO M. EDO, *El Evangelio de Pedro*, 133.

establecer como testigos del acontecimiento a quienes habían dado muerte a Jesús según el propio texto.

Aunque se podría pensar en una ampliación de la custodia de la tumba del texto de Mateo (Mt 27,62-66) por parte de los soldados romanos a petición de los judíos. Henderson, sin embargo, defiende la apología como razón de estas dos novedades del EvPe, la narración detallada del acontecimiento y la presencia del centurión, los soldados y los presbíteros en la madrugada de la resurrección. Los motivos que aporta son la incapacidad de sus contemporáneos para entender la resurrección corporal tal y como era predicada, y el hecho de que el testimonio exclusivo de los seguidores de Jesús no era capaz de persuadir a los escépticos.

En lo que se refiere a la tradición joánica de María Magdalena nos interesa poner la atención en la tradición de la visita a la tumba por parte de las mujeres del grupo de Jesús. El EvPe narra un acontecimiento que indica semejanzas con el relato joánico y que apoya algunas de las consideraciones que hemos planteado en el análisis de la tradición canónica en la sección anterior.

El relato de la visita a la tumba por parte de María Magdalena y otras mujeres es un relato breve en el que podemos encontrar numerosas similitudes con los relatos paralelos en la tradición canónica y que tiene como protagonista a María Magdalena que, presentada como «discípula del Señor», toma la iniciativa de visitar la tumba de su Señor acompañada de sus amigas.

Es interesante darse cuenta tanto de las semejanzas con la tradición de la tumba vacía de los textos canónicos, como detenerse en los paralelos específicos con unos y otros a fin de poder apoyar la existencia de la tradición de mujeres en referencia a este episodio a la que ya hemos apuntado. Para ello vamos a ir recorriendo el texto apócrifo y analizando los elementos asonantes y disonantes con los textos canónicos que ya hemos analizado en el primer capítulo, especialmente con el Cuarto Evangelio.

a) Un prólogo peculiar para el relato de la tumba

Este *Evangelio de Pedro* (EvPe) sitúa la visita a la tumba de María Magdalena después de relato detallado de la resurrección y atribuyendo a los ancianos y soldados que custodiaban la tumba la primera visión del Resucitado (EvPe

10,38). Esta narración peculiar de la resurrección sin paralelos en los textos canónicos presenta como primeros testigos del acontecimiento a quienes habían dado muerte a Jesús según el propio texto.

El detallado episodio de la resurrección del EvPe curiosamente guarda relación con un texto del cristianismo primero, *El martirio y la ascensión de Isaías*. Un texto pseudoepigráfico del siglo I que después de recorrer la vida de Jesús afirma que su muerte y resurrección fue revelada en la visión de Isaías y que según Léon Vaganay presenta un vocabulario en común con el EvPe⁴⁷³.

Otro paralelo curioso nos lo da el *Codex Bobbiensis* (it^k)⁴⁷⁴, un manuscrito latino datado entre los siglos IV y V⁴⁷⁵, único testigo del final «corto» de Mc, que en el versículo 4 del capítulo 16 de Marcos introduce un episodio similar al que narra este evangelio apócrifo: «Pero de repente en la tercera hora del día hubo oscuridad sobre todo el globo terrestre, y ángeles descendieron de los cielos y como el Señor fue resucitado en la gloria de la vida de Dios, al mismo tiempo ellos ascendieron con él e inmediatamente hubo luz»⁴⁷⁶.

Según Henderson muchos estudiosos, entre ellos Kurt y Barbara Aland, están de acuerdo en que esta inclusión en el texto marcano preserva una tradición muy antigua procedente del siglo II y que guarda gran parecido con la narración de la resurrección del EvPe⁴⁷⁷.

La resurrección narrada con detalle en el EvPe está relacionada con la duda de los judíos respecto a la custodia de la tumba de Jesús narrada en Mateo y tiene un motivo fundamentalmente apologético puesto que sería la forma de

⁴⁷³ Cf. LÉON VAGANAY, *L'Évangile de Pierre* (Paris: Librairie Lecoffre /J. Gabalda et Fils, 1930²), 184.

⁴⁷⁴ El *Codex Bobbiensis* (it^k), que es el testigo más importante del África latina, contiene de forma fragmentaria la mitad de Mt y Mc. Fue copiado en África alrededor del siglo IV y llevado al monasterio de Bobbio en el norte de Italia, donde se conservó durante siglos hasta que fue depositado en la Biblioteca Nacional de Turín, donde se encuentra en la actualidad. Su forma textual coincide con las citas de Cipriano de Cartago (año 250 aprox.), esto y las marcas paleográficas que contiene muestran que fue copiado de un papiro del siglo II. Cf. BRUCE M. METZGER, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford: Clarendon Press 1964), 73.

⁴⁷⁵ Se ha corroborado el dato de la datación de it^k, el antiguo códice Bobbiensis, en KURT ALAND & BARBARA ALAND, *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989²), 186-189.

⁴⁷⁶ Traducción propia del fragmento reproducido en TIMOTHY P. HENDERSON, *The Gospel of Peter and Early Christian Apologetics. Rewriting the Story of Jesus' Death, Burial and Resurrection* (Tübingen: Mohr Siebeck 2011), 177.

⁴⁷⁷ *Ib.*, 176-177.

colocar como testigos de la resurrección a los «enemigos» de Jesús y dar así credibilidad a la noticia de su resurrección. También estaría, según este autor, en relación con la duda de los discípulos varones que recogen el evangelio de Lucas, Mateo, Juan y la *Epistula apostolorum*⁴⁷⁸.

Aunque se podría pensar en una ampliación de la custodia de la tumba del texto de Mateo (Mt 27,62-66) por parte de los soldados romanos a petición de los judíos en el EvPe. Sin embargo, estas dos novedades: la narración detallada del acontecimiento y la presencia del centurión, los soldados y los presbíteros en la madrugada de la resurrección, indican un motivo apologético más que una ampliación de una tradición conocida⁴⁷⁹. Los motivos que aporta son la incapacidad de sus contemporáneos para entender la resurrección corporal tal y como era predicada, y el hecho de que el testimonio exclusivo de los seguidores de Jesús no era capaz de persuadir a los escépticos.

El principio del relato de la visita a la tumba está marcado, como en los textos canónicos, por una referencia temporal, en aquellos el «pasado el sábado»⁴⁸⁰ (Mc 16,2; Mt 28,1; Jn 20,1; Lc 24,1), en EvPe «al despuntar⁴⁸¹ el día del Señor»⁴⁸² (Ev Pe 12.50: ὄρθρου δὲ τῆ κυριακῆ).

Una referencia temporal que siendo la misma es claramente distinta. Los estudiosos son unánimes al señalar que tenemos aquí en este evangelio apócrifo la evidencia de una actividad litúrgica cristiana muy temprana, puesto que ya reconoce el primer día de la semana (pasado el sábado) como «día del Señor» (*dies dominica*), un término técnico cristiano⁴⁸³ y la evidencia de que este evangelio fue escrito después de los textos canónicos.

⁴⁷⁸ Ib., 179.

⁴⁷⁹ Ib., 119-121.

⁴⁸⁰ Mc 16,2: τῆ μιᾶ τῶν σαββάτων; Lc 24,1: Τῆ δὲ μιᾶ τῶν σαββάτων ; Jn 20,1: Τῆ δὲ μιᾶ τῶν σαββάτων; Mt 28,1: Ὁψὲ δὲ σαββάτων Aquí puede observarse la similitud en la idea temporal que expresan los relatos canónicos y las semejanzas entre ellos, siendo especialmente significativa la idéntica estructura lingüística de Lucas y Juan.

⁴⁸¹ El término (ὄρθρου) tiene su paralelo en la narración lucana de la visita de las mujeres a la tumba, (Lc 24,1: Τῆ δὲ μιᾶ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως ἐπὶ τὸ μνημα ἦλθον). Este término parece ser distintivo de Lucas. Lo encontramos en Lc 24,22, en Hch 5,21. Y solo aparece fuera de la obra lucana en la narración de la mujer adúltera que terminó formando parte del Cuarto Evangelio (Jn 8,2) un pasaje que tiene muchas conexiones con Lucas incluso aparece después de Lc 21,38 en un manuscrito minúsculo (f¹³).

⁴⁸² Ev Pe 12.50: ὄρθρου δε τῆ κυριακῆ («Al despuntar el día del Señor»). Traducción de RAYMOND E. BROWN, *La muerte del Mesías*, 1563.

⁴⁸³ PAUL FOSTER, *The Gospel of Peter*, 460.

La presencia de las mujeres en el relato se inicia después de que Pilato fuera informado y obligara a guardar secreto de lo ocurrido, con la presentación de María Magdalena como discípula de Jesús (12.50: ὄρθρου δὲ τῆ κυριακῆ Μαριὰμ ἢ Μαγδαλινὴ μαθήτρια τοῦ κυρίου).

Ὁρθρου δὲ τῆ κυριακῆ Μαριὰμ ἢ Μαγδαλινὴ μαθήτρια τοῦ κυρίου, φοβουμένη διὰ τοὺς Ἰουδαίους ἐπειδὴ ἐφλέγοντο ὑπὸ τῆς ὀργῆς, οὐκ ἐποίησεν ἐπὶ τῷ μνήματι τοῦ κυρίου ἃ εἰωθεσαν ποιεῖν αἱ γυναῖκες ἐπὶ τοῖς ἀποθνήσκουσι καὶ τοῖς ἀγαπωμένοις αὐταῖς⁴⁸⁴.

Es interesante señalar la variación en el nombre de esta discípula con respecto a las versiones canónicas de este relato. El EvPe escribe Μαδαλινή, en lugar de Μαδαλινή, utilizado en los textos canónicos, lo que a simple vista podría hacer pensar en un error gramatical en realidad parece ser un testimonio de variación habitual de las vocales que forman el nombre⁴⁸⁵.

b) María Magdalena, la discípula del Señor

La otra peculiaridad propia del texto petrino es la presentación de María Magdalena como discípula del Señor. Un término, μαθήτρια, que no aparece en ninguno de los cuatro evangelios canónicos y cuya ausencia ha hecho dudar a muchos de la existencia de mujeres discípulas de Jesús.

Una ausencia que de alguna manera puede ser salvada con el carácter inclusivo del término (οἱ μαθηταί), el nombre masculino plural de discípulos, pero que sigue planteando la duda de si las mujeres fueron consideradas discípulas en el movimiento de Jesús. Todo ello a pesar de que el evangelio de Juan encontramos pasajes que las describen como equivalentes o superiores a los discípulos varones⁴⁸⁶.

John P. Meier nos da dos consideraciones que pueden ayudar a entender esta aparente contradicción en todos los evangelistas. La primera consideración

⁴⁸⁴ EvPe 12,50: «En la mañana del domingo, María la de Magdala, discípula del Señor, atemorizada a causa de los judíos, pues estaban rabiosos de ira, no había hecho en el sepulcro del Señor lo que solían hacer las mujeres por sus queridos difuntos».

⁴⁸⁵ Un caso de iotacismo o itacismo propio del griego clásico según el cual un fonema, especialmente una vocal, se transforma en iota [i] por similitud fonética. Cf. PAUL FOSTER, *The Gospel of Peter*, 457.

⁴⁸⁶ Los samaritanos creen por la palabra de la mujer (διὰ τὸν λόγον πιστεύειν) (Jn 4,39.42) tal y como Jesús reza en la oración sacerdotal por los que crean por la palabra de los discípulos (διὰ τοῦ λόγου πιστεύειν) que están con él en la mesa (Jn 17,20). Marta, la hermana de Lázaro pronuncia la confesión de Jesús como «Hijo de Dios» en un claro paralelo con la misma confesión que la tradición sinóptica pone en boca de Pedro (Mt 16,16; Lc 9,18-21; Mc 8,27-30): «Sí, Señor, yo creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, que iba a venir al mundo». Cf. CARMEN PICÓ, «Mujeres en la memoria colectiva del cuarto evangelio», *Reseña Bíblica* 95 / I y II (2017) 41-49.

podría ser la carencia de relatos de vocación (llamada) de Jesús hacia las mujeres en las tradiciones preevangélicas, puesto que si bien se dice que le siguieron y por un tiempo considerable (Lc 8,2), no hay un relato de esa llamada explícita por parte de Jesús, como la hay para Simón, Santiago y Juan (Lc 5,1-11), sin la cual no se habría dado ese seguimiento prolongado por parte de las mujeres.

Y, una segunda consideración, una simple cuestión filológica. Dice Meier que cada persona, escritor, hablante o pensador, está condicionada por las imposiciones del tiempo y el lugar en el que desarrolla su actividad y por la lengua que utiliza. Jesús mismo estaba sometido a esa clase de limitaciones si quería ser entendido. Tenía que tomar aquellos términos que el lenguaje le daba para referir nuevas realidades, como lo fue el discipulado en su movimiento.

Teniendo esto en cuenta podemos decir que el uso de la palabra discípulo por parte de Jesús para designar a sus seguidores ya fue una aplicación bastante novedosa para un vocablo poco empleado en la Escrituras judías. Además, en el siglo I d. C., la palabra discípulo existía en hebreo (תלמידא y תלמידא) y arameo (*talmîda'* y *talmîdayya'*) solo en su forma masculina, en singular o plural, por lo que no es difícil pensar que durante el ministerio de Jesús sus seguidoras estuviesen incorporadas en este término de uso genérico. La no existencia de una palabra para designar la realidad de seguimiento que las mujeres del movimiento de Jesús desarrollaban puede explicar la ausencia de este vocablo en los textos canónicos.

Según J. P. Meier en la historia surgen nuevas realidades antes de que haya palabras para describirlas, por lo que una posible explicación de la ausencia de la forma femenina del nombre griego discípulo (μαθητής) en los cuatro evangelios canónicos podría deberse a que no existía en arameo ni en hebreo dicha palabra. El único evangelista que utiliza la forma femenina del nombre discípulo es Lucas, pero no en el evangelio, donde su descripción de las seguidoras de Jesús casi lo hace necesario, sino en los Hechos de los Apóstoles, cuando describe a Tabita (Hch 9,36) como discípula en Jope.

Parece ser que Lucas no se sentía autorizado para introducir este término en la tradición evangélica. Se podría argumentar que por respeto a la tradición

de Jesús que le habían transmitido, pero insistiendo que la realidad como tal, la del seguimiento de Jesús por parte de mujeres ya se estaba dando, puesto que el mismo autor lo describe en su evangelio (Lc 8,1-3).

Esta palabra, μαθήτρια⁴⁸⁷, va aparecer en la literatura cristiana de lengua griega en el siglo II en el EvPe, aplicada sin sorpresa a María Magdalena en el relato de la mañana de Pascua. Digo sin sorpresa porque pocos son los autores que analizan el EvPe y se paran a explicar esta peculiaridad, como si esta denominación explícita de su discipulado ya hubiera estado clara en los textos canónicos, aun cuando nunca se expresara con un término concreto.

El motivo de esta presencia singular, si seguimos la argumentación de John Meier, no puede ser otro que la normalización de esta realidad en las comunidades cristianas y la lejanía cronológica del texto petrino respecto a los textos canónicos, aproximadamente 40 ó 50 años de diferencia, que bien puede ser una generación.

Así pues, lo significativo del calificativo de discípula para Miriam de Magdala no es que con él se reconozca una característica que esta mujer no tenía, sino que explicita lo que ya todos sabían. El papel de discipulado de María Magdalena y el de las otras mujeres⁴⁸⁸ que lo dejaron todo por seguir a Jesús era una realidad bien conocida y reconocida por las comunidades. Solo faltaba la palabra que lo expresara.

La importancia de este testimonio reside también en el hecho de que el relato en que lo encontramos se aleja mucho de ser un relato favorable al liderazgo de las mujeres, más bien al contrario.

⁴⁸⁷ Μαθήτρια es un término escaso en el griego koiné, aunque sí aparece en textos filosóficos: En *Biblioteca histórica II*, 52.7, Diodoro de Sicilia (s. I a. C.), se utiliza en sentido metafórico para hablar de las artes humanas discípulas (μαθήτριας) de la naturaleza en cuanto comunican colores a los objetos. Cf. CHARLES HENRY OLDFATHER (trad.), *Diodorus of Sicily. Library of History*, vol. II, (Cambridge: Harvard University Press, 1935), 56. En *Vidas de filósofos ilustres*, Diógenes Laercio, s. III d C., alude a las discípulas de Platón y Pitágoras, Cf. ROBERT DREW HICKS (trad.), *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, vol. I (Cambridge: Harvard University Press, 1925), 374, y vol. II, 358. Por último, en *Sobre la inmutabilidad de Dios*, Filón de Alejandría, habla de Ana la madre de Samuel como discípula de Abraham: «de él (Abraham) Ana se convirtió en discípula y sucesora (μαθήτρια και διάδοχος)». Todas las referencias bibliográficas han sido comprobadas y están tomadas de la nota 132 de JOHN P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo II. Compañeros y competidores* (Estella: Verbo Divino, 2003), 105.

⁴⁸⁸ Cf. CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena*, 229.

El fragmento del texto petrino que relata la visita a la tumba de María Magdalena, discípula de Jesús, y sus amigas esa mañana del día de Señor no expresa en absoluto el protagonismo apostólico de estas mujeres que podemos leer en los textos canónicos. Más bien las describe como mujeres temerosas de los judíos, cumplidoras con los rituales de muertos, a las que un joven les dice que el crucificado no está, que ha resucitado, y ante la noticia, sienten miedo y se marchan⁴⁸⁹.

Timothy P. Henderson nos puede aportar un interesante motivo de esta presentación de María Magdalena y su grupo de amigas en base al conjunto del fragmento Akhmîm. Este autor nos hace caer en la cuenta de que esta forma de presentar el relato de la visita a la tumba vacía y las apariciones que los evangelios canónicos describen cerca de ella responde a una intencionalidad clara del autor de este evangelio apócrifo, que hay que asociar al motivo de presentar la resurrección de Jesús detalladamente, como ya hemos comentado. El autor de este evangelio, según Henderson, está preocupado por la credibilidad del acontecimiento de la resurrección, por eso lo explica detalladamente y por eso, también, sitúa a los «enemigos» de Jesús como testigos de este en la noche, antes de la visita de María Magdalena y sus amigas.

La singularidad de estos relatos, aparte de su diferencia con los textos canónicos, es la pretensión de hacer creíble el testimonio de la resurrección en el simple razonamiento de que, si los únicos testigos del mismo son miembros del grupo de Jesús, la duda sobre lo que verdaderamente ocurrió está sembrada. Y, sobre este mismo planteamiento, Henderson considera que la reducción del papel de María Magdalena y sus amigas en la misión de apostolado (ir a dar testimonio al resto de la comunidad) formaría parte de la misma intención, puesto que tenemos pruebas de que el notable testimonio de las mujeres cristianas y su participación activa en las comunidades fue motivo de mofa y burla por parte de autores contemporáneos incrédulos, como por ejemplo Celso⁴⁹⁰.

Siguiendo con su argumentación, Henderson asocia esta intención de reducir el testimonio apostólico de las mujeres del movimiento de Jesús con el evangelio lucano, que recoge el término *λῆρος* («sin sentido») al hablar de la

⁴⁸⁹ EvPe 12.50-13.57.

⁴⁹⁰ Cf. TIMOTHY P. HENDERSON, *The Gospel of Peter and Early Christian Apologetics*, 177-202.

opinión sobre el testimonio femenino por parte de los miembros masculinos de la comunidad (Lc 24,11); o al texto cristiano *Epistula Apostolorum*, donde la reacción de la parte masculina de la comunidad es de clara incredulidad. En este marco de intenciones incluye Henderson al EvPe, que niega el papel de intermediarias de las mujeres en el testimonio de la resurrección, situándolas por detrás incluso del testimonio del centurión, los soldados o los judíos que presencian la resurrección⁴⁹¹.

Dicho esto, cobra más valor si cabe la «normalidad» con la que el autor petrino presenta a María Magdalena como discípula del Señor, puesto que está dando testimonio de una realidad que en los textos canónicos solo podemos entrever o suponer por comparativa con los personajes masculinos de los que sí se expresa dicho papel de forma explícita. Es, por tanto, este texto una fuente muy interesante y significativa de la tradición de las mujeres seguidoras, y por tanto discípulas de Jesús dentro de las comunidades cristianas del siglo II, de entre las cuales el nombre destacado sigue siendo María Magdalena, aquí sí en coincidencia con la tradición canónica.

Nos dice el texto que esta discípula de Jesús está «atemorizada por causa de los judíos» (φοβουμένη διὰ τοὺς Ἰουδαίους) una expresión que a nivel lingüístico coincide con el motivo que el Cuarto Evangelio da para explicar por qué la comunidad está encerrada en la casa (τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων en Jn 20,19) momentos antes de la irrupción del Resucitado en medio de ellos.

Parece que puede tratarse de un recuerdo compartido, el miedo a la comunidad judía, y aunque es verdad que el texto joánico no lo relaciona directamente con la visita de María Magdalena a la tumba, es plausible pensar que si María era discípula de Jesús estaría incorporada al grupo de discípulos a los que Jesús resucitado se apareció «estando las puertas cerradas, por miedo a los judíos» (Jn 20,19), por el uso genérico del término discípulos en los textos canónicos del que hemos hablado con anterioridad.

Si en la literatura bíblica la hostilidad a los judíos del Cuarto Evangelio se entiende como expresión de la relación de la comunidad joánica con su entorno

⁴⁹¹ EvPe 10.38-11.49.

judío, bien podemos inferir que la experiencia del autor del EvPe podría ser también de hostilidad padecida de ese colectivo. Quizás pueda tratarse, también, de una experiencia compartida o más amplia para el mundo de los primeros cristianos que lo que se puede percibir leyendo solo los textos canónicos⁴⁹².

c) El motivo de la visita a la tumba

Otro elemento del texto petrino sin paralelo directo en los textos evangélicos es el motivo por el que esta discípula visitaba la tumba aquella mañana a pesar de su profundo miedo a los judíos que, según el fragmento de Akhmîm, es hacer «en la tumba del Señor lo que las mujeres suelen hacer por sus muertos queridos» (EvPe 12.50).

Así pues, María Magdalena fue a la tumba con esa intención. ¿Y en qué consistía ese ritual de duelo por los difuntos en el mundo del siglo I d.C.? Pues según Estela Aldave el ritual de duelo está marcado con signos externos como el pelo suelto (en las mujeres) o la ropa oscura, con signos temporales: una duración de un año en el que la semana inmediata a la muerte está muy marcada por los ritos propios que incluían el lamento ritual. La preparación del cadáver estaría en relación con las horas inmediatas después de la muerte y por su carácter de impureza sería una actividad realizada fundamentalmente por las mujeres⁴⁹³.

Así pues, el hecho de que María Magdalena, la discípula, acompañada de sus amigas, visitara la tumba de Jesús para hacer con el cuerpo lo que no habían podido realizar por la celebración de la pascua, parece un recuerdo verosímil y de alguna manera vinculado con la memoria colectiva de la visita a la tumba de Jesús por parte de las mujeres.

⁴⁹² Dice el texto petrino en EvPe 7.26: «Yo (Pedro) estaba triste junto con mis compañeros, y estábamos deprimidos y escondidos, porque ellos (los judíos) nos buscaban como malhechores que quisiesen incendiar el templo». Este fragmento encaja perfectamente con el marco que nos ofrece el texto joánico para la aparición de Jesús resucitado en la casa de puertas cerradas en la que se encontraba la comunidad de Jesús tras su muerte y para incluir en ese grupo temeroso a la discípula María Magdalena. Los paréntesis son propios a fin de que ayuden a entender el fragmento teniendo en cuenta el contexto del que se ha extraído. Cf. PABLO M. EDO, *El Evangelio de Pedro*, 127.

⁴⁹³ Cf. ESTELA ALDAVE, *Muerte, duelo y nueva vida en el cuarto evangelio. Estudio exegético de Jn 11,1-12,11 a la luz de las prácticas rituales de la antigüedad* (Estela: Verbo Divino, 2018), 61-123.

Aunque el texto petrino es el único en expresar que el duelo es el motivo de la visita de María y sus amigas a la tumba esa mañana, encontramos en el Cuarto Evangelio la expresión de ese duelo testimoniado con el llanto de María (Jn 20,11) y la pregunta del Jesús (*¿por qué lloras?*; Jn 20,13), que coincide con el *Evangelio de Pedro* si leemos unos versículos más adelante, «... no pudimos llorar y hacer duelo» (EvPe 12.52); «lloraremos y haremos duelo» (EvPe 12.54).

d) ¿Quién nos quitará la piedra? (EvPe 12,53)

La pregunta sobre la piedra que todos los textos coinciden en situar delante de la tumba nos muestra un paralelo claro con las dos grandes tradiciones canónicas, la sinóptica representada por Marcos y la joánica. Hemos elegido estos representantes porque la pregunta del texto apócrifo incorpora el texto marcano de la pregunta por quién correrá la piedra (Mc 16,3) y la actitud joánica de inclinarse hacia la tumba (Jn 20,11):

«Pero ¿quién nos quitará la piedra colocada a la entrada del sepulcro (Τίς δὲ ἀποκυλίσει ἡμῖν καὶ τὸν λίθον τὸν τεθέντα ἐπὶ τῆς θύρας τοῦ μνημείου), para que entremos, nos inclinemos ante él y hagamos lo debido? (ἵνα εἰσελθοῦσαι παρακαθεσθῶμεν αὐτῷ καὶ ποιήσωμεν τὰ ὀφειλόμενα;)» (EvPe 12,53)⁴⁹⁴.

En la primera parte de la pregunta encontramos el paralelo del texto marcano (Τίς δὲ ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου) y el texto joánico (τὸν λίθον ἐκ τοῦ μνημείου) en la segunda una composición propia del texto apócrifo.

En el versículo siguiente nos encontramos de nuevo con el duelo, pero ahora expresado con el llanto, lo que nos recuerda el texto joánico que sitúa a María Magdalena llorando (κλαίουσα) ante la tumba de Jesús (Jn 20,11) y preguntada por su llanto por el propio Resucitado (Jn 20,15). El texto petrino lo expresa como consecuencia de no poder mover la tumba, dentro del diálogo de las mujeres en su camino hacia la tumba, «y si no podemos, echemos en la entrada lo que traemos en memoria suya, lloraremos (κλαύσομεν) y haremos duelo hasta volver a nuestra casa»(Ev Pe 12.54)⁴⁹⁵.

Cuando María y sus amigas llegan al tumba la piedra está corrida y, curiosamente la acción inmediata es inclinarse (παρέκυψαν ἐκεῖ καὶ ὀρώσιν) como

⁴⁹⁴ PABLO M. EDO, *El Evangelio de Pedro*, 139.

⁴⁹⁵ *Ib.*, 141.

en el texto joánico (παρέκλυψαι εἰς τὸ μνημεῖον καὶ θεωρεῖ, Jn 20,11)⁴⁹⁶, en ambos casos se inclinan y ven. Este detalle no aparece en la tradición sinóptica y nos indica una referencia a un conocimiento de la tumba o qué había que hacer para entrar, que ambos textos comparten.

Cuando las mujeres se inclinan para ver encuentran «un joven hermoso ... revestido con túnica muy brillante» (EvPe 12.55) o dos ángeles con ropas blancas (Jn 20,12); en ambos casos el personaje o los personajes están sentados. Estos personajes entrarán en diálogo con las mujeres. En el EvPe el joven sentado en la tumba pregunta a María Magdalena y a sus amigas, ¿a quién buscáis? (τίνα ζητεῖτε), en el Cuarto Evangelio es el propio Jesús resucitado todavía no reconocido por María, quien le pregunta «¿a quién buscas?» (τίνα ζητεῖς).

Como ya hemos visto, esta pregunta pertenece probablemente al estadio más antiguo de la tradición oral sobre los acontecimientos que tuvieron lugar en las inmediaciones de la tumba ese primer día de la semana, cuyas protagonistas fueron las mujeres o una mujer, María de Magdala. Es la pregunta que evoca el discipulado de María en la tradición joánica y que el EvPe expresó al iniciar su narración, la discípula que va a comprender la resurrección, y será enviada a anunciarla.

En el diálogo con el joven de la tumba encontramos en el texto petrino una mezcla de elementos, unos los comparte con la tradición sinóptica representada por Marcos y otros con la tradición joánica. En el EvPe les dice, «resucitó y se marchó» (ἀνέστη γὰρ καὶ ἀπῆλθεν, EvPe 13.56) en el texto marcano «Resucitó. No está aquí» (ἠγέρθη οὐκ ἔστιν ὧδε, Mc 16,6). No hay una coincidencia en las palabras usadas, pero sí en la semántica de la expresión y en la intención de que las mujeres reciban el anuncio, pero no serán ellas las que vean primero al Resucitado.

En la segunda parte de la intervención del joven es donde podemos observar los ecos de la tradición joánica, «inclinaos a ver y mirar que no está donde fue colocado». De nuevo inclinarse y mirar, dos verbos que se presentan

⁴⁹⁶ En el Cuarto Evangelio también Simón Pedro y el otro discípulo se inclinan y ven (παρακλύψας βλέπει) en Jn 20,5.

siempre unidos en el cuarto evangelio⁴⁹⁷ en los episodios de la tumba y que son propios de este evangelio.

e) La tumba está en un huerto

Otro dato que no debemos pasar por alto es el lugar en el que ocurren todos estos acontecimientos, tanto en el EvPe como en el Cuarto Evangelio el escenario de la narración es un huerto y este dato solo lo comparten ellos.

En el EvPe José, amigo de Pilato y del Señor (EvPe 2.3), que había solicitado el cuerpo de Jesús a Pilato, lo tomó, lo envolvió y lo enterró en una tumba propia llamada el «jardín/huerto de José» (κῆπον Ἰωσήφ) (EvPe 6.23)

En el Cuarto Evangelio José de Arimatea y Nicodemo embalsamaron el cuerpo de Jesús y lo depositaron en una tumba nueva propiedad de José que había en un huerto cerca del lugar donde fue crucificado (Jn 19,41: ἐν τῷ κήπῳ μνημείου καινόν).

La narración petrina de la visita a la tumba de la discípula del Señor y sus amigas termina como lo hace el texto marcano. Las mujeres sienten miedo y se marchan:

EvPe 13.57: Τότε αἱ γυναῖκες φοβηθεῖς <αι> ἔφυγον
Mc 16,8: καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν ἐφοβοῦντο γάρ.

En ambos textos la experiencia de las mujeres queda para ellas pues ninguno expresa que contaran lo que les había sucedido. Pero en ambos casos la incoherencia de esta actitud de ellas con los acontecimientos posteriores que se narran respecto a la comunidad indica la intención de los autores de ambos textos de minimizar el protagonismo de las mujeres en el testimonio de la resurrección de Jesús, como hemos referido al inicio de este apartado.

Conviene recordar también la narración de Mateo (Mt 28,1-19). Se trata de la misma tradición de encuentro de María con el Señor resucitado, conservada de forma secundaria respecto al Cuarto Evangelio como ya hemos

⁴⁹⁷ Jn 20,11: παρέκυσεν εἰς τὸ μνημεῖον καὶ θεωρεῖ; Jn 20,5: καὶ παρακύψας βλέπει. En ambos casos tanto María Magdalena como el discípulo que llega antes que Simón Pedro a la tumba se inclinan y ven lo que ha ocurrido allí. Esta coincidencia de la que se excluye la experiencia de Simón Pedro, nos invita a pensar que estas dos acciones están conectadas y reservadas para aquellos que en la tradición joánica son discípulos, María Magdalena y el acompañante de Simón Pedro. Este último no se agacha y ve, sino que entra y ve, y no será Simón Pedro quien crea sino su acompañante (Jn 20,8).

expresado en el primer capítulo. Y que muestra elementos comunes con la narración petrina en aspectos significativos y propios, como el miedo que anticipa que lo que va a ocurrir es algo extraordinario e inexplicable, el personaje de vestido resplandeciente que se dirige a las mujeres, María Magdalena y la otra María (Mt 28,5).

En el diálogo con las «dos Marías» se produce el eco del discipulado «Sé a quién estáis buscando» (Mt 28, 5: μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς ζητεῖτε), y comparte con el EvPe el anuncio indirecto, es este mensajero y no el propio Jesús, el que revela a las mujeres que ha resucitado (EvPe 13.56; Mt 28, 6). Al final las mujeres ya no solo temen, también están alegres y correrán a anunciar (Mt 28,10: Μὴ φοβεῖσθε ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ...) o simplemente se marcharán (EvPe 13.57: Τότε αἱ γυκαῖκες φοβηθεῖς <αι> ἔφυγον).

1.2.2. Tabla comparativa de las narraciones de la visita a la tumba

EvPe 12.50 - 13.57	Jn 20,1-2.11-18	Mc 16, 1-8	Mt 28,1-10
«Pero al despuntar el día del Señor ... (ἄρθρου δὲ τῆ κυριακῆ)» (12.50).	«Y en el primer día de la semana... (Τῆ δὲ μιᾶ τῶν σαββάτων)» (20,1).	«Pasado el sábado (Καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου)» (16,1).	«Pasado el Sábado, a la hora en que clareaba el primer día de la semana... (Ὁψὲ δὲ σαββάτων)» (28,1).
«María Magdalena (Μαριὰμ ἢ Μαγδαληνὴ), discipula del Señor» (μαθήτρια τοῦ κυρίου) (12.50).	«María Magdalena (Μαριὰ ἢ Μαγδαληνὴ)» (20,1).	«María Magdalena (Μαριὰ ἢ Μαγδαληνὴ), María la de Santiago y Salomé» (16,1).	«... fue <i>María Magdalena</i> (Μαριὰμ ἢ Μαγδαληνὴ), y la otra María, a observar el monumento» (28,1).
«Atemorizada por causa de los judíos (φοβουμένη διὰ τοὺς Ἰουδαίους), que estaban encendidos de ira, no había hecho en la tumba del Señor lo que las mujeres suelen hacer por sus muertos queridos	(Jn 20,19: τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων)		«... un ángel del Señor, bajando del cielo y acercándose, corrió la piedra y se <i>sentó</i> encima de ella. Su aspecto era como el relámpago y su vestido blanco como la nieve» (28,2).
«Tomando consigo a las amigas fue a la tumba (μνημεῖον) donde había sido depositado (ὅπου ἦν τεθείς)» (12.51).	«... <i>marchó al sepulcro</i> (ἔτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον)» (20,1).		«Fue...a observar el monumento»
«Y temían ser vistas por los judíos y decían: “Como en aquel día en que fue crucificado no pudimos llorar (κλαῦσαι) y hacer duelo, ahora en su tumba hagamos todo esto» (12.52).	«Pero María se había quedado junto al sepulcro, fuera, llorando (κλαίουσα)» (20,11).		

<p>«Pero <i>¿quién nos quitará la piedra</i> (Γίς δὲ ἀποκυλίσει ἡμῖν καὶ τὸν λίθον) colocada en la entrada del sepulcro (τεθέντα ἐπὶ τῆς θύρας τοῦ μνημείου), para que entremos, nos postremos ante él y hagamos lo debido?» (12,53).</p> <p>«...porque la piedra es grande, y tememos que alguien nos vea...» (12,54).</p>	<p>«...vio la piedra retirada del sepulcro (τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου)...» (20,1)</p>	<p>«¿Quién nos correrá la piedra de la entrada del sepulcro? (Γίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον τὸν τεθέντα ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου)» (16,3).</p> <p>«Pero al mirar observan que la piedra, que era muy grande, estaba corrida a un lado» (16,4).</p>	<p>«... un ángel del Señor, bajando del cielo y acercándose, corrió la piedra y se <i>sentó</i> encima de ella (καὶ προσελθὼν ἀπεκύλισεν τὸν λίθον)» (Mt 28,2).</p>
<p>«...Y si no podemos, echemos a la entrada lo que traemos en memoria suya; <i>lloraremos</i> (κλαύσομεν) y <i>haremos duelo</i> (καὶ κοφόμενα) hasta volver a nuestra casa» (12,54).</p>	<p>«Pero María (Magdalena) se había quedado junto al sepulcro, fuera, <i>llorando</i>. (κλαίουσα)» (20,11).</p>		
<p>«Y partiendo encontraron el <i>sepulcro abierto</i>... » (13,55).</p>	<p>«Y vio <i>la piedra (λίθον) retirada del sepulcro</i>» (20,1).</p>		
<p>«... y acercándose se <i>inclinaron</i> (παρέκλιψαν) a mirar allí.. » (13,55).</p>	<p>«... Con que, según lloraba, se <i>agachó</i> (παρέκλιψεν) <i>hacia el sepulcro</i> (εἰς τὸ μνημεῖον)» (20,11).</p>		
<p>«... y vieron allí a un <i>joven hermoso sentado</i> (καὶ ὄρασαν ἐκεῖ τινα νεανίσκον καθεζόμενον) <i>en medio del sepulcro</i> (μέσῳ τοῦ τάφου ὠραῖον) y revestido con una <i>túnica muy brillante</i> (καὶ περιβεβλημένον στολήν λαμπροτάτην)» (13,55).</p>	<p>«... y vio dos ángeles con <i>vestiduras blancas</i> (ἐν λευκοῖς καθεζομένους), <i>sentados uno a la cabecera y otro a los pies del sitio donde había estado puesto el cuerpo de Jesús</i>» (20,12).</p>	<p>«Y cuando entraron en el sepulcro abierto vieron a un joven sentado a la derecha, vestido con una túnica blanca (εἶδον νεανίσκον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολήν λευκὴν) y se sorprendieron» (16,5).</p>	<p>«Su aspecto era como el relámpago y su <i>vestido blanco</i> (καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν) como la nieve» (28,3).</p>
<p>«¿A qué habéis venido? <i>¿A quién buscáis?</i> (τίνα ζητεῖτε) <i>¿No será acaso al crucificado?</i> (μὴ τὸν σταυρωθέντα ἐκεῖνον)» (13,56).</p>	<p>«... Mujer, ¿por qué lloras?» (20,15).</p> <p>«... <i>¿A quién buscas?</i> (τίνα ζητεῖς) » (20,15).</p>	<p>«No os sorprendáis. Buscáis a Jesús el nazareno, el crucificado (Μὴ ἐκθαμβεῖσθε Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον)» (16,6).</p>	<p>«Vosotras no temáis, pues <i>sé que buscáis al crucificado</i> (οἶδα γὰρ ὅτι Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε). No está aquí, pues resucitó, como había dicho» (28,6).</p>
<p>«... Pero si no me creéis, <i>inclinados</i> (παρακλίψατε) a ver y <i>mirad que no está donde fue colocado</i> (καὶ ἴδατε τὸν τόπον), porque ha resucitado y se marchó al lugar de donde fue enviado... » (13,56).</p>	<p>«...se <i>agachó</i> (παρέκλιψεν) <i>hacia el sepulcro</i>» (20,11).</p> <p>«...sitio <i>donde había estado puesto el cuerpo de Jesús</i> (ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ) ...» (20,12).</p>	<p>«Resucitó. No está aquí. <i>Mirad el sitio donde lo pusieron</i> (ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν)» (16,6).</p>	<p>«Venid a ver el sitio donde estaba puesto (δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο)» (28,6).</p>
<p>«... Entonces las mujeres, <i>sintiendo miedo, se marcharon</i> (φοβηθεῖς)» (13,57).</p>	<p>«... María Magdalena salió anunciando... (ἔρχεται ... ἀγγέλουσα)» (20,18).</p>	<p>«Al salir huyeron del sepulcro... y no dijeron nada a nadie pues tenían <i>miedo</i> (ἐφοβοῦντο)» (16,8).</p>	<p>«Y <i>marchad aprisa</i> a decir a sus discípulos... (καὶ χαρὰς μεγάλης ἔδραμόν ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ) ...Y <i>marchando aprisa</i> desde el sepulcro, <i>con temor</i> y gran alegría, corrieron a comunicárselo a sus hermanos (μὴ φοβείσθε ὑπάγετε ἀπαγγεῖλατε τοῖς ἀδελφοῖς)» (28,8).</p>

1.3. Conclusiones

La identificación del *Evangelio de Pedro* como una de las obras del códice P. Cair. 10759 descubierto en Akhmîm ha hecho posible una nueva forma de comprensión de los orígenes cristianos que rompe la tendencia anterior al hallazgo de este y otros textos cristianos, de que la tradición canónica surgió única y hegemónica en los primeros tiempos.

Estudios posteriores pusieron en cuestión el paradigma de la dependencia literaria estableciendo incluso, una relación de evangelios apócrifos que pertenecerían a un estadio muy temprano de la literatura evangélica tales como el *Evangelio de Tomás*, el *Evangelio desconocido del papiro Egerton 2*, el *Diálogo del Salvador*, y este *Evangelio de Pedro* que estudiamos.

El fragmento del *Evangelio de Pedro* que se conserva contiene un relato de pasión que comienza en el juicio a Jesús y que termina en una escena de pesca en el lago que recuerda el segundo final del Cuarto Evangelio. Comparte tradiciones con los textos canónicos y también, presenta peculiaridades.

Como los evangelios canónicos el EvPe transmite la tradición de la visita a la tumba de las mujeres, con ellos también presenta a María Magdalena como la protagonista principal de esta tradición. Como hemos destacado encontramos en este relato la presentación de María Magdalena como discípula de Jesús. Este epíteto, discípula (μαθήτρια), es un modo de presentación exclusivo de este evangelio.

Este testimonio se encuentra dentro de un relato de visita a la tumba la mañana del día del Señor que presenta semejanzas y desemejanzas con los textos canónicos. El análisis de estas nos ha permitido establecer dos puntos significativos de contacto, por un lado, el texto marcano como representante de la tradición sinóptica y, por otro lado, el texto joánico, poco estudiado por los distintos autores consultados.

La relación con Marcos es clara y corresponde con la conexión que todos los autores no dudan en señalar para el conjunto del fragmento de Akhmîm como hemos ido comprobando. La relación con el texto joánico es más sutil y significativa por la novedad que aporta en relación con la tradición de las mujeres con relación a los acontecimientos de la pascua.

Con el texto marcano comparte elementos comunes a todos los relatos de la tumba que ya hemos visto en el primer capítulo y que siguen apoyando una tradición muy temprana que sitúa a las mujeres en el lugar y el momento de la primera aparición del Resucitado y da a María Magdalena el papel de cabeza del grupo de discípulas como ya hemos presentado.

Con el texto joánico encontramos conexiones con una tradición que conservada en estas comunidades y tuvo eco en el siglo II d.C. en Siria, un área de influencia significativa de donde fue tomada por el autor petrino. Este autor va a conservar elementos como el llanto de María, los gestos de inclinarse y ver referidos a cómo actuar ante la tumba, indicaciones todas ellas de una tradición conocida y aceptada a la que sumar el título de discípula que por primera vez un texto da a María Magdalena y que guarda relación con el papel principal que el relato joánico da a esta mujer como testigo de la resurrección.

Por tanto, es posible establecer un testimonio un poco posterior al Cuarto Evangelio que asume con sorprendente naturalidad su epíteto de discípula para María Magdalena. De este testimonio literario podemos suponer una tradición conocida e importante en la zona de Siria que reconoce el papel de María como discípula. Aun por motivos apologéticos, como hemos visto, no tiene reparo en situar en la escena de la resurrección a soldados romanos y judíos como primeros testigos del acontecimiento de la resurrección, escrupulosamente detallado. Lo que, sin lugar a duda, tiene la intención de dar valor a la resurrección a la vez que relega a un papel secundario el testimonio de la discípula respecto al papel que le reserva la tradición joánica.

Son interesantes también las conexiones entre el texto del códice *Bobbiensis* (Mc 16,4) y el texto apócrifo en lo que tiene que ver con el modo de narrar la resurrección. Se trata de un dato que nos podría estar dando pistas de contactos entre comunidades o influencias comunes.

Y, no menos interesante el conocimiento de este evangelio apócrifo por parte de uno de los grandes pensadores del siglo II, Justino. Un dato de alto valor para poder entender mejor ese proceso de gestación de los textos y/o sus áreas de influencia.

Podemos concluir que el valor de este testimonio escrito reside para nosotros en la valoración de María Magdalena como discípula del Señor. Una característica que se conserva en un texto mucho más restrictivo de su papel de apóstol que los propios textos canónicos anteriores a él. Y que, por tanto, nos sirve de apoyo para afirmar lo admitida que estaba esa valoración por parte de las comunidades del siglo II, aunque si bien ya se perfila una mayor acogida en las comunidades del este (Siria), algo que veremos si se va confirmando con los estudios posteriores. Este testimonio se enmarca en una tradición de mujeres común a todas las comunidades y muy antigua, puesto que las presiones externas no fueron capaces de desdibujarla completamente.

Para terminar, hay que decir que sorprende la poca importancia que todos y cada uno de los autores han dado al uso de término discípula para referirse a María Magdalena que usa el autor del *Evangelio de Pedro*. Lo que nos invita a pensar en el sesgo con el que se aborda el estudio de los textos o también la importancia de la normalidad con la que dicho título es admitido, tanto en momento en el que se escribió como en todos y cada uno de los estudios que hemos ido abordando en este apartado.

Al hilo de esto no podemos dejar de expresar la importancia de este testimonio por lo que supone de respaldo al conocimiento y aceptación del papel principal de esta discípula en las comunidades del siglo II. Sin olvidar en ningún caso que su papel era al frente de un grupo de mujeres que ejercieron su discipulado en el movimiento de Jesús.

Abordaremos a continuación el estudio de otro texto, el *Evangelio de María*. Un texto apócrifo que nos presenta a María Magdalena ejerciendo de discípula del Señor, ese papel que vemos estaba asumido en el cristianismo del siglo II, junto a otros discípulos varones.

2. *Evangelio de María*

Otro texto que refleja la tradición joánica de María Magdalena es *Evangelio de María* (EvMa). Este texto, del que solo tenemos testigos parciales, ha sido asociado por su contenido al gnosticismo cristiano floreciente en el eje Siria (Edesa) - Egipto. Los estudios primeros como veremos lo situaron en el

cristianismo de Siria oriental, en la escuela de Bardesanes⁴⁹⁸. Estudios más recientes sugieren la posibilidad de Asia Menor por su contacto con las cartas paulinas y el Cuarto Evangelio⁴⁹⁹.

Teniendo en cuenta estas sugerencias, su descubrimiento en Egipto y la estimación de una datación del texto griego entre finales del siglo I y principios de siglo II d.C., y otros motivos que expondremos más adelante, consideramos que la ciudad de Antioquía de Siria en ese periodo de tiempo cumple con todos los requisitos para situar este evangelio, que los distintos estudiosos consideran.

Cruce de caminos entre oriente y occidente, lugar de convivencia de comunidades diversas del ámbito judío y cristiano, y ciudad del mundo romano, Antioquía, al menos para el primer estadio de su redacción, podría ser el escenario adecuado.

Su estudio nos permite conocer el desarrollo de la tradición joánica de María Magdalena, puesto que en él esta mujer desempeña un papel similar e incluso preeminente respecto a sus compañeros discípulos. En un primer apartado presentaremos los diversos estudios sobre el texto para pasar a los siguientes apartados en los que estudiaremos la presentación de María Magdalena como discípula, las conexiones con la tradición joánica y el desarrollo que este evangelio realiza de la tradición que estamos estudiando.

2.1. Cuestiones introductorias

En este primer apartado presentaremos en primer lugar el descubrimiento de los distintos testigos del texto que conservamos, las hipótesis planteadas sobre su procedencia y datación y un breve esbozo de su contenido.

2.1.1. Descubrimiento

A finales del siglo XIX (enero de 1896), el profesor alemán Carl Reinhardt adquirió un pequeño códice en el mercado de antigüedades de El Cairo⁵⁰⁰. Se

⁴⁹⁸ Cf. ANNE PASQUIER, *L'Évangile selon Marie* (Quebec: Presses L'Université Laval, 1983), 13-14. Y MICHEL TARDIEU, *Écrits Gnostiques. Codex de Berlin* (Paris: Editions du Cerf, 1984), 25.

⁴⁹⁹ Cf. ESTHER A. DE BOER, *The Gospel of Mary. Listening to the Beloved Disciple* (London / New York: T&T Clark, 2004, 2005), 14-15.

⁵⁰⁰ No se sabe nada de su origen, su buen estado indica que fue descubierto en una fecha próxima a su compra, pero Carl Schmidt asumió que había sido encontrado en la excavación de *Akhmim* donde también se había encontrado el *Evangelio de Pedro*, o en un área próxima a la ciudad. El doctor Reinhardt compró el códice y lo llevó a Berlín donde fue registrado con el nombre de *Codex Berolinensis 8502*, allí fue donde el profesor Carl Schmidt elaboró la edición crítica con

trataba de un códice del siglo V escrito en copto⁵⁰¹ que contenía el *Evangelio de María*, el *Apócrifo de Juan* y la *Sabiduría de Jesucristo* y los *Hechos de Pedro*⁵⁰².

Este evangelio estaba formado por 19 páginas de las que han sobrevivido solo nueve (7.1-10.23, 15.1-19.5), que incluyen el inicio del evangelio y el título. Las primeras seis páginas del EvMa faltan y las páginas once a catorce. Las primeras seis páginas (escritas) del manuscrito copto que faltan contendrían el diálogo entre Jesús resucitado (Salvador o Enseñador según traducciones) y sus discípulos. Las páginas 11, 12, 13 y 14 formarían parte de la visión que María está compartiendo con el grupo a petición de Pedro (EvMa 10,1-6) y que se inicia en EvMa 10,10-17,7 según la numeración del códice copto⁵⁰³.

Mientras tanto, en 1917 fue encontrado un fragmento griego del EvMa del siglo III en Egipto (*Rylands 463*) que contiene el final del evangelio (17-19)⁵⁰⁴. El texto es paralelo al texto copto, aunque con algunas variantes⁵⁰⁵. En las excavaciones de *Oxyrhynchus* se encontró otro pequeño fragmento griego de este evangelio (POxy 3525)⁵⁰⁶ que contiene parte de la versión copta (EvMa 9.1-10.10). Este fragmento fue publicado en 1983 por Parsons, datado en el siglo III y se encuentra en Oxford⁵⁰⁷. Estos dos manuscritos griegos, a pesar de haber sido

la traducción al alemán. Este códice de Berlín de pequeño tamaño, 12.5 x 10.5 cm, está formado por 38 hojas de papiro que al coserlas longitudinalmente dan lugar a 152 páginas con cubierta de piel. El *Evangelio de María* (EvMa) ocupa las primeras 18 páginas y media del códice.

⁵⁰¹ Cf. KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala. Jesus and the First Woman Apostle* (Santa Rosa: Polebridge 2003), 8-12.

⁵⁰² Dos de ellos, el *Apócrifo de Juan* y la *Sabiduría de Jesucristo* se encuentran en la Biblioteca de *Nag Hammadi*, no así el *Evangelio de María* ni los *Hechos de Pedro*.

⁵⁰³ Cf. JEAN-YVES LELOUP, *El Evangelio de María. Myriam de Magdala* (Barcelona: Herder, 1999), 31- 49. Karen L. King cita a Hans-Martin Schenke para comentar que podrían ser ocho las páginas ausentes del códice, aunque dos de ellas estarían en blanco. Cf. KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 8 (nota 11).

⁵⁰⁴ EVANGELIO DE MARÍA MAGDALENA, [Fragm. P. Ryl. III 463], *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe*, ed. por A. SANTOS OTERO (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006), 96s.

⁵⁰⁵ Fue publicado en el tercer volumen del *Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library* por COLIN HENDERSON ROBERTS (Manchester: University Press, 1938), 18-23.

⁵⁰⁶ Se puede consultar el texto en [<http://163.1.169.40/cgi-bin/library?e=d-000-00---0POxy--00-0-0--0prompt-10---4-----0-1l--1-en-50---20-about---00031-001-1-0utfZz-8-00&a=d&c=POxy&cl=CL5.1.50&d=HASH87568e335fb60d8e963017>] (Consultado en junio de 2020).

⁵⁰⁷ Se trata de un fragmento escrito solo por una cara, lo cual sugiere que procede de un rollo, no de un códice, además de estar escrito en cursiva, escritura griega usada para cartas y documentos de negocios más que para obras literarias. Contiene 20 líneas, ninguna completa, es de forma irregular, más ancho de la mitad hacia abajo (11.7 x 11.4 cm) pero en la mitad superior apenas tiene unos 4 cm. Su restauración se basa en el paralelo copto y por ello se sabe que se trata de la parte del discurso de despedida del Salvador, María confortando a los discípulos, Pedro pidiendo a María que enseñe y el inicio de la visión de ella (EvMa 10,1-25.).

descubiertos en el mismo lugar, sabemos que no proceden del mismo texto por sus diferencias de escritura y formato⁵⁰⁸.

Es poco usual disponer de varias versiones de documentos tan antiguos lo que, según Karen L. King, es la prueba de un testimonio bastante fuerte de este evangelio, que parece fue copiado sucesivas veces hasta el siglo V. A partir de ese siglo no tenemos ningún testimonio de él, puede ser que fuera activamente suprimido o simplemente sacado de circulación, en cualquier caso, es una suerte haberlo encontrado⁵⁰⁹.

2.1.2. Procedencia

Desconocemos la procedencia de este evangelio, el único de los orígenes cristianos adscrito a una mujer, aunque algunos argumentan que pudo ser escrito en Egipto. Esta propuesta se apoya en el hecho de que los tres testimonios del texto han sido encontrados en zonas próximas en Egipto. Esther de Boer se pregunta por qué deberíamos asumir esta localización cuando en realidad muchos textos de los tres primeros siglos han sido encontrados allí y de ninguno suponemos que fue escrito donde se encontró⁵¹⁰.

Más bien podría ser que en esta ciudad egipcia de *Oxyrhyncus* existieran varios *scriptorium* donde se copiasen los manuscritos procedentes de la ciudad de Alejandría con la que *Oxyrhyncus* mantenía lazos económicos y culturales. Esther de Boer sugiere que pudo haber sido escrito en Asia Menor, su argumento se apoya en la comparación con las cartas paulinas y el Cuarto Evangelio. Judith Hartenstein propone Siria como lugar de origen basándose en el importante papel de Leví y el hecho de que otros textos que comparten esta característica proceden de esa región⁵¹¹.

⁵⁰⁸ Además, las divergencias entre estos fragmentos griegos y la versión copta indican que formaron parte de alguna versión de este evangelio, que difiere de la versión en copto. La datación relativa más antigua es de los fragmentos griegos, el fragmento P. Oxy 3525, fue datado por Parson en el siglo III y el fragmento P. Ryl 463 en la primera mitad del siglo III o incluso antes por Roberts. Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in Nag Hammadi Library & Related Documents* (Leiden/New York/Köln: Brill, 1996), 95-97.

⁵⁰⁹ Cf. KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 7-12.

⁵¹⁰ Textos anteriores al siglo III encontrados en Egipto, pero no escritos allí: el Evangelio de Juan, el Evangelio de Mateo, el Evangelio de Tomás, la Carta de Santiago, el Evangelio de Lucas, la Carta de Pablo a los Romanos, la Carta a los hebreos y el *Evangelio de Pedro*.

⁵¹¹ Cf. JUDITH HARTENSTEIN, *Die zwite Lehre: Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialogue* (Berlin: DeGruyter, 2000).

Podría también barajarse la posibilidad de un lugar en el que todas las influencias que el EvMa refleja pudieran haber confluído, al menos en un primer estadio de composición, nuestra propuesta es la ciudad de Antioquía porque este escenario explica la presencia de los testimonios griegos egipcios (PRyl 463 y POxy 3525), los únicos que conocemos, aparte de su traducción al copto (Códice de Berlín).

La localización geográfica de Antioquía también permite el contacto con la tradición más oriental del cristianismo de Edesa. También puede explicar las influencias con la filosofía⁵¹², las conexiones con la carta de Pablo a los Romanos⁵¹³, y la conservación de una tradición similar sobre la figura de María Magdalena con el Cuarto Evangelio. Por todos estos motivos consideramos que la localización del EvMa en Antioquía es la que mejor explica las características e influencias que muestra.

2.1.3. Datación

Las propuestas de datación también son variadas. Algunas autoras como Karen L. King y Esther de Boer proponen principios del siglo II d.C. en base a las controversias relativas a la autoridad de las mujeres que se inician en esta fecha. Esta datación temprana se puede sustentar también en el imaginario del Hijo del Hombre que aparece en este evangelio, muy cercano, según Esther de Boer al imaginario de Cristo empleado por Pablo en sus cartas, también a la similitud entre este y los evangelios canónicos.

Otros autores como Antti Marjanen⁵¹⁴ argumentan a favor de mediados del siglo II d. C., porque entienden una dependencia directa o indirecta de los

⁵¹² La cosmología del EvMa parece ser que puede entenderse mejor si tenemos delante los conceptos de la filosofía estoica sobre la naturaleza y la fuente del mal, y a la vez la síntesis entre filosofía y tradición judía de Filón de Alejandría (20 a.C. – 45 d.C.). Cf. ESTHER A. DE BOER, *The Gospel of Mary*, 35-52.

⁵¹³ Anne Pasquier comenta una proximidad terminológica y de contenido entre el EvMa y la carta de Pablo a los Romanos. Aunque no existen citas directas, el lenguaje y el contenido teológico es próximo al mundo paulino. Esta investigadora determinó algunas coincidencias significativas como el uso de la metáfora del adulterio para expresar el lugar de los gentiles frente a Dios, la conexión entre la ley, el pecado y la muerte, el dualismo entre la ley divina y la ley natural, y entender la libertad de la ley como superación de la dominación de la muerte. Estas similitudes según Pasquier se dan entre Rom 7, 1-8;22-23 y algunos pasajes de los capítulos 3 y 4 del EvMa. Cf. ANNE PASQUIER, *L'Évangélie selon Marie*,14-17. Y KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 119-127.

⁵¹⁴ La conexión entre las citas indiscutibles del Nuevo Testamento en este evangelio hace pensar que deriva de los evangelios canónicos, lo que según Antti Marjanen apunta a una datación temprana pero no más allá del siglo II. Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 98.

textos canónicos. También se propone la pertenencia de este evangelio a la escuela de bardenana de Edesa y, por tanto, se sitúa su origen a finales del siglo II d.C.⁵¹⁵.

2.1.4. Contenido y composición

El *Evangelio de María* que conservamos está incompleto, comienza en la página 7 con la conclusión de lo que parece ser un discurso de aparición del Salvador a sus discípulos (EvMa 7-8,24), faltando las páginas anteriores. Podría tratarse de un discurso que tiene lugar en un encuentro entre Jesús resucitado y el grupo de discípulos al que se le podría atribuir la etiqueta de «diálogo gnóstico de revelación»⁵¹⁶.

Este discurso del Salvador termina con el envío del grupo a anunciar el «Evangelio del Reino»⁵¹⁷. En la página 9 podemos encontrar la pena y la preocupación del grupo ante la misión encomendada y el protagonismo de María que se levanta y les consuela con palabras y gestos. En la página 10 Pedro pide a su «hermana» María que repita las palabras que ella recuerda del Salvador y, a partir de ahí, María cuenta al grupo una visión, que incluye la enseñanza del Salvador que ella ha recibido.

No podemos conocer la enseñanza completa puesto que el códice pierde las páginas 11 a la 14, pero en las páginas 15, 16 y parte de la 17 podemos suponer un largo discurso de corte filosófico. Al final de este, María calla (EvMa 17,7-8). Y después, Andrés y Pedro ponen en duda no solo lo que María acaba de contarles (17,10) sino también la veracidad de que el Salvador la haya hecho receptora de una enseñanza que ellos (los discípulos varones) desconocen (17,15-20).

María se defiende de las acusaciones (18,4-6) y Leví la apoya recriminando a Pedro su conducta hacia ella (18, 8-21). La conclusión del texto coincide con el final de las palabras de Leví y la salida del grupo para anunciar

⁵¹⁵ Cf. MICHEL TARDIEU, *Écrits Gnostiques*.

⁵¹⁶ El término gnóstico con el que se ha catalogado este evangelio de María Magdalena dice King, es un término artificial generado por los autores que no es todo lo imparcial que pretender ser y que toma partido por un grupo concreto, en un momento en el que ese grupo era uno más de los muchos grupos cristianos que luchaban entre ellos por defender la verdad de su propia teología y sus prácticas religiosas. Cf. KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 155-170.

⁵¹⁷ JEAN-YVES LELOUP, *El Evangelio de María*, 89-93.

el Evangelio (19, 1-2). El colofón señala a María como autora del texto, «Evangelio según María» (ΚΑΤΑ ΜΑΡΙΖΑΜΗ)⁵¹⁸.

El PRyl 463 contiene la conclusión de la visión de María y el inicio de la disputa de los discípulos sobre su enseñanza. Después se produce un salto y la disputa continúa, termina con la invitación de Leví a anunciar el evangelio (EvMa 9,29-10,4; 10,6-14). El papiro Oxy3525, aunque es muy pequeño y está seriamente dañado, contiene unas veinte líneas, ninguna completa, y contiene el final del discurso de despedida del Salvador, la consolación del grupo por parte de María, la petición de Pedro a María de que les cuente lo que recuerda, y el inicio de la visión de María⁵¹⁹.

Los estudios sobre la composición del *Evangelio de María* han sugerido varias hipótesis. Existe la posibilidad de considerar el texto formado por dos composiciones, una el evangelio como tal y otra un diálogo con el salvador⁵²⁰, o un diálogo de resurrección y una visión. La primera página que se conserva (p.7) en el códice de Berlín contiene la conclusión de un diálogo entre el Salvador y sus discípulos, los estudiosos la entienden como un encuentro entre Jesús resucitado (Salvador o Enseñador) y sus discípulos, al modo de un diálogo gnóstico de revelación (7,1-8,1-10).

Esta estructura complicada y el contenido han planteado dudas sobre la coherencia literaria de este evangelio que se han resuelto con una serie de hipótesis sobre su composición. La ausencia de María en la primera parte del evangelio ha permitido una primera propuesta de composición de dos partes de distinta procedencia: un diálogo entre Jesús resucitado y sus discípulos (7,1 – 9,5) y un discurso de revelación de María Magdalena en el que ella informa a los discípulos varones de una visión durante la cual ella ha recibido una enseñanza secreta del Salvador (10,1ss.). Según esta propuesta el redactor del evangelio combinó ambas fuentes colocando la figura de María Magdalena al final de la primera parte.

⁵¹⁸ Síntesis desarrollada a partir del manuscrito copto publicado y traducido por Jean-Yves Leloup en lb.

⁵¹⁹ Cf. KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 10-11.

⁵²⁰ Walter Till sugiere que el *Evangelio de María* que conocemos es el resultado de un proceso de redacción en el que el evangelio original y un diálogo con el Salvador fueron torpemente unidos. El evangelio original comenzaría en 10.1 del manuscrito copto. Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 96.

El problema de esta propuesta, según Antti Marjanen, es que no podemos asegurar la ausencia de María de la primera parte debido a la ausencia de varias páginas del códice. Además, cuando María interviene para consolar al grupo de discípulos en el final de la supuesta primera parte, el texto no dice que María llegue o se presente, dice que se levantó, para abrazar y besar, un gesto que aparece en otros textos en los que María forma parte del grupo de discípulos⁵²¹. Tampoco aparece ningún nombre salvo el de Pedro en las páginas conservadas y no por eso se supone la ausencia del resto del grupo⁵²².

En 1993, Anne Pasquier estudió la tensión en la manera de relacionarse los discípulos masculinos y María, presente en varios momentos del EvMa, para proponer la hipótesis de dos estratos diferentes de composición basados en la distinta actitud de Pedro respecto a María.

Según esta autora francesa Pedro muestra una actitud ambigua, primero solicita de María la enseñanza que solo ella ha recibido (10,1-6)⁵²³ y después muestra su hostilidad a la posición privilegiada de la discípula respecto a los varones al final del evangelio (17,14-20)⁵²⁴. Este cambio en la actitud de Pedro hace que Pasquier proponga un distinto origen para ambos textos⁵²⁵. Según esta autora ambas actitudes no pueden coincidir en la misma obra. Por lo que propone que 9,20 estaría conectado con 10,6, lo que deja fuera la solicitud de Pedro a María, y que lo que estaría provocando la reacción de Pedro serían las palabras de aliento María, no su discurso. De modo que la invitación de Pedro a que María comparta su conocimiento sería, para Pasquier, una adición secundaria. Y la ambigua actitud de Pedro fruto del desarrollo de la trama más que muestra de dos fuentes enlazadas redaccionalmente.

⁵²¹ María Magdalena también abraza y besa (κατεφίλησε) en el *Evangelio de Felipe* (EvFe 63,35-36) y en *Pistis Sophia* (PS 338,16; 339,6). Un paralelo curioso se da entre EvMa 9,12-14 y PS 338,15-17. Estas coincidencias desmienten la posibilidad de que María no formara parte del grupo de discípulos que están escuchando al Salvador.

⁵²² Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 99-102.

⁵²³ EvMa 6,1-2: «Pedro dijo a María: “Hermana, sabemos que el Salvador te amó más que a otras mujeres. Dinos las palabras del Salvador que tú recuerdes, las que sabes y nosotros no, porque no las hemos oído”» (BG8502). KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 15. s

⁵²⁴ EvMa 17,14-20: «Pedro añadió: “¿Es posible que el Enseñador haya conversado de este modo con una mujer, acerca de secretos que nosotros ignoramos? ¿Habremos de cambiar nuestras costumbres y escuchar todos a esa mujer? ¿De veras la ha escogido y preferido a nosotros?”». Traducción tomada de JEAN-YVES LELOUP, *El Evangelio de María*, 182.

⁵²⁵ Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 103-104.

El problema de la hipótesis de Anne Pasquier, según Marjanen, es que las palabras de Pedro (17,16-22) presuponen el discurso de María Magdalena (10,7-17,9), por lo que no pueden responder a las palabras de consuelo de María en (9,14-20). Este autor se pregunta sobre si realmente el cambio de actitud de Pedro es realmente fruto de dos fuentes literarias o si simplemente se trata de un desarrollo de la trama del texto según la cual Pedro se da cuenta de que María no solo sabe algo que otras mujeres no saben, sino algo que los discípulos varones no conocen, lo que pone en cuestión su autoridad como fuente de autoridad y transmisores de las enseñanzas del Salvador⁵²⁶.

Karen L. King considera que el EvMa pretende presentar la enseñanza del Salvador a través de sus propias palabras o a través del relato de la revelación que María ha recibido. Titulado en el apéndice como evangelio, no corresponde con un relato biográfico de Jesús sino con la promesa y el mensaje del Salvador en forma de relato de aparición. Una serie de diálogos y partidas configuran según esta autora la estructura del texto en la que es posible identificar los elementos propios de los relatos de aparición⁵²⁷. Estos diálogos van comunicando el contenido del evangelio enfatizando el carácter dialogal de la enseñanza.

La estructura del texto reproduce el mismo mensaje a través de lo que acontece, de modo que el contenido de la enseñanza es reforzado por el modo en que el texto va presentando esa enseñanza. Además, quien enseña, primero el Salvador y luego María, insiste en la participación activa del discípulo. La forma de diálogo enfatiza esa intención de provocar la participación. En ella María comparte un diálogo en el que ella ha participado y que enseña al grupo⁵²⁸, y al hacerlo no solo está presentando una enseñanza recibida, sino la forma en la

⁵²⁶ Ib., 102-104.

⁵²⁷ Según Karen L. King los elementos comunes de los relatos de aparición son los siguientes: la aparición del Resucitado, el miedo y el dolor de sus discípulos, la especial enseñanza del Señor, los discípulos como receptores de esa enseñanza, la mención de los oponentes, la persecución por mantener en secreto la enseñanza recibida y la escena de envío. Y todos ellos serían identificables en el EvMa. Cf. KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 29-30.

⁵²⁸ EvMa 10,7-17: «María les dijo: “Lo que no os ha sido dado oír, voy a anunciároslo: tuve una visión del Enseñador, y le dije: “Señor, te veo hoy en esta aparición”. Él respondió: “Bienaventurada tú, que no te turbas al verme. Allí donde está tu mente (*noûs*) está el tesoro”. Entonces le dije: “Señor, en el instante en que uno contempla tu aparición, ¿ve por medio del alma (*psychê*) o del Espíritu (*Pneûma*)?” ...». Traducción del copto de JEAN-YVES LELOUP, *El Evangelio de María*.

que esta se ha recibido, en diálogo con el Salvador. Podemos decir entonces que el EvMa enseña el qué y el cómo, escuchando, en diálogo con el Salvador y con quien lo ha escuchado a él, el grupo de discípulos llegará a ser maestros, anunciadores de la salvación, pero para lo que deben descubrir la verdad.

La forma dialógica del texto y el contenido se articulan juntos para comunicar la verdadera enseñanza sobre el evangelio del reinado divino, dice King. La forma de relato de aparición funciona como autorización de esta enseñanza recibida del Señor resucitado⁵²⁹. En los escritos cristianos de los orígenes encontramos testimonios de que aquella enseñanza, que se consideraba recibida de una visión o aparición, tenía especial validez. Recordemos la autodefensa de Pablo de su apostolado en 1 Cor 9 («¿Acaso no he visto yo al señor?») o al mismo Pablo defendiendo su evangelio en la carta a los Gálatas (Gal 1,11-12) o la apertura del libro de la Revelación⁵³⁰. También encontramos este tipo de autoridad en la primera carta de Juan (1 Jn 1,1-4), aunque es en este caso el testigo ha visto y oído del propio Jesús y lo pone por escrito.

Ahora la enseñanza autorizada es la de María a la que Pedro pide que comparta lo que sabe (EvMa 10,1-6). Ella no sabe por su sabiduría propia, sino porque ha tenido una visión en la que ha dialogado con el Salvador sobre el significado de su enseñanza. El grupo la escucha porque tiene la autoridad de quién ha visto y oído (EvMa 10,7).

Debemos señalar la escena en la que esta enseñanza se produce, el Salvador les ha dejado (EvMa 9,5), el grupo de discípulos queda desolado (EvMa 9,6-11), María les consuela (EvMa 9,12-20) y, a continuación, comienza la escena con la petición de Pedro (EvMa 10,1-6). Aquí debemos señalar que María está asumiendo el papel del Salvador. No es difícil que nos llegue el eco del

⁵²⁹ Cf. KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 30-34.

⁵³⁰ Gal 1,11-12: «Os comunico, hermanos, que el evangelio predicado por mí no es un evangelio al modo humano; pues ni siquiera yo lo recibí ni aprendí de un hombre, sino por revelación de Jesucristo». Ap 1,1: «Revelación de Jesucristo, que Dios le comunicó para mostrar a sus siervos lo que tiene que venir rápidamente, y enviando un mensaje por medio de su ángel se la indicó a su siervo Juan, quien atestigüa la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo, diciendo lo que ha visto. ¡Feliz el que lee, y los que oyen, las palabras de esta profecía y guardan lo que está escrito en ella!, pues el momento se acerca».

discurso de despedida del evangelio joánico, donde es Jesús quien consuela y conforta a sus discípulos (Jn 14,1-4.12-14.18-21).

María está enseñando con la autoridad del Señor en un contexto de debate sobre la salvación, la naturaleza del pecado, el destino del alma, sobre la autoridad apostólica y el liderazgo en las comunidades. En ese contexto del siglo II d.C., el EvMa presenta a María Magdalena como apóstol con la autoridad de quien ha visto al Resucitado y recibido de Él una enseñanza que la distingue de las demás discípulas, y de los discípulos varones (EvMa 17,14-20).

La controversia que inmediatamente plantean Andrés y Pedro bien puede entenderse como una muestra de las tensiones que provocaba la autoridad de las mujeres discípulas, que tenían en María Magdalena a su lideresa.

En el siguiente apartado estudiaremos quién es esta María que habla con autoridad y cuya enseñanza es escuchada por esta comunidad que la pone por escrito en este convulso siglo II d.C.

2.2. La legitimación del liderazgo del María Magdalena

En este apartado identificaremos, en primer lugar, a María con la Magdalena y pasaremos a analizar los elementos del texto que nos permitirán reconocerla como discípula autorizada desde cada una de las pistas que nos va aportando este evangelio.

A pesar de que el colofón de este texto solo afirma *Evangelio según María*⁵³¹ y en ningún lugar de este texto se asocia a este nombre propio el epíteto de Magdalena, y aunque son muchas las mujeres llamadas María en el Nuevo Testamento⁵³², muchos autores asocian este evangelio a María Magdalena.

El argumento más importante para esta asociación se basa en el estudio de las tipografías más frecuentemente empleadas para nombrar a esta mujer de

⁵³¹ **ΜΑΡΙΖΑΜΗ** en su versión copta y **Μαριάμ** en las dos versiones griegas, son los nombres que aparecen en este evangelio.

⁵³² María la madre de Jesús (Mc 6,3; Mt 1-2; 13,55-56; Lc 1-2; Hch 1,14), María la madre de Santiago y José (Mt 27,56); «la otra María» (Mt 28,1); María la de Santiago (Mc 16,1; Lc 24,10); María la de José (Mc 15,47); María de Betania (Lc 10,28-42; Jn 11; 12,1-11), María la de Cleofás (Jn 19,25); María la madre de Juan Marcos (Hch 12,12); María de Roma (Rom 16,6) y María de Magdala (Mc 15,40.47; 16,1.9; Mt 27,56-61; 28,1; Lc 8,2; 24,10; Jn 19,25; Jn 20,1.11.16.18. Se ha planteado la relación entre Jn 19,25 y EvFe 32. Cf. HANS-JOSEF KLAUCK «Die Dreifache Maria. Zur Rezeption von John 19,25 in EvPhil 32», *The Four Gospels*, ed. por F. VAN SEGBROECK – C. M. TUCKETT – G. VAN BELLE – J. VERHEYDEN (Leuven: University Press/ Peeters, 1992).

Magdala en los textos de los orígenes. En los textos coptos donde María es definida como la virgen madre de Jesús su nombre es siempre y sin excepción María, mientras que las formas usadas para María Magdalena son **ΜΑΡΙΖΑΜ** o **ΜΑΡΙΖΑΜΜΗ**, con la única excepción del *Evangelio de Felipe* y en *Pistis Sophia I-III* ⁵³³.

Nunca se usa **ΜΑΡΙΖΑΜ** para referirse a la madre de Jesús. El nombre de la madre de Jesús aparece como **ΜΑΡΙΑ** en los textos coptos citados más el *Segundo Apocalipsis de Santiago* y en el *Testimonio de la verdad* ⁵³⁴ así como en los textos de los padres griegos como Ireneo en su *Adversus haereses*, Hipólito en *Refutación de todas las herejías (Philosophumena)* y Epifanio en *Panarion* ⁵³⁵.

Estas consideraciones permiten a los especialistas apoyar la hipótesis de que este evangelio puede ser atribuido a Miriam de Magdala. Bien por ser ella la primera testigo de la resurrección ⁵³⁶ o por ser este texto considerado un escrito gnóstico y valorar la importancia de esta mujer en esta corriente cristiana ⁵³⁷.

⁵³³ La excepción a esta diferenciación son el EvFe (59,6-11), que la mencionar a las tres Marías usa la misma forma de nombre, María, y nombra a María Magdalena como María en 63,32-34, y PS I-III, en donde María Magdalena es llamada frecuentemente *María* o **ΜΑΡΙΑ ΤΜΑΓΓΑΛΗΗ**, debido fundamentalmente su importante papel en los escritos gnósticos, todos sabían a quién se estaba haciendo referencia lo que permitiría elidir el epíteto Magdalena. Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 63-64.

⁵³⁴ La única otra María que compite en relevancia con María Magdalena es María de Nazaret, la madre de Jesús. De hecho, algunos autores han considerado seriamente que fuera a esta y no a la Magdalena a quien se atribuyera este evangelio, entre ellos Lucchesi, apoyándose en la tradición cristiana de que el Resucitado se apareció primero a su madre. El problema es que esa tradición está por primera vez atestiguada por Efrén de Nísibe (s. IV) en su *Comentario al Diatessaron*: «Antes de su ascensión, bendijo el pan para Cleofás, comió con sus discípulos y mostró su costado a Tomás; ¿por qué, pues, impidió a María que lo tocara? Quizá porque se la había confiado a Juan: -Mujer ahí tienes a tu hijo-. Sin embargo, igual que María estaba con él durante el primer milagro, así también fue la primera en obtener las primicias de la salida de los infiernos. De esta manera, aunque ella no le hubiera tocado, fue reconfortada». Este texto parece desarrollar de forma tardía el relato de aparición de Jesús a María Magdalena del Cuarto Evangelio (Jn 20,11-18) y lo relaciona con el apócrifo *Libro de la resurrección de Bartolomé* (s. V) y *Vita Beatae Mariae* (30,37-39). Según Marjanen la afirmación de Lucchesi de que en los textos apócrifos escritos en copto María de Nazaret es la interlocutora junto con los Doce de los últimos diálogos de su Hijo resucitado, solo es válida en dos escritos apócrifos, *Preguntas de Bartolomé* y *Pistis Sophia*. En este último el papel de la madre de Jesús es insignificante comparado con el de María Magdalena y en el primero su situación es parecida a la del EvMa. Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 94-95.

⁵³⁵ *Adv. Haer.* 1.15,3. *Ref.* 5.6,7; 5.26,29; 6.35,3-4; 6.35,7; 6.36,3-4; 6.51,1; 7.26,8; 7.33,1; 8.9,2; 10.14,9; 10.16,2; 10.21,2. Hipólito solo usa *Mariam* en referencia a las visiones de los llamados docetas (REF 8.10,6). 31.7,4. Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 63.

⁵³⁶ Cf. JEAN YVES-LELOUP. *El Evangelio de María*, 15-17.

⁵³⁷ Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 94-95; y ESTHER DE BOER, *The Gospel of Mary*, 16-18.

Algunas autoras incluso, como Karen L. King, asumen esta hipótesis sin ningún tipo de cuestionamiento⁵³⁸.

Ahora bien, no podemos olvidar que en siglos posteriores se va a producir la identificación de María Magdalena con María de Nazaret. El problema de esta identificación surge porque dos de las mujeres más importantes de la vida de Jesús tienen el mismo nombre. Incluso tenemos el testimonio del EvFe que habla de tres Marías, la madre, la hermana y la compañera (EvFe 59,6-11)⁵³⁹. Y parece ser que en siglos posteriores esa confusión se hizo efectiva⁵⁴⁰ y que se arrastra a través del arte hasta nuestros días.

Aun así, creemos que hay motivos suficientes para identificar a la mujer llamada María en este evangelio y bajo cuya autoridad se le da nombre a este evangelio, como María la Magdalena, la discípula galilea que acompañó a Jesús a Jerusalén junto con un grupo de mujeres (Lc 8,1-3) y la que recuerda la memoria de todas las comunidades como testigo de la pasión, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret.

Ahora pasaremos a analizar, en el siguiente apartado, cómo se presenta este personaje en el texto, qué función desempeña y cómo se relaciona con los demás para personajes para poder perfilar su papel de discípula.

2.2.1. La discípula María Magdalena

Una vez que podemos referirnos a María Magdalena como la mujer que aparece en el EvMa como interlocutora del Salvador, junto con otros tres personajes nominados, Pedro, Andrés y Leví, y dentro de un grupo mayor de discípulos, podemos pasar a analizar las referencias que se pueden percibir en el texto en relación con esta discípula.

Lo vamos a hacer siguiendo el texto copto del Códice de Berlín (*Codex Berolinensis* 8502) en el que abordaremos las distintas referencias a María

⁵³⁸ Cf. KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*.

⁵³⁹ EvFe 59, 14-15: «Había tres mujeres que siempre andaban con el Señor: María, su madre, y su hermana y la Magdalena, que era su compañera. Así, María es su madre, su hermana y su compañera». Traducción propia del inglés. Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 150.

⁵⁴⁰ Según Carmen Bernabé, Efrén de Nísibe (306-373) en su *Comentario al evangelio concordado o Diatessaron* da muestras reiteradas de esta confusión, en la profecía de Simeón (2,17), en las bodas de Caná (5,5) y en el relato de la resurrección donde María de Nazaret toma el puesto de María Magdalena (21,22-27). ÉPHREM DE NISIBE, *Commentarie de l'Evangile concordant ou Diatessaron* (París: Éditions du Cerf, 1976). SC 121. Cf. CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena*, 239.

Magdalena. Estas referencias nos ofrecerán el marco de la tradición que sobre ella conserva esta comunidad en este texto.

a) María reconforta al grupo tras la partida del Salvador

Después de la partida del Salvador (EvMa 9,5) los discípulos quedaron apenados y preocupados ante la misión encomendada (EvMa 9,8-11), María Magdalena se levanta, por lo que suponemos que estaba entre el grupo que había escuchado la enseñanza de Enseñador. Y el texto dice que besó a todos sus hermanos (EvMa 9,13).

Este término hermanos (ἀδελφοί) también aparece en el texto de la tradición joánica en dativo, «ve a mis hermanos» (Jn 20,17) y en el texto mateano de la resurrección en nominativo, «id a comunicar a mis hermanos» (Mt 28,10). En ambos los casos la escena es un relato de aparición del Resucitado, donde los personajes son la Magdalena y el Resucitado que la envía. En el caso del EvMa parece ser que la denominación «hermanos» hace referencia al grupo de discípulos. Por lo que bien podría tratarse de una evolución de esta terminología o un término común en la memoria relacionada con María Magdalena y la tradición joánica⁵⁴¹.

Acto seguido María se dirige al grupo: «No estéis tristes ni dudéis, pues su gracia os acompañará y protegerá: alabemos más bien su grandeza, por habernos preparado. Él nos llama a ser plenamente hombres (ἄνθρωποι)» (EvMa 9,14).

Estas palabras de María nos muestran una actitud de cuidado que conocemos del Señor en el discurso de despedida del evangelio joánico. Jesús anticipa con sus palabras el miedo o la preocupación del grupo (Jn 14,1.27: «No se altere vuestro corazón»); les habla de persecución y del odio del mundo, cf. Jn 15,18-21; Jn 16,1-3.

«Entonces María se levantó, los besó a todos y les dijo: “No estéis tristes ni dudéis, pues su gracia os acompañará y protegerá; alabemos más bien su grandeza, por habernos preparado. Él nos llama a ser plenamente humanos”. Con estas palabras,

⁵⁴¹ La relación entre el texto Mt 28 y Jn 20 ya ha sido abordada en la primera parte de esta investigación donde se concluía que la tradición joánica es más antigua que la mateana y que, por tanto, ella es el origen de esta memoria.

María orientó sus corazones hacia el Bien, y quedaron iluminados para entender las palabras del Enseñador» (EvMa 9,12-20)⁵⁴².

Las palabras de María en EvMa son similares a las Jesús en Juan, los discípulos se enfrentan a la persecución del mundo y Jesús les consuela. Con este eco joánico presente podemos reconocer cómo la María Magdalena del EvMa está desempeñando el mismo papel de consolador que Jesús en el cuarto evangelio. Ella asume la tarea de confortar al grupo y de recordarles que el Salvador les ha preparado y les protegerá que el Jesús joánico realiza ante la inmediatez de la cruz⁵⁴³.

Ahora pasamos al siguiente elemento que encontramos en el texto relacionado con la tradición joánica de María Magdalena, su posición de discípula preferida, porque el Señor la amaba más.

b) «El Salvador te amaba más que a otras mujeres»⁵⁴⁴

Estas son las palabras con las que Pedro se dirige a María para pedir que comparta con los discípulos las palabras que solo ella conoce. La expresión de esta relación de Jesús con María Magdalena la encontramos en otros textos como en el EvFe⁵⁴⁵.

«Ellos le preguntaron: “¿Por qué la amas a ella más que a nosotros?”. El Salvador contestó y les dijo: “¿Por qué no os amo como a ella? Cuando un ciego y un vidente van juntos en la oscuridad, no son diferentes. Cuando llega la luz, el vidente verá la luz y el ciego permanecerá en la oscuridad”» (EvFe 63,30 - 64,9).

El valor de este testimonio, además de la referencia a la predilección de Jesús por María Magdalena, es que en este evangelio María está caracterizada con el epíteto que hace referencia a su lugar de origen, la Magdalena. Esta asociación, que también aparece en un apócrifo del siglo III, PS, es la prueba que señala a *Mariamme* como la Magdalena en el resto de los textos en que su

⁵⁴² Traducción del copto de JEAN YVES-LELOUP. *El Evangelio de María*, 36-37.

⁵⁴³ Cf. KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 129-130.

⁵⁴⁴ Traducción propia del texto en inglés del «*Evangelio de Felipe*», en *The Nag Hammadi Scriptures. The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts*, ed. por M. MEYER (New York: HarperOne, 2007), 171.

⁵⁴⁵ El *Evangelio de Felipe* es un texto valentiniano datado entre finales del siglo II y principios del siglo III. Su interés por la práctica litúrgica y las catequesis orientales, así como el uso de palabras sirias hacen suponer un origen en Edesa o Antioquía. A pesar de llevar el nombre de evangelio no es un texto narrativo como los evangelios canónicos ni un diálogo de resurrección como el *Evangelio de María*, más bien parece una colección de extractos de varias fuentes literarias, con especial interés en aspectos éticos y litúrgicos. Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 147-149; y EVANGELIO DE FELIPE, *Los evangelios apócrifos*, ed. por A. SANTOS OTERO, 706-712.

nombre aparece con esta tipografía, como ya hemos visto⁵⁴⁶. Además, el EvFe también es el único texto que conocemos que se refiere a María Magdalena como compañera de Jesús (EvFe 59,6-11), un adjetivo que no se le asigna a ningún otro discípulo⁵⁴⁷.

Pedro ha tomado la palabra en nombre del grupo para solicitar de María la enseñanza que solo ella conoce. Para hacerlo se refiere a ella como «hermana», adjetivo que la reconoce como miembro del grupo de Pedro y que no aparece en boca de Pedro en ningún otro texto gnóstico. María está siendo invitada a participar en la transmisión de las palabras del Señor, como un apóstol entre los apóstoles, por el líder de los discípulos varones:

⁵⁴⁶ Ver apartado 2.2 de este capítulo.

⁵⁴⁷ El EvFe, procedente probablemente de Siria, Edesa o Antioquía, según Antti Marjanen, fue escrito entre finales del siglo II y principios del siglo III. No se trata de una colección de dichos, ni tiene una estructura narrativa o de diálogo, más bien una colección de géneros literarios con especial interés en temas éticos y sacramentales. Hans-Martin Schenke, el primero que lo trabajó, lo calificó de antología de 127 unidades, cuya secuencia está definida por la presencia de palabras marcadores (*catchwords*). Esta división del texto no se siguió en sucesivas ediciones, y los estudiosos del texto han ido haciendo diversas propuestas. El mensaje del EvFe se desarrolla de forma espiral, el autor asocia libremente unos temas con otros en lo que parece ser una colección de extractos catequéticos gnósticos, según Wesley W. Isenberg, o una antología valentiniana según Bentley Layton. Martha Lee Turner apunta hacia una colección de extractos a modo de cuaderno de notas que pudo ser recogida para recordar, como las *Sentencias* de Sexto conservada en una de sus versiones en el códice XII de la Biblioteca de Nag Hammadi. Se trata de un texto gnóstico, fundamentalmente valentiniano, que comparte tradiciones con el *Evangelio de Tomás* y con algunos tratados mitológicos como *El libro secreto de Juan* y *La naturaleza de las normas*. Turner propone que todos los materiales que lo componen pudieron ser elegidos para configurar un libro de apoyo de un pensador, una persona que busca la verdad a través del diálogo intelectual reproduciendo la estructura de los *Extractos* de Teodoto. Contiene dichos de Jesús que en algunos casos se parecen poco a los dichos de los evangelios canónicos: «Tomad algo de cada casa y llevadlo a la casa de mi Padre...» (EvFe 55,37- 56,3); oración de acción de gracias (58,10-14); «Pídele a tu madre...» (59,18-27); «Así es como el hijo de la Humanidad viene como pintor» (63,25-30); «¿Por qué no os amo como a ella? ...» (63,30-64,9); «Bendito el que es antes de existir...» (64,9-12); «Yo he venido a hacer lo inferior como superior...» (67,30-68,17), y «algunos entraron riendo en el reino de los cielos...» (74,24-75,2). Otros dichos recuerdan a los de Mateo y Juan. Hay algunas citas del Nuevo Testamento: Mt 3,1; 1Cor 8,1 y 15,50, y 1Pe 4,8. Y su vocabulario procede del Nuevo Testamento y de las Escrituras judías. Felipe en el *Evangelio de Felipe* es una figura compuesta de dos personajes, el apóstol Felipe (Mt 10,3; Mc 3,18 y Lc 6,14) y Felipe el diácono, uno de los siete elegidos por los apóstoles para atender a la comunidad (Hch 6,5). Esta sinergia también ocurre en PS. El tema principal de este texto es la reunificación del alma y el espíritu en una unión celestial que realiza la identificación del alma con la verdad misma. El mito de Sofía y su afán por reencontrarse con su compañero espiritual el *logos*, está en la mente del autor del EvFe, del cual toma él la interpretación alegórica y su simbología. El matrimonio es símbolo de lo divino, del conocimiento y de la verdad en oposición con la ignorancia y la falsedad del mundo y su símbolo es la libertad. El matrimonio es para hombres libres y vírgenes, y esa libertad procede de la verdad (cf. Jn 8,32). La unión conyugal es la restauración del andrógino primigenio, la unión espiritual de lo masculino y lo femenino en un ser único. Y es Cristo quien hace posible esta unión (EvFe 70,9-12). Según Madeleine Scopello el *Evangelio de Felipe* procede de algún lugar de Siria y fue escrito entre finales del siglo II d.C. y principios del s III. Cf. MARVIN MEYER (ed.), *The Nag Hammadi Scriptures*, 157-160; y ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 147-169.

«"Hermana", sabemos que el Enseñador te amó distinguiéndote de las demás mujeres. Repítenos las palabras que te dijo, las que recuerdas y de las que nosotros no tenemos conocimiento...» (EvMa 10,1-6)⁵⁴⁸.

El término «hermana» con el que Pedro la nombra, hace de esta mujer miembro de los «hermanos» a los que es enviada en el relato joánico (Jn 20,17) y el relato mateano (Mt 28,10).

Y María toma la palabra:

«Lo que no os ha sido dado oír, voy a anunciároslo (†·ΝΑ·ΤΑΜΑ)» (EvMa 10,8-9).

En este punto las traducciones no coinciden, la traducción de Leloup dice que María va a «anunciar», la de King dice que María «enseñará», para el códice copto (BG 8502) y el papiro de *Oxyrhynchus* (POxy 3525) dice «informar» aunque en este testigo hay varias lagunas que afectan a estas líneas en concreto⁵⁴⁹.

Esta variedad en la traducción no nos permite establecer el «anuncio» como palabra clave en la tradición apostólica de María de Magdala, pero los verbos empleados para la traducción son anunciar, enseñar e informar. Estas son acciones propias de los testigos, de los apóstoles⁵⁵⁰, sin olvidar que es Pedro, figura de autoridad en los orígenes cristianos, quien incorpora a María en esta tarea.

Así que podemos decir que este evangelio describe al personaje de María Magdalena como miembro del grupo de los apóstoles con la capacidad de transmitir la enseñanza del Salvador que, además, solo ella ha recibido según dice el propio Pedro.

⁵⁴⁸ JEAN-YVES LELOUP, *El Evangelio de María*, 38s.

⁵⁴⁹ Traducción de Jean-Yves Leloup. Karen L. King traduce «enseñar» en lugar de «anunciar» en el BG 8502, esta frase está dañada en el papiro POxy 3525 pero King reconstruye usando el verbo «informar» (*report*). Cf. KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 15.

⁵⁵⁰ Conviene recordar que la palabra «apóstol» procede de la tradición paulina. Es la palabra que Pablo emplea para referirse a sí mismo como en Rom 1,1: llamado apóstol (κλητὸς ἀπόστολος) o en Rom 11,13: apóstol de los gentiles (ἔθνῶν ἀπόστολος). Para Pablo el apóstol es un enviado por Dios o por una comunidad que se caracteriza por su movilidad entre comunidades, su función fundamental es la misión. En la tradición prepaolina conservada en 1 Cor 15,3-7) no hay identificación entre los apóstoles y los «Doce». Esta identificación procede del autor de Lucas y Hechos y es posterior, puesto que pertenece a la tercera generación cristiana. Es en este momento en el que los apóstoles se convierten en garantía de continuidad como «testigos oculares y servidores de la palabra» (Lc 1,2), elegidos por Jesús antes de su muerte (Hch 1,2-3). En esta reformulación lucana María Magdalena y las otras mujeres quedan excluidas. Cf. FRANÇOIS VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo: escritos, protagonistas, debates* (Estella: Verbo Divino, 2001), 38.

Cuando María toma la palabra lo hace para contar que tuvo una visión (EvMa 10,10), en ella ve al Señor, y lo comenta con Él:

«Tuve una visión del Salvador, y le dije: “Señor, te veo (Ἀΐ-Ναὺ ἑποῦκ) hoy en esta aparición”. Él respondió: “¡Bienaventurada tú que no te turbas al verme! Allí donde está el νοῦς está el tesoro”» (EvMa 10,12-15).

En este diálogo María expresa que ha visto al Señor y lo hace en varias ocasiones. Primero dice que ha visto al Señor en una visión (EvMa 10,10) y después le comenta al Señor en su visión que le ve (EvMa 10,12). Son dos momentos diferentes, en el primero expresa su experiencia al grupo y después quiere saber, hacer evidente lo que está ocurriendo, ella ve al Señor. Un acontecimiento entendido y asumido por la comunidad de que lo recuerda en esta escena.

María es la que ha visto y la que ve al Señor y es bienaventurada, no solo porque ve⁵⁵¹ sino porque no se turba al verlo. La visión es la expresión de una forma de conocimiento en el mundo antiguo⁵⁵². En el mundo de los orígenes cristianos es el prerrequisito que conduce a la fe, la visión permite el acceso a la revelación⁵⁵³. De hecho, la falta de fe es no llegar a ver⁵⁵⁴, incluso entre los no creyentes⁵⁵⁵.

En este texto estamos ya en la tercera generación cristiana y la importancia del ver corre de la mano de la transmisión de la revelación. «¡Felices los que no ven y creen!» dirá el evangelista joánico (Jn 20,29), porque ahora la fe depende de la autoridad de los testigos y de su testimonio (oral o escrito). Y María en este evangelio es la testigo principal a la que Pedro ha pedido que hable al grupo de discípulos de lo que solo ella sabe porque ha visto, y el grupo se dispone a escucharla.

A continuación, María describe un diálogo con el Salvador en el que le pregunta por su capacidad para verle.

⁵⁵¹ Mt 13,16: «¡Pero dichosos vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen!».

⁵⁵² Cf. KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 64.

⁵⁵³ Jn 20, 8: «... el otro discípulo, el que había llegado primero al sepulcro; vio y creyó».

⁵⁵⁴ Jn 6,36: «Me habéis visto y no creéis».

⁵⁵⁵ Mc 15,32: «... que baje ahora de la cruz, para que lo veamos y creamos»; Jn 20,25: «Si no veo ..., no creeré».

«Entonces le dije: “Señor, en el instante en que uno contempla tu aparición, ¿ve por medio del alma o del espíritu?”. El Señor respondió: “Ni del alma ni del espíritu, sino que, estando la mente el (νοῦς) entre los dos, él es el que ve...” (EvMa 10,17-21)⁵⁵⁶.

La respuesta hay que entenderla en el contexto de las sociedades antiguas en las que estaba muy extendida la creencia en que los dioses y los espíritus se comunicaban con las personas a través de trances, sueños o posesiones. La forma en que estos acontecimientos se producen, de dónde proceden o sus consecuencias varían con los marcos sociales de referencia. En el caso del EvMa estamos ante una experiencia profética, que era muy valorada en los orígenes cristianos, porque dotaba de autoridad.

Solo la persona pura podía ver a Dios, porque el pecado y las ataduras de la carne empobrecían la capacidad espiritual del alma. Para el *Evangelio de María* el ser humano está compuesto de cuerpo, mente y espíritu, y de las tres la mente es su parte más divina, porque es la que conecta con Dios. La mente gobierna el alma, cuando la mente se dirige hacia Dios esta dirige el alma hacia lo espiritual: «Donde está tu mente está tu tesoro» (EvMa 10,16).

Para el EvMa no es el alma el lugar de las visiones, sino la mente que actúa como mediadora entre las percepciones sensoriales del alma y la divinidad espiritual⁵⁵⁷. Y la visión solo es posible para un alma espiritualmente avanzada como la de María que no ha vacilado (turbado) al verle. María es alabada por el Salvador que atribuye su estabilidad al hecho de que su mente está concentrada en los asuntos del espíritu.

La visión de María es una señal de su pureza y cercanía a Dios. Además, este texto la muestra estable frente a la partida del Salvador, a diferencia del resto del grupo que siente temor y es consolado y reconfortado por ella como hemos visto (EvMa 9,6-20). Esta presentación de María que deja entrever su especial estatus espiritual, puesto que la inamovilidad es considerada una virtud espiritual en el mundo antiguo, una conformidad con el inmutable y eterno mundo espiritual. El hecho de que la mente (νοῦς) de María se dirija a lo bueno implica

⁵⁵⁶ JEAN-YVES LELOUP, *El Evangelio de María*, 38s.

⁵⁵⁷ Esta estructura antropológica es compartida por pensadores cristianos como no cristianos bajo la influencia de la filosofía platónica. King cita a Justino en *Dialogo con Trifón* 3,7: «Mas la divinidad, le repliqué, padre, no es visible a sus ojos, como los otros vivientes, sino solo comprensible a su inteligencia, como dice Platón y yo lo creo». Cf. DANIEL RUIZ BUENO, *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, 1111. Para la argumentación, cf. KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 65-67.

que ella es capaz de participar en el tesoro de la revelación directa del Salvador⁵⁵⁸.

Con esto presente volvemos al texto (EvMa 10,17-21) en el que María pregunta al Salvador. Ella quiere saber la naturaleza de su visión, cómo ocurre, en dónde y, en ese momento, se inicia entre ellos un diálogo del que no se conservan todas las páginas (de la 11 a la 14). En las dos últimas (15 y 16) encontramos parte de un discurso sobre el camino del alma en su ascenso al Silencio eterno, el alma va dialogando con los distintos poderes⁵⁵⁹. Este modelo de diálogo pertenece al ideal pedagógico del mundo antiguo.

Desde la estructura del EvMa podemos deducir que este relato sobre el camino del alma es, en realidad, la respuesta a la pregunta de María. Aunque no disponemos del texto completo podemos suponer que María ha preguntado sobre una nueva categoría (*νοῦς*) que el Salvador coloca entre el alma y el espíritu.

María está enseñando lo que ha aprendido del Salvador en diálogo con él, una enseñanza que libera de los poderes que pueden llegar a esclavizar el alma. Una libertad espiritual que permite un liderazgo, para hombres y mujeres, basado en el desarrollo espiritual y que ofrece la capacidad de satisfacer las necesidades de otros. El objetivo de esa libertad es llegar a ser «hijos e hijas de la verdadera Humanidad», como traduce Karen King⁵⁶⁰.

Después de narrar el contenido de su visión, es decir, de su conocimiento, María calla, alcanza el silencio libre del alma, ese que el alma acaba de lograr en su relato (Ev Mar 17,6-7).

⁵⁵⁸ Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 110-111.

⁵⁵⁹ Según Esther de Boer, aunque falta el primer poder, se puede sobreentender por el texto siguiente, que los cuatro poderes que van saliendo al paso del ascenso del alma son la oscuridad, el deseo, la ignorancia y la ira. La ira toma siete apariencias, oscuridad, deseo, ignorancia, celos de la muerte, reino de la carne, el aprendizaje absurdo y la sabiduría de fuerte temperamento. Estos poderes dicen al alma que ella les pertenece y que no irá a ninguna parte, el alma les demuestra estar por encima de sus reclamaciones y sigue su camino. Cf. ESTHER DE BOER, *The Gospel of Mary*, 78-88.

⁵⁶⁰ Karen L. King propone usar «reinado» (*realm*) y no «reino» (*kingdom*), que tiene una connotación más política y está asociado a un rey en la etimología de la palabra inglesa. Y propone traducir «Hijo de Hombre» (*Son of Man*) por «hijos (ellos y ellas) de la verdadera humanidad», porque le parece que es más acorde con el ideal de liberación que plantea el texto, donde ni hombre ni mujer, sino todos, alcanzarán el conocimiento. Cf. KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 29-36.

Lo que María acaba de contar provocará la intervención de Andrés, que no cree las palabras de María y se dirige al grupo buscando su complicidad, como veremos en el siguiente apartado. No es posible que una mujer haya alcanzado más conocimiento que ellos. El contexto cultural marca aquí el mundo social en el que se mueven los personajes que se enfrentan al desafío de tener que considerar a una mujer digna de la revelación del Salvador.

c) «No creo que el Salvador haya hablado así...»

Estas son las palabras con las que se inicia la última parte del EvMa. Después de haber escuchado su visión y su diálogo con el Salvador en ella, Andrés toma la palabra para poner en duda que sus palabras procedan de Jesús. Se ha roto la aparente armonía que reinaba en el grupo de discípulos cuando Pedro le pide, llamándola hermana, que les cuente lo que ella conoce y ellos no (EvMa 6,1-2). Ella que los acaba de reconfortar ante el miedo que les produce tener que salir al mundo a predicar según les ha encomendado el Salvador, ha accedido a compartir con ellos su diálogo con el Señor y su visión.

«Andrés tomó entonces la palabra y se dirigió a sus hermanos: “Decid, ¿qué pensáis de lo que acaba de contarnos? Por mi parte, no creo que el Enseñador haya hablado así; esos pensamientos son distintos de los que hemos conocido”» (EvMa 17,11-13)⁵⁶¹.

No es posible saber si este último episodio del EvMa describe una situación histórica de conflicto entre el grupo de discípulos o si estos personajes representan a grupos cristianos enfrentados por criterios de autoridad. Solo podemos circunscribirnos al texto que coloca esta disputa en el marco del envío a predicar el evangelio dado por el Señor antes de dejarlos. El texto representa a los discípulos como personajes temerosos, que no comprenden del todo lo que ha pasado y no tienen clara su misión.

Esta experiencia aparece también en Cuarto Evangelio. Los discípulos, dice el texto canónico, tenían cerradas las puertas de la casa en el momento que Jesús se apareció en medio de ellos (Jn 20,19). Aunque el motivo del miedo en este caso es diferente, en el EvMa temen salir a predicar y ella les conforta, y en el Cuarto Evangelio el temor es a correr la misma suerte que Jesús, parece que

⁵⁶¹ JEAN-YVES LELOUP, *El Evangelio de María*, 44s.

el miedo estuvo muy presente en los primeros momentos, conservado con matices en la memoria cristiana.

En el EvMa su miedo los califica, están atrapados por los poderes que rigen el mundo. No han logrado conformarse con la imagen del «hombre perfecto» (ἄνθρωπος). Muestran ignorancia, recelo, discordia, no han comprendido lo que el Salvador les ha explicado en la primera parte del texto, ni lo que ha enseñado a través de la visión de María. ¿Cómo pueden predicar un mensaje que no han entendido? Ella sí ha entendido y ha sido capaz de ver y no asustarse⁵⁶², ella sí ha alcanzado la liberación de las leyes del mundo. Por eso ella ha podido consolarlos.

Las palabras de Andrés nos hablan de la autoridad de la memoria de la comunidad, los hermanos (ellas y ellos) conocen un cuerpo de doctrinas de Jesús que todos comparten y conocen⁵⁶³. De modo que es la comunidad la que da validez a la memoria del Salvador. María acaba de enseñar algo que la comunidad no sabía, por eso Andrés lo pone en cuestión delante de la comunidad.

Acto seguido interviene Pedro para apoyar la duda de Andrés y añadir un elemento más, ¿cómo el Señor ha podido hablar así a una mujer? Parece que la norma ahora hace referencia a las relaciones de género que tienen por costumbre⁵⁶⁴.

«Pedro añadió: “¿Es posible que el Enseñador haya conversado de ese modo con una mujer, acerca de secretos que nosotros ignoramos? ¿Habremos de cambiar nuestras costumbres y escuchar todos a esa mujer? ¿De verdad la ha escogido y preferido a nosotros?”. María, entonces, se echó a llorar» (EvMa 17,14-20.18,1)⁵⁶⁵.

⁵⁶² «Bienaventurada tú que no te turbas de verme...» (EvMa 10,15), dice el Salvador a María cuando dialogan en su visión. María quiere saber cómo es posible, las palabras de Jesús expresan que ella ha sido capaz de ver a través de la mente (νοῦς) un espacio que, situado entre el alma (ψυχή) y el espíritu (πνεῦμα), hace posible la visión. María es bienaventurada porque su *mente* es su tesoro (EvMa 10,16). Traducción tomada de JEAN-YVES LELOUP, *El Evangelio de María*, 53-56, del texto copto del código berlines BG 8502. La parte final de este fragmento, los versículos 3-5 no están en el fragmento de POxy 3525. Cf. ROBERT MCLACHLAN WILSON - GEORGE W. MACRAE, «The Gospel According to Mary (BG, I: 7,1-19,5)», *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4 (Coptic studies)*, ed. por DOUGLAS M. PARROTT (Leiden: Brill, 1979), 463; y KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 13-18.

⁵⁶³ Cf. ESTHER DE BOER, *The Gospel of Mary*, 90.

⁵⁶⁴ *Ib.*, 90.

⁵⁶⁵ JEAN-YVES LELOUP, *El Evangelio de María*, 44s.

María llora⁵⁶⁶, Andrés y Pedro han puesto ante la comunidad dos dudas fundamentales: ¿proceden sus palabras del Salvador? ¿es posible que el Señor contara algo a una mujer que no haya contado a los demás?

No sabemos cuál es el motivo de esta intervención de Pedro y Andrés, no sabemos si tiene que ver con una situación de la comunidad o procede de los orígenes. Sabemos que ponen en cuestión no solo la autoridad de María para transmitir la revelación, sino la revelación misma, porque no es posible que el Salvador haya hablado con una mujer y porque ellos no acostumbran a escuchar a una mujer. Parece que Pedro se ha sorprendido de lo que María sabe y él no. María dice cosas que él no ha escuchado, ¿puede ser que el Salvador la prefiera no solo entre las mujeres sino también entre los hombres?

Inmediatamente interviene Leví. Sus palabras nos aportan mucha información:

«Leví tomó la palabra: “Pedro, tú siempre has sido impulsivo; veo ahora que te ensañas con la mujer, como lo hacen nuestros adversarios. Sin embargo, si el Enseñador la ha hecho digna ¿quién eres tú para rechazarla?”» (EvMa 18,7-12).

Es interesante darse cuenta de que Leví se dirige a Pedro, no considera a Andrés su interlocutor. Pedro es una figura importante que Leví conoce, por la familiaridad con que le habla, sabe que es impulsivo, Leví le muestra que se está ensañando contra «la mujer como lo hacen nuestros adversarios» (EvMa 18,10). Esta afirmación aparece sin variación en ambas versiones del texto, parece que fuera de la comunidad se conoce la animadversión a la figura de María Magdalena. Y después, desvía la mirada de la autoridad hacia Jesús: «Si el Señor la ha hecho digna ¿quién eres tú para rechazarla?»⁵⁶⁷.

d) «El Señor la conoce mejor»

Otro dato interesante que nos aporta la intervención de Leví es esta afirmación: «el Señor la conoce bien... La amó más que a nosotros». Una muestra de la

⁵⁶⁶ «Dijo a Pedro: “Pedro, hermano mío, ¿qué tienes en la cabeza? ¿Crees que yo sola me lo he imaginado, me he inventado esa visión, o que estoy mintiendo acerca de nuestro Enseñador?”» (EvMa 18,2-6).

⁵⁶⁷ Jean-Yves Leloup traduce: «¿quién eres tú para rechazarla?», haciendo a Pedro sujeto de ese rechazo y, a la vez, en tono conciliador dirá Karen L. King, que introduce el plural en el versículo 15 diciendo «arrepintámonos», incluyéndose él en el mismo en el grupo que el de Pedro. Cf. JEAN-YVES LELOUP, *El Evangelio de María*, 195. Cf. KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 136-137.

tradición presente en la literatura apócrifa, María Magdalena era la discípula favorita de Jesús.

«Leví tomó la palabra: “Pedro, tú siempre has sido impulsivo; veo ahora que te ensañas con la mujer, como lo hacen los adversarios. Sin embargo, si el Enseñador la ha hecho digna, ¿quién eres tú para rechazarla? No cabe duda de que el Enseñador la conoce muy bien... La amó más que a nosotros. Arrepintámonos pues, y seamos el Hombre en su totalidad: dejémosle arraigar en nosotros y crecer como pidió. Salgamos a anunciar el Evangelio sin tratar de establecer otras reglas y leyes, excepto aquella de la que él fue testigo”» (EvMa 18,7-21).

Reconoce también que a la comunidad le queda el camino de ser el «hombre perfecto» (ἄνθρωπος), dejando al Señor arraigar en ellos y así poder salir a predicar el evangelio tal y como les ha pedido, «sin establecer reglas ni leyes». Cuando Leví terminó de hablar se pusieron en camino y el EvMa concluye.

No podemos estar seguros de si lo que está narrando este evangelio es una escena histórica o, más bien, la representación simbólica a través de los personajes del texto de dos corrientes eclesiales enfrentadas en lo que tiene que ver con la autoridad de María Magdalena y de las mujeres cristianas en general. Aunque las conclusiones pueden ser parecidas. Histórica o no, la narración nos descubre una controversia de autoridad que comenzó a producirse en el movimiento cristiano desde finales del siglo I.

Este es un fenómeno que ya hemos observado en la comunidad joánica con el relato de la comprobación de la tumba vacía por parte de Pedro y el «otro discípulo», en Lucas con la afirmación clara de que las mujeres no fueron creídas cuando contaron su experiencia en la tumba (Lc 24,11;24), en el *Evangelio de Pedro*, y aparecerá de nuevo en la *Epistula apostolorum* y en el *Evangelio de Tomás*.

La autoridad apostólica de María Magdalena, sin duda, planteó la dificultad contracultural de que las mujeres pudieran ser como los varones, en una comunidad inclusiva como la que expuso Pablo en su carta a los Gálatas (Gal 3,28), sin distinción, todos llamados en Cristo a una nueva creación. Esto nos recuerdan las palabras de Leví en el EvMa.

La incredulidad que despertó en los discípulos varones que hemos comentado, también está presente en esta última parte del EvMa, solo hace falta escuchar a Pedro decir: «¿Es posible que el Salvador haya hablado a una mujer

de secretos que nosotros desconocemos?» (EvMa 17,15). Estamos ante la gran dificultad a la que se enfrentó el movimiento cristiano de los orígenes: mantener una memoria inicial que lo vinculaba con la experiencia revelatoria de una mujer o reconstruir esa memoria para hacerla creíble en los círculos socio-políticos en los que empezaba a introducirse el cristianismo a partir del siglo II.

El problema con el mundo no creyente que esta memoria femenina del movimiento cristiano que escribió este evangelio producía está reflejado en las palabras que Leví dirige a Pedro: «te ensañas con la mujer, como hacen nuestros adversarios» (EvMa 18,9-10); «... si el Salvador la considera digna ¿quién eres tú para rechazarla?» (EvMa 18,11-12). No podemos saber quiénes eran estos adversarios, pero está claro que criticaban con saña la figura y/o el papel de María en las comunidades cristianas, y que Pedro estaba de acuerdo en esto, según la comunidad del EvMa.

Leví, le da la única respuesta posible: «... si el Salvador la considera digna ¿quién eres tú para rechazarla?» (EvMa 18,11-12).

A continuación, una pincelada más sobre este papel privilegiado de María en relación con el Salvador: «La amó más que a nosotros» (EvMa 18,14). Otro criterio de autoridad que se recuerda en este evangelio y que toma su fuente del propio Jesús. Leví autoriza las palabras que María les ha dirigido a petición de Pedro, apoyándose en que el Salvador la consideró digna de su enseñanza y la amó más que ningún otro discípulo.

El silencio de Pedro y Andrés a estas palabras o la interrupción del relato nos permite entender que solo pudieron callar ante la apelación de Leví: el origen de la autoridad de María y su reconocimiento por parte de la comunidad no procede de ella sino del Salvador que la ha privilegiado frente al resto.

Se puede entrever en este texto que este privilegio no es fruto del capricho, sino que María ha entendido mejor que otros las enseñanzas del Señor y, como muestra este evangelio en el episodio anterior, es capaz de predicar a otros. María no muestra miedo, ella sabe que hay que vencer a las pasiones y vencer los «poderes» del mundo. Su enseñanza, como la de los antiguos maestros, no está basada solo en lo que dice, sino en cómo actúa, cómo vive.

En el siglo II en el que está escrito este evangelio no hay normas de fe establecidas ni canon comúnmente aceptado, el movimiento cristiano basaba la verdad de su fe en el alto valor moral de su comportamiento y en el poder del Espíritu en curaciones y profecías⁵⁶⁸. En esa pluralidad María es un elemento de autoridad para esta comunidad avalado por Leví, y ambos, María y Leví, son presentados como discípulos a imitar, por su firmeza y su serenidad, se muestran depositarios de la autoridad en el EvMa.

La postura de Andrés y Pedro refleja la posición de grupos cristianos que rechazaban la enseñanza basada en la profecía y en la experiencia personal de revelación y la autoridad de las mujeres⁵⁶⁹. La defensa que Leví hace de María añade una característica al motivo de su autoridad. Ella no solo es testigo de las enseñanzas de Jesús antes y después de la resurrección y ha recibido el encargo de la misión como los demás, cosa que Pedro y Andrés no parecen valorar, sino que ella ha tenido una relación especial con Jesús de la que han sido testigos todos. Por eso Leví cuestiona a Pedro sobre su autoridad para «desautorizar» la elección del propio Jesús respecto a María: «¿quién eres tú para rechazarla?» (EvMa 18,14).

El otro desafío que plantea la postura de Pedro y Andrés es la cuestión del género. Según King, la insistencia de Pedro en referirse a la femineidad de María demuestra que este es uno de los temas planteado: «sabemos que el Salvador te amó más que a⁵⁷⁰ las demás mujeres» (EvMa 10,1-3); «¿habló con una mujer en privado sin que nosotros lo supiéramos?» (EvMa 17,15-16); «¿debemos cambiar nuestras costumbres y escucharla?; ¿la eligió a ella frente a nosotros?» (EvMa 17,18-20).

Este conjunto de intervenciones muestra que Pedro aparentemente no tiene problema en que la haya elegido frente a otras mujeres, el problema está en que la ha preferido respecto de él y al resto de varones. A lo que se añade que ese hecho provocaría en ellos la necesidad de escuchar a una mujer, lo cual

⁵⁶⁸ Cf. FRANÇOIS VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo: escritos, protagonistas, debates* (Estella: Verbo Divino, 2001), 35-56.

⁵⁶⁹ Cf. KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 83-90.

⁵⁷⁰ Estamos siguiendo aquí la traducción de Karen L. King. La traducción de Jean-Yves Leloup muestra diferencias: traduce aquí «distinguiéndote de las demás mujeres» (EvMa 10,1-3); «haya conversado de este modo con ella» (EvMa 17,15-16). Cf. JEAN-YVES LELOUP, *El Evangelio de María*, 39; y en KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 15.

haría cambiar sus costumbres. Leví argumenta que el Salvador la consideró digna, lo que implica que la consideró más digna que ellos, dice King⁵⁷¹.

El EvMa ha presentado la respuesta al conflicto del género con anterioridad. En su teología habla del cuerpo en relación con la salvación, la diferencia sexual es irrelevante en el mundo espiritual, todos están llamados a superar esa diferencia y a llegar a ser el «hombre perfecto» (ἄνθρωπος) a semejanza de Dios que no tiene género, es inmaterial y trascendente.

De modo que, según la intervención de Leví, la autoridad no debería estar basada en el hecho de ser hombre o mujer, sino en los logros espirituales. Los que han progresado en lo espiritual tienen la responsabilidad de enseñar a otros, de acompañarles. Haber conocido a Jesús, escuchado sus palabras y visto sus signos, no es suficiente para tener autoridad. Esta debe estar respaldada con la propia vida, aquellos que son «hijos de la verdadera Humanidad», en palabras del texto⁵⁷². El liderazgo se basa en la madurez espiritual demostrada en la experiencia profética y en la firmeza mental, no en los méritos ni en el género.

De este modo el EvMa está planteando una alternativa al testimonio apostólico como única fuente de autoridad. María también conoció a Jesús, le vio sanar y escuchó sus enseñanzas, fue testigo de su resurrección y recibió el encargo de su misión, pero esto no es lo que la diferencia del resto. María Magdalena es un ejemplo de discípulo porque ella no falló cuando el Señor partió, ella permaneció consolando e instruyendo a los demás, mostrando una madurez que otros no tenían.

Ella mostró calma ante el miedo y la angustia de los demás, y les transmitió las palabras del Salvador que ella había recibido en una visión, ella reconduce sus corazones agitados hacia la calma de Dios que ella ya posee. Además, sus oponentes han puesto en duda la verdad de su revelación y, por tanto, la autoridad de su enseñanza sobre la base de leyes que no proceden del

⁵⁷¹ Ib., 90-91.

⁵⁷² Quizás podemos sugerir que en estas palabras de Leví se recoge la tradición sinóptica de la relación entre los niños y el Reino. Aunque presente en Marcos (Mc 9,36-37), no aparece en este la relación de hacerse como niños para entrar en el Reino, tal como la expresa Mateo (Mt 18,3), que añade este hacerse como niños a la tradición marcana, que expresaba la necesidad de acoger el reino como un niño. Podría ser que la comunidad del EvMa entienda que la condición de ser «niños de la verdadera Humanidad», expresada en el Maestro («el que acoge a uno de estos, a mí me acoge» Mt 18,5) es una condición indispensable de discipulado, y María la cumplía bien.

Señor, interpretando las últimas palabras de Leví: «Salgamos a anunciar el evangelio sin tratar de establecer otras reglas y leyes, excepto aquella de la que él fue testigo» (EvMa 18,19-21).

En este apartado hemos visto el papel principal de María Magdalena en el EvMa como concedora de la revelación del Salvador y las reacciones que su conocimiento provocan en Pedro, Andrés y Leví. Queremos ahora continuar con el análisis del texto para buscar en él posibles contactos con la tradición joánica.

2.2.2. La tradición joánica en el EvMa

Como ya hemos indicado en la primera sección de este trabajo, en el tiempo posterior a los acontecimientos pascales se produjo un importante esfuerzo de recuperación de la memoria sobre Jesús. Una memoria que ya se venía conservando pero que adquirió una nueva significación después resurrección⁵⁷³.

En el núcleo de esta memoria, vinculada a los últimos acontecimientos de la vida de Jesús, encontramos la memoria de María de Magdala como discípula receptora de una aparición del Resucitado y enviada a anunciar a sus hermanos. Una memoria que conserva el Cuarto Evangelio y que hemos visto reflejada en el importante papel de esta mujer en este EvMa.

No podemos dejar de lado la idea que algunos autores van aportando de que la tradición de Jesús se fue fijando poco a poco, y que textos como el EvMa nos aportan formas de esa memoria diferentes de las que conocíamos hasta su descubrimiento. Su aparición en el panorama de la memoria cristiana de los orígenes ha abierto cuestiones que, aunque de difícil resolución, apuntan preguntas interesantes, como cuál es su relación con los evangelios canónicos o si se puede o debe legitimar el juicio de herético de este texto en comparación con una ortodoxia que es históricamente muy posterior⁵⁷⁴.

⁵⁷³ Cf. FRANÇOIS VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo*, 39-56; y RAFAEL AGUIRRE, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, 130-171.

⁵⁷⁴ El Nuevo Testamento y el canon no son el punto de partida sino el de llegada, son el final de un proceso de debate, propuestas, intentos, conflictos y experiencias. La historia principal de los orígenes cristianos que nos ha llegado no es imparcial ni tampoco de todos los grupos que hicieron posible ese proceso, por eso hay que dejarla a un lado para poder leer los orígenes con otros ojos. No todas las comunidades de los orígenes comprendieron de la misma manera la muerte de Jesús, porque no todas la explicaron desde la herencia de las Escrituras hebreas. El EvMa, considerado gnóstico por la tradición cristiana es, sin embargo, difícil de encajar en las características generales del gnosticismo. Lo que le ocurre según esta autora es que muestra pocos vínculos con la tradición judía, y su toma de postura sobre el liderazgo de María Magdalena

El primer problema que se plantea con este tipo de textos a la hora de recuperar la memoria es la ausencia de citas textuales. En lo referente a la memoria de Jesús hay que decir que son muchos los ecos de la tradición canónica que se detectan, como si se usara un lenguaje típico del mundo cristiano presente en muchos de los textos de los orígenes.

Sabemos por los estudios exegéticos que cada uno de los autores canónicos realizó una lectura de la vida de Jesús y con ella una selección y ordenación de las fuentes para un plan teológico concreto. Si esta misma hipótesis la aplicamos al EvMa, quizás pudiéramos concluir que también el autor de este texto empleó fuentes que orientó en función de sus objetivos teológicos. Según Karen L. King, este autor utilizaría fuentes parecidas a las de otros autores evangélicos desde el prisma de una comprensión teológica alejada del mundo judío y más cercana a la cosmología platónica y la ética estoica. Este punto de vista, o este marco de comprensión, daría a la memoria de Jesús una forma diferente.

El EvMa podría ser un «discurso de despedida», donde el Salvador antes de partir dedica a sus discípulos unas breves palabras. Este tipo de discursos está presente en los evangelios canónicos y suele caracterizarse por una donación de paz, una advertencia y un envío. En el EvMa el orden, la secuencia y el significado de los dichos es diferente.

Este evangelio enfatiza la necesidad de la paz interior en comparación con otros textos como Jn 14,27; o Jn 20,19; o Lc 24,36, donde la paz señala la llegada del Salvador y la nueva sensación que su presencia resucitada produce en los testigos. Tampoco conecta con el mismo tipo de expectativa: mientras que en Marcos (Mc 13,5-6.9; Mc 13,21-26) podemos encontrar la idea de que los discípulos en su búsqueda pueden ser engañados, o que no verán al «Hijo del Hombre» pues, aunque lo deseen (Lc 17,22-24; y, Mt 24,26-27), este siempre aparece como algo externo a ellos. Además, en el EvMa la búsqueda es interior, ya que «el hijo de la verdadera Humanidad» está dentro de cada uno.

y las mujeres en general, le supuso la clasificación de herético. Sus propuestas son espacios teológicos que estaban por definir, que los ponían en conflicto con otros grupos, como se muestra en el texto, pero que no los excluía del mundo cristiano. Cf. KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 155-190.

Otro ejemplo que plantea esta autora es la transmisión del dicho «busca y encontrarás» en las distintas comunidades cristianas. Sobre qué es aquello que hay que buscar las respuestas son variadas. La fuente Q de Mateo y Lucas entiende que tiene que ver con la eficacia de la oración, el *Evangelio de Tomás* que «buscar y encontrar» son los dos primeros pasos para la salvación, en el EvMa se asegura que quien busca en su interior el «niño de la verdadera Humanidad» lo encuentra. Además de esto, el *Diálogo del Salvador* ofrece una temática parecida a la del EvMa, en este texto se expresa que debe producirse un abandono de la corporalidad para encontrar. En ambos casos, el *Diálogo del Salvador* y el EvMa, es María quien va por delante y ayuda a los demás a comprender⁵⁷⁵.

En base a esto Helmut Koester considera que el *Evangelio de Tomás*, el *Diálogo del Salvador* y el EvMa están conectados en la manera de entender el proceso de salvación de «buscar y encontrar» como un sobreponerse a las normas de los «Poderes» (EvMa), el abandono del cuerpo (*Diálogo del Salvador*), para salvarse (*Evangelio de Tomás*). Y, en los tres casos, María Magdalena tiene un papel predominante. Esto podría ayudar a entender que la forma en que el EvMa hace memoria es compartida por otros textos.

Estos ecos y otros pueden ayudarnos a entender que no se trata de que unos autores leyeran o consultaran unos u otros textos, sino que la riqueza de la memoria de las primeras comunidades fue grande y que, a la hora de recuperarla, cada comunidad la releyó e interpretó en base a su presente y con las herramientas hermenéuticas de que disponía, bien fueran del contexto judío o del contexto filosófico.

Y, por tanto, el presupuesto de ortodoxia o heterodoxia empleado por los Padres para estos textos habría que reconsiderarlo a la luz de su propio contexto, un espacio histórico en que los autores cristianos estaban definiendo la línea entre doctrina y herejía. El siglo II fue ese espacio de tiempo en el que todavía las controversias entre las distintas tradiciones no habían definido claramente sus posiciones. Y estas controversias formaban parte del conjunto de la tradición

⁵⁷⁵ Ib., 93-118.

cristiana, por lo que podemos encontrar huellas de ellas tanto en las tradiciones primeras como en los evangelios.

Por eso, argumentar que todos los escritos ajenos al canon carecen de tradición apostólica y, además, no tienen prioridad histórica es un prejuicio dogmático. Podríamos decir que esta consideración no permite reconocer la riqueza de la historia de los orígenes ni entender las influencias que unas memorias tuvieron sobre otras, ni abrir nuevos horizontes hermenéuticos en el estudio de esas comunidades de los orígenes⁵⁷⁶.

En cuanto a la memoria sobre María Magdalena el EvMa podemos afirmar que muestra, en la forma en que caracteriza el personaje de María Magdalena, ecos de la tradición de haber sido privilegiada con una relación especial con el Señor, tal y como refleja el texto joánico que la sitúa como primera receptora de una aparición del Resucitado, y protagonista también de la misión del anuncio.

También podríamos intuir la controversia con Pedro y los discípulos varones en general en ambos textos, en el Cuarto Evangelio expresado en la comprobación de la tumba (Jn 20,3-10), tradición compartida con Lucas (Lc 24,12), y en el EvMa en la incredulidad de Pedro por entender el papel privilegiado de María en la comunidad. En este caso quizás el EvMa presente un desarrollo mayor de esta controversia entre Pedro y María Magdalena⁵⁷⁷.

La autoridad con la María Magdalena actúa y habla en el EvMa nos muestra un desarrollo de la memoria conservada en el Cuarto Evangelio según la cual ella fue la primera discípula que experimentó la resurrección, siendo enviada por Jesús resucitado a explicar lo que pasaba a los demás discípulos.

⁵⁷⁶ Cf. HELMUT KOESTER, «Apocryphal and Canonical Gospels», 105-130.

⁵⁷⁷ La controversia de autoridad entre Pedro y María está presente también en el *Evangelio de Tomás*, donde como ya sabemos María (Dicho 21) y Salomé (Dicho 61) son tratadas como discípulos por su papel en el texto junto con Tomás, Santiago, Simón Pedro, Mateo y Juan. Y donde Pedro intenta excluir a María del grupo de discípulos (Dicho 114). Podemos encontrar esta controversia en los *Diálogos del Salvador*, texto datado en las primeras décadas del siglo II. Se trata de una recopilación de varias fuentes reelaboradas sobre un antiguo diálogo que preserva la memoria de un grupo elegido de seguidores de Jesús que incluye a María. El tipo de discurso y las palabras que el autor del texto pone en boca de María hacen pensar que le atribuye un papel fundamental, puesto que interviene en el diálogo en numerosas ocasiones. Hay un círculo de tres discípulos en este texto que se pueden considerar más importantes, María, Judas (Tomás) y Mateo, que según Ann G. Brock podrían ser contrapeso al círculo íntimo de la tradición canónica, Pedro, Santiago y Juan. Este mismo círculo de íntimos está presente también en la obra *la Sabiduría de Jesucristo*. Cf. ANN GRAHAM BROCK, *Mary Magdalene, the First Apostle*, 72-104.

Esa autoridad apostólica se convierte en el evangelio apócrifo en la expresión de una mujer que no solo participa del diálogo con el Señor junto a sus compañeros discípulos, sino que los consuela ante la partida del Señor (EvMa 9,12-20).

Es interesante darse cuenta de que en el Cuarto Evangelio ese papel de consolador de los discípulos que saben que Jesús va a morir lo realiza el propio Jesús en el discurso de despedida (Jn 13-16). En el EvMa, en cambio, el Señor se va y María toma su lugar para dar consuelo y mostrar qué hay que hacer⁵⁷⁸. Según Karen L. King podemos concluir que este evangelio está cuestionando la validez de la sucesión apostólica, que en los evangelios canónicos y en los teólogos ortodoxos posteriores excluye a María Magdalena, y cataloga de hereje el EvMa porque está dando a entender que los discípulos no se sentían preparados para la predicación, no habían entendido del todo y necesitaban que ella les enseñase, y entre ellos Pedro⁵⁷⁹.

Aunque es verdad que el estudio de este evangelio nos muestra elementos comunes con la tradición cristiana, no podemos dejar de considerar que no está clara la dependencia de este de otras fuentes cristianas. Si bien los estudios iniciales de este y otros textos apócrifos llevaron pronto a la búsqueda de una dependencia de las fuentes canónicas, es importante tener en cuenta en qué grado se produce esa dependencia, si es que se da efectivamente en un contexto de oralidad secundaria del que ya hemos hablado, donde pocos tienen acceso a los textos y donde las tradiciones orales tienen una vigencia y autoridad superior todavía a estos.

De este modo, habría que considerar la posibilidad de que los elementos comunes que presenta el texto con las fuentes canónicas tuvieran más que ver con un conjunto de tradiciones muy tempranas pertenecientes al conjunto de las comunidades por su autoridad, que al uso de una fuente en concreto. King determina que los elementos comunes presentes en el EvMa son

⁵⁷⁸ EvMa 5,7: «No todo es imposible. Su gracia os acompañará y os protegerá. Así que deberíamos estar agradecidos, nos ha preparado y nos ha hecho verdaderos seres humanos». Traducción propia de la versión inglesa del BG8502. KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 15.

⁵⁷⁹ Karen L. King apoya su tesis en las palabras de Ireneo (*Adv. Haer.* 3.1.1.: «Por eso es ilegal afirmar que ellos predicaron antes de poseer el perfecto conocimiento como algunos se aventuran a decir, esos se jactaron como mejores que los apóstoles»). *Ib.*, 109.

representativos de los estadios más antiguos de la tradición cristiana y aparecen en toda la diversidad de contextos cristianos.

Tales elementos serían dichos o expresiones de Jesús que no pueden ser atribuidos a ninguna fuente, otros dichos que, elaborados por las primeras comunidades, fueron muy conocidos, material narrativo de la vida de Jesús transmitido en la tradición oral y material narrativo perteneciente al periodo postpascual que fue elaborado por las comunidades y también transmitido oralmente⁵⁸⁰.

Estos datos aportados por King, aunque cuestionan la hipótesis de una dependencia literaria entre el EvMa y otros espacios de memoria como el de la comunidad joánica, sí que permite ubicar la memoria de María Magdalena conservada en el Cuarto Evangelio en los recuerdos más antiguo de las comunidades cristianas. Y, además, nos permite intuir que esta memoria forma parte de la memoria más antigua e íntimamente ligada con la memoria de los últimos días de la vida Jesús, tal y como ya se intuía en la tradición compartida por los relatos de aparición canónica.

Aun así, no podemos pasar por alto una relación que resulta familiar entre la memoria de María Magdalena conservada en el Cuarto Evangelio y la función del este personaje en el EvMa. En el discurso de despedida del texto joánico Jesús reconforta a sus discípulos (Jn 14,1; 14,27) e incluso les dice que son testigos de la verdad y que eso puede ser causa de persecución (Jn 15,18-21; 16,1-3). Jesús reza al Padre para que sean uno y que los mantenga libres del mal. En el EvMa, después de la partida del Salvador los discípulos sienten miedo

⁵⁸⁰ Los dichos o expresiones de Jesús que no pueden ser atribuidos a ninguna fuente porque no muestran *elementos redaccionales* de fuentes literarias conocidas serían: «oídos para oír» (EvMa 7,10; 8,9-10; Mc 4,9, etc.); «buscar y encontrar» (EvMa 8,22; Q 11,9-10; EvT 38, 92, 94; Jn 7,34.36; 13,33; DSal 126,6-11; 129,15); «mente (corazón) y tesoro» (EvMa 7,4; Q 12,34; Clemente de Alejandría, *Stromateis* 7.12,77, y otros); «mira aquí y mira allí» (EvMa 10,16; Mc 13,5-6 y paralelos; Mc 13,21-26 y paralelos; EvT 3; 113; Lc 17,20-21. 23-24); «el reino o el hijo están en...» (EvMa 9,9; EvT 3; 113; Lc 17,21). *Dichos muy conocidos* creados por las primeras comunidades: Paz (EvMa 8,13-14; Jn 14,27; 20,19; 21,26; Lc 24,36; la Sabiduría de Jesucristo (NHC III) 91,21-23); seguimiento (EvMa 8,21; Mc 8,34; Q 14,27); envío a la predicación (EvMa 8,24; 9,8-9; 18,19; Mt 24,14; Mc 13,10; Lc 21,13; Mc 16,15; Jn 20,21). *Material narrativo de la vida de Jesús* creado por las comunidades: enseñanzas de Jesús a sus discípulos, nombres de los discípulos y sus caracterizaciones, la muerte de Jesús. *Material narrativo de la experiencia postpascual* creado por las comunidades: revelaciones post pascuales y visiones, especialmente la visión individual de María Magdalena; reacciones de los discípulos ante la partida de Jesús; y, la misión a predicar el evangelio. Ib., 115-116. Las citas del texto del EvMa están tomadas de la traducción de JEAN-YVES LELOUP, *El Evangelio de María*.

y María los conforta (EvMa 9,12-18). En ambas escenas los discípulos son confortados con palabras similares⁵⁸¹. Y en ambos casos se afirma que el Señor los ha preparado y unificado para que sean capaces de afrontar la misión que les ha encomendado. En Juan el Padre glorifica al Hijo, en el EvMa ella les invita a alabar la grandeza del Salvador.

No es difícil conectar ambas imágenes y entender que en el EvMa ella asume un papel paralelo al que Jesús realiza con los discípulos en el discurso de despedida del Cuarto Evangelio. Podemos añadir que en el capítulo 20 de Juan se percibe una reelaboración de la memoria de María Magdalena como hemos visto en la primera parte de este trabajo. Esta reelaboración de la memoria muestra la tendencia a disminuir la importancia de su autoridad en la experiencia fundacional de las comunidades. Una autoridad que emanaba de su experiencia de encuentro con el Resucitado, muy probablemente en primer lugar respecto a cualquier otro discípulo.

La inclusión del episodio de Simón Pedro y el otro discípulo, fundamentado en la duda por parte de los discípulos varones del hallazgo de la tumba, representa una manifestación de la dificultad de asumir su papel principal en la comunidad de testigos de la glorificación del Hijo, de la misma manera que ocurre en el EvMa. Sin embargo, la memoria de la comunidad joánica no puede negar lo que pertenece al estadio primero de la tradición, ese relato antiguo que compartía con la comunidad, la experiencia privilegiada de Miriam de Magdala con el Resucitado, y la conserva.

Algo parecido ocurre en el EvMa, que le da un papel primordial a la hora de entender las palabras de Señor y ser capaz de hacerlas comprensibles para los que estaban atribulados. El diálogo con el Resucitado y su reconocimiento son expresión de una relación diferente a la de otros entre ella y el Hijo, que

⁵⁸¹ En el Cuarto Evangelio durante el discurso de despedida (Jn 13-16) Jesús conforta a los discípulos (Jn 14,27: «... que no se altere vuestro corazón y se deje acobardar») antes de partir. En el EvMa, después de que el Salvador los deje y los envíe a la misión (EvMa 9,12-18) los discípulos lloran preocupados por el encargo que han recibido (EvMa 9,5-10) es María quien les conforta, Ev Ma 9,12-15: «Entonces María se levantó, los besó a todos y dijo a sus hermanos: “no estéis tristes ni dudéis, pues su gracia os acompañará y protegerá”». Son dos escenas paralelas, donde el personaje principal varía, Jesús es el que conforta mientras está con ellos en el Cuarto Evangelio, pero cuando ya no está es María la que asume su papel, EvMa. María Magdalena es como Jesús para esta comunidad, siguiendo los patrones de la escena del discurso de despedida del Cuarto Evangelio. Ib., 129.

también queda plasmada en el EvMa al atribuirle la capacidad de consuelo que el Cuarto Evangelio había recordado del Señor (Jn 14).

Para terminar, podemos decir que en ambos textos María ha visto, en el primer caso (Jn 20,11-18) no se explica mucho más sobre la visión, la fuerza está en la expresión misma que indica el entendimiento, la fe y la certeza de que era al Señor al que veía⁵⁸². En el segundo caso (EvMa) ella incluso pregunta cómo es posible la visión para que le sea atribuida una capacidad que otros no tienen: «Bienaventurada tú, que no te turbas al verme. Allí donde está tu mente (νοῦς) está el tesoro» (EvMa 10,15-16 del BG 8502, ausente en PRyl 463).

En este contexto podemos proponer que la comunidad del EvMa bebe de la tradición joánica en lo que tiene que ver con la tradición de María Magdalena. Además, este evangelio es testimonio de la memoria muy antigua compartida por todas las comunidades sobre el papel fundamental de esta discípula en la transmisión del kerigma cristiano⁵⁸³.

Una vez fundamentada la hipótesis de que la comunidad del EvMa muestra relación con la tradición joánica de María Magdalena, pasamos ahora al análisis de la evolución de esa tradición en el EvMa.

2.2.3. María Magdalena en el EvMa

El EvMa retrata una mujer discípula, situada en el grupo de los discípulos que, conocidos por sus nombres, Pedro, María, Andrés y Leví, son una referencia para la comunidad. Una mujer que expresa a los demás lo que ha aprendido del Salvador y que conforta y consuela a los que sienten miedo ante la misión. La María de este evangelio, como la María Magdalena del Cuarto Evangelio, cuenta al grupo de discípulos lo que ha visto (Jn 20,18) y lo que el Salvador le ha enseñado, en el escenario de un tiempo cercano a la resurrección. Esta María también es como aquella Magdalena que ha comprendido (Jn 20,16).

En este apartado vamos a analizar la figura de María Magdalena que se presenta para comprender el desarrollo de la tradición joánica referida a ella en este contexto del EvMa. Para ello nos fijaremos en la estructura dialogal del texto

⁵⁸² Cf. CARMEN PICÓ, «He visto al Señor» (Jn 20,18a). La palabra autorizada de María Magdalena», 41-73.

⁵⁸³ Cf. CARMEN BERNABÉ, *Qué se sabe de... María Magdalena*, 162-167.

que aporta autoridad y al personaje y el conocimiento al personaje de Magdalena (subapartado 1) y el uso que hace del lenguaje como señal de esa autoridad (subapartado 2).

a) La estructura que habla de autoridad y conocimiento

Aunque el colofón del texto dice «Evangolio según María», la forma literaria encaja más en un diálogo entre el Resucitado y sus discípulos en el contexto de un relato de aparición⁵⁸⁴. La estructura dialogal está centrada en la enseñanza del Salvador, bien a través de sus propias palabras, bien a través de la visión narrada por María, que presenta una serie de diálogos y despedidas. Primero encontramos el diálogo entre el Salvador y sus discípulos y la partida de este, seguido del diálogo entre los discípulos, que termina con su salida a predicar (por lo menos Leví), el diálogo del Salvador con María, que termina con el silencio de ella, y, para terminar, los diálogos entre el alma y los Poderes, que culmina con la partida del alma a su lugar final de descanso.

Según Karen L. King no solo la forma literaria dialogal transmite el contenido reforzando la autoridad de quienes dialogan en presencia de otros, sino la estructura completa del texto. El primer diálogo da lugar a los otros tres,

⁵⁸⁴ El uso del término «evangelio» en este texto debe ser tomado en consideración. El análisis que de este término en los orígenes cristianos hace Helmut Koester ayuda a entender no solo su uso sino, también, el desarrollo de este. Este análisis apunta también a una diversidad de acepciones que, si bien podemos reconocer en el Nuevo Testamento, en las comunidades paulinas, las comunidades joánicas y las sinópticas, queda puesto en evidencia con la incorporación al elenco de los textos apócrifos. Si bien es verdad que, como apunta Karen L. King, la valoración de Koester es muy lineal y ofrece poca extensión en su valoración del género diálogo que otras autoras han planteado, no cabe duda de que abrió la historia de los orígenes literarios cristianos hacia una diversidad que pocos hoy discuten. Considerar que los textos son más antiguos en función de su género literario, quizás olvida algunos matices, pero ayuda a romper con la hegemonía de la tradición sinóptica en cuanto al uso y contenido del término evangelio, cosa que sin duda consiguió. Una aproximación interesante es también la de PHEME PERKINS en su estudio de los diálogos gnósticos porque, recogiendo esa idea de diversidad ya abierta por Koester, plantea una diferenciación no lineal sino de familias, es decir, la «ortodoxia» habría optado por un género literario cercano a la biografía del héroe, y la «heterodoxia» por el género dialogal presente en la literatura antigua como método de presentar las enseñanzas del filósofo. Karen L. King está de acuerdo con Perkins en que este diálogo de resurrección es un diálogo pedagógico que tiene como objetivo configurar las relaciones entre los personajes para dotarlos de las capacidades necesarias para afrontar el reto de la liberación de su alma de la esclavitud de la ley. Y se apoya en el trabajo de Judith Hartenstein sobre el mismo texto para afirmar que el EvMa es gnóstico por su contenido, no por su forma, en la que ella encuentra un apoyo para identificar alto nivel con el que se presenta a María entre el grupo de discípulos y en el desarrollo del diálogo. Cf. KOESTER, HELMUT, *Ancient Christian Gospels*, 1-47; PHEME PERKINS, *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism* (New York: Paulist Press, 1980), 26; y KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 29-37.

que se incorporan unos en otros, creando una estructura de capas de enseñanza que acompaña al lector a profundizar cada vez más en su interior.

En la capa más superficial se presenta a los discípulos temerosos, equivocadamente preocupados por la supervivencia de su capa física y celosos de su posición en el grupo. En una capa más profunda, el verdadero discípulo, la estabilidad y la capacidad de enseñar y reconfortar con las palabras del Salvador son la muestra de que María ha comprendido plenamente la enseñanza del Salvador, y finalmente calla.

El final y la capa más profunda de esta estructura, el viaje triunfal del alma y los «Poderes», hacia el descanso y la alegría eternas. Así contenido y configuración dirigen a los oyentes hacia la estabilidad, el poder y la libertad de la verdad misma. La estructura del EvMa reproduce el mismo mensaje que el Salvador enseña a través de los distintos diálogos⁵⁸⁵.

b) Un lenguaje que aporta autoridad

También el lenguaje juega un papel importante en la posición de autoridad de María. El cambio del término «Hijo del Hombre» por el de ámbito/reinado de los «hijos de la verdadera Humanidad» (EvMa 5,3) apoya el ideal del EvMa de un espacio en el que hombres y mujeres desarrollan su liderazgo independientemente de su género en el ejercicio de su desarrollo espiritual y en la adquisición de la capacidad de estar a la altura de dar respuesta a las necesidades de los otros. Estos hombres y mujeres son los «hijos de la verdadera Humanidad».

El hecho de que este diálogo este enmarcado en el tiempo posterior a la resurrección autoriza la enseñanza de este evangelio de cara a sus oponentes por ser atribuido a la revelación. Los cuatro apóstoles, entre los que está María, dialogan sobre las enseñanzas del Salvador, pero es María la que enseña, la que cuenta lo que ha visto y lo que ha dialogado con Jesús en su visión. Como en otros escritos de los orígenes cristianos que indican que las enseñanzas fueron recibidas en una visión del resucitado, establece un criterio de autoridad muy valorado⁵⁸⁶.

⁵⁸⁵ Ib., 29-37.

⁵⁸⁶ La configuración de los personajes también aporta valor al mensaje de este evangelio. En el mundo antiguo, los personajes no se configuran como individualidades con características

Una vez que hemos comprobado la evolución de la tradición apostólica de María Magdalena por el modo en que está redactado este EvMa y por el uso de términos que la asocian al grupo de discípulos escogidos portadores de la enseñanza del Salvador y, especialmente, ella que enseña en este texto lo que solo ella sabe, porque solo ella ha comprendido, pasamos a las conclusiones de este apartado.

2.3. Conclusiones

En el EvMa contenido, forma y función están trabajando juntos para dotar de autoridad al evangelio y con él a la discípula (María Magdalena), que se comporta como un apóstol ante la incredulidad de Andrés (EvMa 17,9-13), el enfado y la confusión de Pedro (EvMa 17,14-20) y la aceptación de Leví (EvMa 19,7-21).

Quizás estemos ante la memoria colectiva de una comunidad que asocia a cada uno de estos personajes varones los distintos argumentos que se estaban aportando en las controversias sobre la autoridad apostólica de las discípulas entre los distintos grupos de seguidores de Jesús de este controvertido siglo II d.C.

El importante papel de María en este evangelio está reflejado en las distintas escenas en las que participa. Ella, que conforta a los discípulos, les brinda una enseñanza especial, y ellos, Andrés y Pedro, la rechazan.

El paralelo con las escenas de la segunda parte del Cuarto Evangelio es significativo. La memoria que la comunidad joánica ha conservado del Maestro es ahora puesta en paralelo en su discípula, la que él amaba más que a otras mujeres. Se percibe un intercambio de roles entre Jesús y María que indica un desarrollo posterior de la tradición joánica, así como una asunción del papel de liderazgo de María Magdalena para esta comunidad.

propias, sino como modelos. No existía el concepto moderno de persona. Así los apóstoles no se distinguen por sus rasgos personales, sino por el tipo de individuos que son. María es en este evangelio el discípulo amado ideal, el modelo de apóstol, Pedro se presenta como impulsivo, brusco, Andrés es su compañero y Leví es el mediador. Es interesante destacar que todos estos personajes, aunque contruidos sobre una base histórica, son en realidad prototipos, y su presencia y actuación en la trama del texto tienen un papel en la memoria de la comunidad, en la identificación con estos personajes y en la configuración de conductas de los miembros del grupo. *Ib.*, 135-154.

Continuamos con las conclusiones de este capítulo que hemos situado en Antioquía de Siria con dos textos apócrifos, el EvPe y EvMa.

3. Conclusiones del séptimo capítulo

Encontramos en Antioquía el lugar de la presencia de cristianismos diversos. Los estudios realizados y las hipótesis de datación temprana para al menos el origen de los textos aquí estudiados nos permiten plantear su origen en este lugar. Porque Antioquía es el lugar de la tradición petrina, y porque en ambos textos podemos percibir su influencia y su interacción con el desafío que supuso la memoria joánica de María Magdalena.

Nos hemos encontrado el testimonio de un RP con significativos paralelos con la tradición canónica contenido en el EvPe y un texto que reivindica a María como la fuente de autoridad de su enseñanza (EvMa).

Sin duda son dos textos diversos que nos dejan entrever la dificultad que planteaba a las comunidades de los orígenes la memoria joánica de María Magdalena, en confrontación con la autoridad de los apóstoles de la tradición petrina, en un momento en el que la autoridad apostólica es de vital importancia tras la desaparición de los testigos oculares.

Ambos son una huella de esta memoria que todavía conservaba su fuerza en este momento histórico y también son una relectura de la memoria colectiva de las comunidades en su diversidad, que apuntan ya el proceso de socialización en el que se adentraría el cristianismo de los orígenes a lo largo del siglo II como veremos más adelante.

Nos desplazaremos, en el siguiente capítulo, a la región oriental siguiendo el rastro de esta tradición joánica que estudiamos en medio de un cristianismo con sabor propio, el cristianismo tomasino o de Judas Tomás.

CAPÍTULO 8

EL CRISTIANISMO DE ORIENTE

Nuestra búsqueda de la tradición joánica de María Magdalena nos lleva hacia Oriente para encontrarnos con textos diversos con el denominador común de colocar a María Magdalena entre el grupo de discípulos que dialoga con el Resucitado. Tomamos como referencia la ciudad de Edesa porque necesitamos reconocer las características propias de esta zona geográfica en la que el cristianismo de los orígenes tomó su propia forma. A la cabeza de este encontramos el *Evangelio de Tomás* y dos textos más interesantes para nuestra búsqueda, la *Sabiduría de Jesucristo* y los *Diálogos del Salvador*.

En este capítulo abordaremos el lugar geográfico en que se desarrolla, sus peculiaridades, sus similitudes con la tradición joánica y su testimonio para la tradición apostólica de María Magdalena y los diversos testigos que podemos considerar en su área de influencia.

1. La ciudad de Edesa

Situada al norte de la *Via regia*, que conectaba el mar Mediterráneo con Oriente, esta ciudad fue fundada por Seleuco hacia el siglo IV a. C. (ca. 300). Era un emplazamiento de interés estratégico porque controlaba las ricas regiones del norte de Siria y permitía el acceso a las tierras centrales de Mesopotamia. Se la llamó también la «Antioquía semibárbara», por no alcanzar una plena helenización⁵⁸⁷.

Fueron los colonos macedonios los que le dieron el nombre de Edesa, probablemente en recuerdo de la ciudad de la que provenían. Habitaron en ella junto con la población local. Esta presencia simultánea de varias poblaciones con diferente lengua, tradición y religión era algo habitual en Oriente en la época helenista.

Desde Alejandro Magno en esta región, desde el Mediterráneo hasta Mesopotamia y desde Palestina hasta Asia Menor, la lengua griega era la lengua de la literatura, de la administración y de los contratos, pero ello no significaba que las costumbres se hubieran helenizado, ni una falta de tensiones entre el mundo helenizado y la población local.

Es importante señalar, a raíz de lo dicho, que en esta ciudad fue de especial importancia la tradición judía y la especificidad de una tradición propia de la que emergen testimonios escritos a partir del siglo II d.C. y que se expresa casi exclusivamente en siríaco, la lengua del lugar. Un testigo de esta peculiaridad es la *Peshitta*, el texto de las Escrituras traducido al siríaco, uno de los primeros textos escritos en esta lengua que nos habla de la potencia intelectual de la comunidad judía de Edesa.

La traducción de la Escritura hebrea siempre ha ido acompañada de la difusión del cristianismo. Si bien la mayoría de las comunidades cristianas traducían de la LXX⁵⁸⁸, en Siria se tradujo de las Escrituras hebreas⁵⁸⁹. Esta

⁵⁸⁷ Cf. SUSAN ASHBROOK HARVEY, «Syria and Mesopotamia» en *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, ed. por MARGARET M. MITCHELL y FRANCES M. YOUNG (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 356-357.

⁵⁸⁸ Las comunidades cristianas que usaron la versión de la Escritura realizada en Alejandría (LXX) probablemente en las primeras décadas del siglo III a. C. por obra de los judíos de esta ciudad. Este texto es el que las comunidades cristianas latinas y egipcias tradujeron.

⁵⁸⁹ El primer escrito que contiene el término «*Peshitta*» es el *Hexamerón de Moisés bar Kefa* (muerto en 904), obispo de una diócesis situada entre Mosul y Tagrit. Allí se cuenta que la

traducción es posterior a la misión cristiana en esta región y no se conoce su uso fuera de las comunidades cristianas. El hecho de que esté traducida del hebreo, sin embargo, solo puede explicarse sobre la base de ambiente culturalmente judío, que haya recibido la fe en Jesús y con una alta cristología.

A esta ciudad está vinculada la tradición cristiana tomasina, que tiene como figura protagonista a Tomás. Este nombre procede del apelativo mellizo (Dídimo en griego) de Judas, el hermano de Jesús⁵⁹⁰. La tradición vincula a Judas Tomás con Edesa. Eusebio de Cesárea (*HE*. 1.13.1-5) sugiere que después de la ascensión de Jesús, Judas Tomás envió a Addai a Edesa para curar al rey enfermo. Patrón de la cristiandad siria y apóstol enviado a Partia e India donde, según la leyenda, fue martirizado⁵⁹¹.

La peregrina Egeria (s. IV) narra su visita a Edesa en el 384, donde vio los huesos de Santo Tomás⁵⁹². Según M. Meyer el apelativo de Judas como mellizo del Señor puede ser entendido como metáfora de la familiar conexión entre una persona y su modelo espiritual. Esto parece ser habitual en la literatura gnóstica, especialmente entre los valentianos y también los textos maniqueos⁵⁹³.

Todos estos datos nos permiten plantear la hipótesis de que el *Evangelio de Tomás*, el segundo documento del segundo códice de la Biblioteca de *Nag Hammadi*⁵⁹⁴, podría pertenecer a esta tradición cristiana. En este texto podemos encontrar el testimonio de la tradición joánica de María Magdalena. Siguiendo con esta tradición situaremos en este mismo capítulo la *Sabiduría de Jesucristo*, un diálogo de revelación, y el *Diálogo del Salvador*, el quinto texto del tercer códice de la Biblioteca de *Nag Hammadi*. Ambos textos guardan relación con el EvT y el Cuarto Evangelio y nos ofrecen un amplio panorama de la memoria de la tradición apostólica de María Magdalena en este cristianismo de los orígenes.

Peshitta fue traducida del hebreo en época del rey Abgar y el apóstol Adabai, que enviaron personas a Jerusalén y a Palestina a traducir la Escrituras del hebreo al siríaco, según Jacobo de Edesa, obispo siro-occidental muerto en el 708.

⁵⁹⁰ En el Nuevo Testamento la carta de Judas se atribuye a Judas el hermano de Santiago, que era hermano de Jesús. En Siria, Judas el hermano del Señor es llamado, Judas Tomás, Judas el Mellizo. Judas Tomás y Santiago el Justo son nombrados en el EvT en los dichos 12 y 13. Cf. MARVIN MEYER, «Thomas Christianity», Id. (ed.), *The Nag Hammadi Scriptures*, 779-783.

⁵⁹¹ Cf. *HE* 1.13.1-5.

⁵⁹² Cf. AGUSTÍN ARCE (ed.), *Itinerario de la Virgen Egeria (381-384)* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013), 235-237.

⁵⁹³ Cf. MARVIN MEYER, «Thomas Christianity», 780.

⁵⁹⁴ Cf. BENTLEY LAYTON, *Nag Hammadi Codex II, 2-7. Volume I, Gospel According to Thomas, Gospel According to Philip, Hypostasis of the Archons, and Indexes* (Leiden: Brill, 1989).

2. *Evangelio de Tomás*

En este apartado estudiaremos el texto más emblemático de este cristianismo de los orígenes que es el cristianismo tomasino. Dedicaremos un primer subapartado a las cuestiones introductorias, el segundo a su relación con los evangelios sinópticos, el tercero a la relación del EvT con el Cuarto Evangelio. Finalmente abordaremos la presencia de María Magdalena en este evangelio apócrifo en el cuarto subapartado.

2.1. *Cuestiones introductorias*

Comenzamos nuestro estudio del *Evangelio de Tomás* con las cuestiones relacionadas con su descubrimiento, las versiones de las que disponemos (apartado 1), su lengua original (apartado 2), su procedencia (apartado 3), la fecha de composición (apartado 4), su estructura literaria (apartado 5), para terminar con la cuestión del género literario y su relación con el término «evangelio» al que se referencia.

El *Evangelio de Tomás* (EvT) es el más estudiado y discutido de los escritos de la Biblioteca de *Nag Hammadi*. Este evangelio consiste en 114 dichos independientes entre sí, colocados en grupos de dos o más a modo de pequeñas colecciones de dichos, sin que esté muy claro el motivo por el que se reunieron⁵⁹⁵.

Sin entrar en detalles que veremos a continuación, es interesante darse cuenta de que existe una intención teológica relacionada con los elegidos, los discípulos (EvT 19, EvT 49), que van a conocer su verdadera identidad (EvT 3, EvT 18), que han venido de la luz (EvT 50) que es el propio Jesús (EvT 77). La condición para alcanzar ese conocimiento es la renuncia al mundo (EvT 27, EvT 56, EvT 80, EvT 110) y llevar una vida ascética alejada de los lazos familiares (EvT 22, EvT 49, EvT 55, EvT 75, EvT 101).

La interpretación de los dichos y su significado puede variar si se toman aisladamente o si se estudian dentro del marco de todo el evangelio. Lo que

⁵⁹⁵ Cf. RAYMOND KUNTZMANN - JEAN-DANIEL DUBOIS, *Nag Hammadi. Evangelio según Tomás. Textos gnósticos de los orígenes del cristianismo*. (Estella: Verbo Divino, 1988), 41-57; SIMON GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary* (Lieden/Boston: Brill, 2014); RAMÓN TREVIJANO, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás* (Madrid: Ciudad Nueva, 1997); EVANGELIO DE TOMÁS, en *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe*, ed. por A. SANTOS OTERO, 678-705 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006).

afecta también a los dos dichos en los que aparece María Magdalena (EvT 21 y EvT 114) y habrá que tenerlo en cuenta a la hora de su interpretación.

Su visión negativa del mundo y del cuerpo, su énfasis en el origen divino de cada uno, así como el autoconocimiento como prerrequisito para la salvación hacen que este documento sea identificado como gnóstico o como parte de la trayectoria hacia dicho gnosticismo⁵⁹⁶.

La primera referencia al ahora llamado EvT procede de 1897, cuando se publicó *P. Oxy. I 1*⁵⁹⁷. Su descubrimiento pertenece a uno de los hallazgos de papiros griegos más importante del siglo XIX. En 1903, en una segunda excavación en *Oxyrhynchus* se encontró otra página de «dichos» que menciona a Tomás en la tercera línea y que coincide con la referencia de Hipólito al EvT⁵⁹⁸.

El EvT fue traducido al copto no antes de la primera mitad del siglo III, cuando según nuestro conocimiento la literatura copta tuvo sus comienzos. El códice que contiene este EvT es el códice II de la biblioteca de *Nag Hammadi*, está datado en el siglo IV o V y se encuentra en el Museo del Cairo desde 1952⁵⁹⁹.

El EvT llega a nosotros en dos versiones, la griega y la copta, tan diferentes entre sí que podría tratarse de dos recensiones distintas. Hay consenso entre los exegetas en entender que este evangelio procede del siglo II y está contenido en el manuscrito copto del siglo IV, que es el que ha llegado hasta nosotros⁶⁰⁰.

⁵⁹⁶ Tomamos esta opinión de Antti Marjanen puesto que no podemos entrar a investigar con detalle el desarrollo y origen del movimiento gnóstico y el papel del EvT en él. Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 33-37.

⁵⁹⁷ Se trata de una hoja de códice numerada como 11, escrita por ambas caras en escritura uncial. Está datada entre finales del s. II y principios del s. III y en ella se pueden leer los dichos 26-33 y el final del dicho 77 de este evangelio. Contiene *nomina sacra* y no cita a Tomás, por lo que se tardó en identificar como parte del *Evangelio de Tomás* (EvT). Se publicó bajo el título *Dichos de nuestro Señor*. Cf. BERNARD PYNE GRENFELL & ARTHUR SURRIDGE HUNT, *ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ. Sayings of Our Lord* (London: Egypt Exploration Fund, 1987). Y SIMON GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 4.

⁵⁹⁸ Hipólito, REF V,2. MIROSLAV MARCOVICH (ed.), HIPPOLYTUS, *Refutatio omnium haeresium* (Berlín / New York: Walter De Gruyter, 1986), 140-141.

⁵⁹⁹ El EvT está copiado después del *Apócrifo de Juan*, primer texto del códice, seguido del *Evangelio de Felipe*, *La Hipostasis de los Archontes*, *El origen del mundo*, *El tratado sobre el alma* y *El libro de Tomás el Aspirante*. Cf. SIMON GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 10.

⁶⁰⁰ *Ib.*, 11; y RAMÓN TREVIJANO, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*, 78-79.

Ambos escritos presentan diferencias fundamentales que van más allá de las debidas a la trasmisión del texto o su traducción de uno a otro idioma. Hay diferencias de uso del lenguaje y en las imágenes que usa sobre todo el texto copto, que parece rellenar las lagunas del texto griego. El texto copto muestra muchos errores de escritura, trasposiciones, deleciones, corrupciones, etc. Y, además, diferencias fundamentales como la ausencia de la resurrección en la versión copta, o modificaciones de orden, incluso modificaciones de palabras.

Sin embargo, podemos apreciar correspondencia de vocabulario entre el griego traducido al copto y el original griego cuando ambos presentan el mismo texto. Presentan también un orden y un material común. Parece, pues, que las diferencias no permiten distanciar los textos, sino más bien tratarlos como un desarrollo consecutivo el uno del otro. Las similitudes donde ambos textos se solapan son suficientes para suponer que el códice de *Nag Hammadi* en lengua copta procede del manuscrito griego de *Oxyrhincus* en lengua griega⁶⁰¹.

Las referencias a este evangelio por parte de los autores cristianos son numerosas. La más temprana se la debemos a Hipólito en su obra *Refutatio Omnium Haeresium* (c. 225) donde refiere algunos de los dichos de Tomás y sugiere para él un origen nazareno (REF 5.7.20-21)⁶⁰².

⁶⁰¹ Los testigos de este EvT son tres fragmentos griegos: P. Oxy I 1 (Bodleian Library, Oxford), que contiene EvT 26-33 y el final del 77; P. Oxy IV 654 (British Library, London), que contiene EvT 1-7 con numerosas lagunas, y P. Oxy. IV 655 (Houghton Library, Harvard), que contiene EvT 24.36-39. Medio siglo después de los descubrimientos de *Oxyrhincus* se encontró un texto copto completo (NHC II, Museo copto de El Cairo. 10544) cerca de Nag Hammadi. Este códice contiene 114 dichos, un prólogo y título final (*Evangelio según Tomás*). Este códice procede del siglo IV o V, aunque parece ser que la traducción del original griego al copto se produjo no antes de la segunda mitad del siglo III. Cf. SIMON GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 4-14.

⁶⁰² Orígenes de Alejandría (c. 233-244 d.C.) también parece conocerlo puesto que lo cita en su homilía sobre Lucas (*Hom. In Luc.* 1). Poco tiempo después Eusebio de Cesárea (c. 311 – 323 d.C.) se refiere a él en su obra sobre la historia de la Iglesia (HE. III.25.6). Aparece también la *Catechesis* (*Catechesis* 4.36 y 6.31) de Cirilo de Jerusalén (c. 384 d.C.). Dídimo el Ciego (segunda mitad del siglo IV) lo cita en su comentario al libro del Eclesiastés (*Comentario al Eclesiastes* 8,3-7). En Jerónimo (finales del siglo IV) lo podemos encontrar en el prólogo del *Comentarium in Mattheum*. Ambrosio (C. 398 d.C.) lo cita en la *Expositio Evangelii secundum Lucam* (1.2). Felipe de Side (Panfilia) (después del 430 d.C.) en un fragmento de su historia de la Iglesia. El Pseudo-Atanasio (c. 550 d.C.) en su *Synopsis Scripture Sacrae*. Lo podemos encontrar en el *Decreto gelasiano* (s. VI d.C.) (*Decretum gelasianum* 5.3). En las actas del segundo concilio de Nicea (787 d.C.) y hasta treinta y nueve citas, la última del del siglo XVII, así como otras numerosas alusiones. *Ib.*, 35-61.

Una vez expuesta la relación entre las versiones conservadas del EvT en el siguiente subapartado abordaremos la discusión que se mantiene sobre la lengua original de este evangelio apócrifo.

2.1.1. Su lengua original

La pregunta sobre la lengua original de esta obra se originó con el descubrimiento del códice copto de *Nag Hammadi*. El debate no pone de acuerdo a los académicos: algunos apoyan un origen copto o incluso arameo por ciertas frases o palabras, y otros un origen griego.

La teoría de un posible origen semítico (arameo o siríaco) se basa en una masa crítica de semitismos que contiene. El problema es que muchos no son significativos, puesto que pertenecen al mundo bíblico, bien de la LXX o de textos judíos. A esto hay que añadir la dificultad de determinar si una frase es griega o copta del período de composición por la escasa disponibilidad de inscripciones de la época. Los únicos casos convincentes de semitismos son los procedentes de una mala traducción, es decir, palabras semíticas que los sinópticos traducen de una manera y Tomás de otra⁶⁰³.

Existe una evidencia más convincente para un original griego por varios motivos. El primero de ellos es que de veintisiete palabras griegas del texto copto veinticuatro son las mismas que las del fragmento de *Oxyrrhincus* griego. Además, el texto de *Nag Hammadi* presenta un considerable número de palabras griegas prestadas en aspectos de composición y vocabulario. A esto se añade que los testigos más tempranos del EvT en la literatura cristiana son griegos. Otro dato, todos los evangelios que por su lugar de origen podrían ser sirios están escritos en griego. Y, finalmente, toda la colección del códice II de la Biblioteca de Nag Hammadi, en la que está incluida esta obra es griega. Estos datos invitan a apoyar la hipótesis de un origen griego para el EvT⁶⁰⁴.

Veamos ahora la hipótesis que los distintos autores barajan sobre la procedencia de este texto de origen griego que estamos estudiando.

⁶⁰³ Ib., 92-95.

⁶⁰⁴ Ib., 95-102.

2.1.2. Su procedencia

Sobre la procedencia de este evangelio se han barajado varias localizaciones. De ellas, Siria y Egipto son las más apoyadas por los especialistas. Una pequeña minoría de autores considera que Egipto es su lugar de origen por su carácter sapiencial, por las coincidencias que presenta con la tradición encratita, su acogida dentro de la tradición gnóstica y la aparente ignorancia de la religiosidad del Edesa del s. II. A lo que se suma el hecho de que todos los testigos textuales proceden de Egipto⁶⁰⁵.

La mayoría de los especialistas sitúa a EvT en Edesa o en Siria en general. Los argumentos a favor de esta hipótesis son varios, por un lado, el carácter sirio del nombre del autor, Judas Tomás, que aparece también en *Hechos de Tomás* y en el *Libro de Tomás el Aspirante*. La recepción muy temprana del texto en Siria y su afinidad con otras obras de este lugar como *Hechos de Tomás*, las *Odas de Salomón* y otras formas siríacas de los evangelios también apoyan esta hipótesis que es la tomamos en esta investigación⁶⁰⁶.

Pasemos ahora a estudiar las distintas propuestas sobre la fecha de composición del texto tomasino.

2.1.3. Fecha de composición

La cuestión de la fecha de composición de este evangelio no goza del consenso de los especialistas. Mientras unos, como April D. Deconick, sitúan el núcleo de EvT antes del año 50, otros como Marvin W. Meyer o Bart D. Ehrman, retrasan la fecha hasta finales del siglo I d.C. o incluso principios del segundo⁶⁰⁷.

Esta disparidad de propuestas se apoya en el hecho de que son muchos los estudiosos que suponen distintas fechas de composición para distintas partes de la obra. Se propone un núcleo temprano del evangelio sobre el que se habrían construido varias redacciones adicionales, o la adición en diferentes momentos de dichos, o incluso ambas propuestas a la vez.

⁶⁰⁵ Ib., 103-111; y RAMÓN TREVIJANO, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*, 80.

⁶⁰⁶ Cf. HELMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, 79-80; y RAMÓN TREVIJANO, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*, 78-80.

⁶⁰⁷ Ib., 125.

Sin embargo, según Simon Gathercole, hay indicios suficientes para ver que las hipótesis de composición no son perfectas y que, a pesar las adiciones tardías que se aprecian en la versión copta, se puede considerar un núcleo principal del evangelio con suficiente entidad para establecer al menos un límite de fechas.

La combinación de la evidencia papirológica con el testimonio más temprano atribuido a Hipólito ofrece una fecha límite (*ad quem*) de composición alrededor del siglo II d.C. Las influencias literarias detectadas y las alusiones al templo señalan el año 135 a.C. como la fecha más antigua posible de composición⁶⁰⁸.

Sin embargo, otros autores como Helmut Koester sitúan este evangelio en la primera fase del desarrollo de la literatura evangélica, es decir, en el momento de la oralidad secundaria, donde la forma fundamental de transmisión del kerigma era oral a través de predicaciones y celebraciones litúrgicas, aunque ya se habían escrito colecciones sobre Jesús como se ha comentado en la primera parte de este trabajo. A este grupo de primeros escritos pertenecerían la fuente Q de la tradición sinóptica, el *Evangelio de Tomás*, *Diálogo del Salvador*, el *Evangelio anónimo* del papiro *Egerton*, el *Apócrifo de Santiago* y el *Evangelio de Pedro*.

Es probable que H. Koester esté haciendo referencia al primer estadio de recopilación de dichos de este evangelio y no a su estadio final. En cualquier caso, tiene sentido pensar que los dichos atribuidos a Jesús y recogidos por el EvT tuvieran su origen en las primeras fases del desarrollo de la literatura cristiana, de forma similar a los pequeños dichos, narraciones y demás fuentes sobre las que se apoya la tradición evangélica posterior⁶⁰⁹.

Parece plausible proponer, con H. Koester, una fecha temprana para la recopilación de los dichos que dieron lugar a este texto, quizás un poco antes o a la vez que los evangelistas canónicos recogieran sus tradiciones básicas a la hora de construir sus relatos. Estaríamos hablando de un periodo entre los años

⁶⁰⁸ Ib., 128-136.

⁶⁰⁹ Cf. HELMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, 75-77. Sin embargo A. Santos Otero afirma que los dichos de EvT son un desarrollo secundario de la tradición sinóptica y que difícilmente puede ser considerado fuente de estos. Cf. EVANGELIO DE TOMÁS, en *Los evangelios apócrifos*, 682.

60-80, aunque eso no impide suponer un desarrollo posterior de incorporación de nuevos dichos o reelaboración de otros.

En el siguiente subapartado estudiaremos las distintas propuestas que se han dado para explicar la estructura de este evangelio.

2.1.4. Estructura

Han sido muchas las propuestas de estructura para el texto de este evangelio. Algunas clasificaciones se han establecido a partir de las fórmulas introductorias de los dichos que suelen coincidir en mostrar a Jesús como la fuente única de revelación. Expresiones como «Jesús dijo», «él dijo» o ninguna fórmula han permitido establecer conjuntos de dichos. También se ha establecido la existencia de una sección abierta (*an opening section*) fuera de la secuencia de los «Jesús dijo» cuya amplitud varía según el autor que la propone.

Se ha notado, además, la existencia de parejas o grupos de dichos relacionados entre sí por palabras que aparecerían en dos o más dichos generalmente consecutivos, conexiones temáticas o de forma. Algunos de estos nexos pueden ser casuales pero su presencia es muy evidente y de elevado número en el EvT⁶¹⁰.

Otra cuestión interesante en el estudio del EvT es la pregunta sobre su género literario, ya que se autodefine como evangelio y, sin embargo, no se encuentra en él un relato literario semejante a otros evangelios. Abordamos este asunto en el siguiente apartado.

2.1.5. Género literario

También son varias las propuestas acerca del género literario al que este texto pertenece y pueden no ser excluyentes. El abanico se abre con la propuesta de una colección de dichos avalada por la hipótesis de la fuente Q⁶¹¹, pasa por la propuesta de un «evangelio de sabiduría»⁶¹² y se cierra con una antología al estilo de la literatura griega clásica.

⁶¹⁰ Cf. SIMON GATHERCOLE, *The Gospel of Thomas*, 128-136.

⁶¹¹ Cf. HELMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, 86-107.

⁶¹² JAMES M. ROBINSON, «LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q» en *Trajectories through Early Christianity*, ed. por J. M. ROBINSON - H. KOESTER (Philadelphia: Fortress, 1971), 71-113.

La propuesta de Simon Gathercole es que se trata de un género mixto, para una obra que se define a sí misma como evangelio y que presenta una estructura de dichos carente de narraciones. Sería, por tanto, evangelio en cuanto a su intención de conservar la memoria de la vida y enseñanzas de Jesús y, a la vez, una colección de dichos en cuanto a su forma. Refleja, además, la intención de mostrar a Jesús como maestro y fuente de la revelación, lo que muestra similitud con las colecciones de los epicúreos⁶¹³.

El EvT uno de los textos más estudiados de la Biblioteca de *Nag Hammadi*, contiene 114 dichos, según la numeración de Bentley Layton⁶¹⁴. Este evangelio contiene las «palabras secretas que Jesús el viviente dijo y que Judas Tomás el gemelo escribió», según el título de su traducción copta encontrada en el segundo códice de la Biblioteca de *Nag Hammadi*.

Esta introducción permite situar este escrito en la tradición siríaca construida alrededor de la figura de Tomás al que también pertenecerían el *Libro de Tomás*, presente al final del mismo códice que el evangelio y los *Hechos de Tomás*⁶¹⁵. Esta tradición atribuye a Tomás la recepción de la revelación y lo presenta como gemelo del Salvador.

La tradición siríaca comparte la revelación con los evangelios canónicos, pero la reutiliza para plasmar su propia cosmología. En esta tradición Tomás se presenta como el iniciado perfecto, modelo de todo gnóstico. Las dos primeras frases del texto revelan el objetivo a lograr, esto es, librarse de la muerte definitiva y alcanzar el ideal de salvación para esta comunidad⁶¹⁶. Esta búsqueda del conocimiento hunde sus raíces en la tradición sapiencial del judaísmo helenista.

⁶¹³ Ib., 137-143.

⁶¹⁴ Cf. BENTLEY LAYTON, *Nag Hammadi Codex II, 2-7. Volume I, Gospel According to Thomas, Gospel According to Philip, Hypostasis of the Archons, and Indexes* (Leiden: Brill, 1989).

⁶¹⁵ Cf. JAN N. BREMMER (ed.), *The Apocryphal Acts of Thomas* (Leuven: Peeters, 2001).

⁶¹⁶ EvT 1: «Y él dijo: "El que encuentre la interpretación de estas palabras no gustará de la muerte"». Ev T 2: «Jesús dijo: "El que busca, que no deje de buscar hasta que encuentre, y cuando encuentre, se verá turbado, y una vez turbado, se maravillará y reinará sobre todo"». Traducción del texto tomada de RAYMOND KUNTZMANN y JEAN-DANIEL DUBOIS, *Nag Hammadi. Evangelio según Tomás*, 42.

2.2. El EvT y los sinópticos

Pasamos ahora analizar la relación de este Evangelio con la tradición sinóptica con la que comparte a simple vista una gran cantidad de contenido. Lo haremos en busca de aquellos elementos que nos permitan establecer relación con la tradición de María Magdalena.

A pesar de su perfil gnóstico, no hay duda de que el EvT comparte muchos paralelos con la tradición sinóptica, el tema de la búsqueda que procede de los textos sapienciales del judaísmo helenista, la entrada en el Reino y la pregunta de los discípulos sobre su naturaleza⁶¹⁷, el papel de Jesús en la redención⁶¹⁸, el diálogo entre Jesús y sus discípulos⁶¹⁹ y las disputas por la preeminencia entre ellos, parábolas que se repiten casi textualmente, como la parábola del sembrador⁶²⁰, o sentencias que concluyen una enseñanza⁶²¹, todo ello introduce al lector en el ámbito de las comunidades cristianas de finales del s. I y el inicio del s. II d.C.

El EvT es un texto a modo de listado de dichos de Jesús. Era obvio, dice H. Koester, que el autor de EvT no trató de componer un evangelio como los conocidos. Más bien parece un libro de sabiduría, al estilo de *Ben Sira* o la *Carta de Santiago*, o los seis primeros capítulos de la *Didajé*, más preocupado por transmitir algo fundamental para la vida y el comportamiento de los oyentes que por describir la vida de Jesús de Nazaret⁶²².

El autor de este evangelio no tuvo un plano de obra, fue de alguna manera un compilador y recolector de pequeñas unidades de dichos que fueron unidas

⁶¹⁷ EvT 20: «Los discípulos dijeron a Jesús: “Dinos a qué se parece el reino de los cielos”. Él les dijo: “Se parece a un grano de mostaza, la más pequeña de todas las semillas; pero cuando cae en tierra cultivada, origina un gran tronco y se convierte en un refugio para las aves del cielo”». Paralelo a Mt 13,13-32.

⁶¹⁸ EvT 5: «Jesús dijo: “Conoce al que está delante de ti y el que te está oculto se te revelará; porque no hay nada oculto que no se manifieste”». Paralelo a Mc 4,22 y Mt 20,26.

⁶¹⁹ EvT 39: «Jesús dijo: “Los fariseos y los escribas han recibido las llaves del conocimiento (gnosis) y las han ocultado. Ellos no han entrado y a los que querían entrar no les han dejado entrar. Pero vosotros sed precavidos como las serpientes y sencillos como palomas”». Paralelo a Mt 23,13.

⁶²⁰ EvT 9: «Jesús dijo: “He aquí que el sembrador salió, llenó su mano, sembró. Por una parte, algunas (semillas) cayeron en el camino; vinieron los pájaros, las comieron. Otras cayeron en la piedra y no echaron raíces en profundidad ni hicieron subir las semillas hasta el cielo. Y otras cayeron sobre las espinas; estas ahogaron la semilla y el gusano se las comió. Y otras cayeron en tierra buena, y esta hizo subir el buen fruto hacia el cielo; produjo sesenta por medida, y ciento veinte por medida”». Paralelo a Mt 13,3-8.

⁶²¹ EvT 8: «... “Quien tenga oídos para oír, que oiga”». Paralelo de Mt 13,9.

⁶²² Cf. HELMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, 80-81.

de forma aleatoria, puesto que no muestra ningún interés por expresar su comprensión de tales dichos a través de la composición del texto, como si cada dicho se explicase por sí mismo. Aunque es verdad que en algunos momentos si puede percibirse la obra del autor en la explicación de dichos que están recogidos juntos y les añade un final⁶²³. También se percibe la interpretación del autor en la forma en que transmite dichos que conocemos en la tradición sinóptica⁶²⁴, pero no es posible un patrón para todo el texto⁶²⁵.

Los dichos de este evangelio expresan que la venida del Reino de Dios no es un acontecimiento futuro sino presente, aunque no comparte con los relatos sinópticos la comprensión de la esperanza escatológica. Para Tomás la venida del Reino tiene lugar como una forma nueva de comprensión que adquieren los discípulos (EvT 3). En algunos de dichos se perciben verdades escondidas sobre la existencia humana, un conocimiento secreto, expresiones que han llevado a los estudiosos a señalar una datación tardía de este texto en el siglo II⁶²⁶.

Desde el descubrimiento de los fragmentos griegos de *Oxyrrhyncus* la comunidad científica reconoció que el EvT comparte con los evangelios canónicos dichos que podemos encontrar en Marcos, Mateo y Lucas. La evidencia de paralelos con los textos canónicos movió la investigación hacia tratar de establecer relaciones entre ambos.

La comparación de los tres sinópticos ya había planteado la hipótesis de tradiciones comunes anteriores a la redacción de los evangelios. Un recuerdo de

⁶²³ En EvT 16, por ejemplo, cita tres dichos lucanos, Lc 12,51.52.53, y les añade «...y se mantendrán solitarios». (EvT 16: «Jesús dijo: “Quizá piensen los hombres que he venido a traer divisiones en la tierra, un fuego, una espada, una guerra. En efecto, por cinco (que haya) en una casa, tres estarán contra dos y dos contra tres: el padre contra el hijo, el hijo contra el padre, y se mantendrán solitarios”»). Traducción tomada de RAYMOND KUNTZMANN y JEAN-DANIEL DUBOIS, *Nag Hammadi. Evangelio según Tomás*. Ejemplo tomado de HELMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, 82.

⁶²⁴ En EvT 90 («Jesús dijo: “Venid a mí, porque mi yugo es bueno y mi dominación mansa, y encontraréis descanso para vosotros”».) se observa la diferencia con su paralelo en Mt 11,28-30: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y sobrecargados, y yo os aliviaré. Tomad mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis reposo para vuestra alma. Pues mi yugo es llevadero, y mi carga, ligera». Traducción del texto de EvT de RAYMOND KUNTZMANN y JEAN-DANIEL DUBOIS, *Nag Hammadi. Evangelio según Tomás*.

⁶²⁵ Cf. HELMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, 81-82.

⁶²⁶ Según Koester esa datación tardía en base a la relación con el gnosticismo de los dichos tomasinos no guarda relación con la realidad puesto que el surgimiento del gnosticismo puede ser datado mucho más temprano según los estudios de textos de *Nag Hammadi* que acompañan al EvT. Cf. HELMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, 82.

las enseñanzas de Jesús que se recogió muy pronto, incluso en vida del propio Jesús, puesto que la sociedad de Jesús y su movimiento es una sociedad muy influida por la presencia de la escritura que mantenía una relación muy especial con los textos escritos que consideraba sagrados.

Los discípulos tomaban nota, y lo hicieron pronto, de las enseñanzas del maestro, a la vez que recogían colecciones de textos de las Escrituras para interpretar a Jesús y su fe en él. Tradiciones que, si bien en un primer momento se transmitieron aisladamente, incluso a nivel local, tuvieron tendencia a agruparse en relatos en torno a la figura de Jesús. Tradiciones de relatos, tradiciones de dichos, de milagros, tradiciones de oralidad secundaria fueron surgiendo al hilo de la experiencia de las comunidades⁶²⁷.

Esta memoria que se transmitió originariamente en la lengua local, el arameo, dentro de la tradición litúrgica de los primeros momentos⁶²⁸, se fue expandiendo, como hemos dicho, según el uso y las necesidades de las comunidades. De entre estas tradiciones de oralidad secundaria contamos con la hipótesis de la fuente compartida por Mateo y Lucas, llamada Q o documento Q, que cobró especial fuerza con el descubrimiento del EvT. El motivo fue que con el EvT la hipótesis del documento Q brilló con más fuerza. Se había encontrado un texto sin marco narrativo y sin RP, tal y como se suponía de Q.

Los materiales que EvT comparte con la fuente Q debieron pertenecer a un estadio muy temprano de la memoria de los dichos de Jesús. En cuanto a las parábolas, de las doce parábolas que comparten Mateo y Lucas y, por tanto, procederían de la fuente común Q, la mitad están en el EvT⁶²⁹.

⁶²⁷ Cf. RAFAEL AGUIRRE en «La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios», En *Así empezó el cristianismo*, 200-204.

⁶²⁸ Según Dunn muchos biblistas consideraron válida esta hipótesis, entre ellos Joachim Jeremias, al encontrar en los textos griegos marcas de una transmisión oral en arameo. A esta tradición pertenecerían el padrenuestro, el relato de la última cena y el sermón de la montaña. Cf. JAMES D.G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos. Jesús recordado*, 270-281.

⁶²⁹ Las parábolas de la fuente Q son: la casa sobre roca (Lc 6,47-49), los chiquillos en la plaza (Lc 7,31-32), el rico insensato (Lc 12,13-21), los esclavos vigilantes (Lc 12,35-38), el ladrón nocturno (Lc 12,39), el esclavo fiel e infiel (Lc 12,42-46), el grano de mostaza (Lc 13,18-19), la levadura (Lc 13,20-21), el banquete (Lc 14,16-24), la oveja perdida (Lc 15,8-10), la moneda perdida (Lc 15,8-10) y los talentos (Lc 19,12-27). De estas parábolas encontramos en Tomás: la parábola del rico insensato (EvT 63), la del ladrón nocturno (EvT 21b y 103), la del grano de mostaza. (EvT 20), la de la levadura (EvT 96), la del banquete (EvT 64) y la de la oveja perdida (EVT 107). Cf. HELMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, 96.

No se puede establecer si las parábolas que no están en EvT y sí en Q pertenecen a un estadio reciente de Q o una redacción tardía. Ahora bien, todas las parábolas que sabemos pertenecen al último estadio de Q están ausentes en el EvT y de todas las parábolas del estadio temprano de Q solo una no está en el EvT.

Así que a H. Koester le parece razonable argumentar que Tomás no solo tuvo acceso a las tradiciones que formaron el núcleo más temprano de Q, sino que preservó tales materiales con una forma más fiel al original que lo que lo hicieron Mateo y Lucas. Las cinco parábolas comunes a EvT y Q es evidente que derivan o de una versión muy antigua de Q o de una colección que Q también usó, que podría estar muy próxima a la tradición oral. De modo que las parábolas de Tomás son leídas en su justo derecho y no como expresiones artificiales de una verdad gnóstica escondida.

Después del análisis de los paralelos y viendo que Tomás carece de todo el marco narrativo de los evangelios sinópticos, H. Koester argumenta que no se puede afirmar que Tomás conociera los evangelios sinópticos como tal. Más bien se inclina a pensar que conoció colecciones comunes, algunas de las cuales estuvieron muy próximas a los primeros estadios de la memoria de las comunidades, probablemente pequeñas colecciones escritas, a modo de pequeños catecismos que se fueron desarrollando con posterioridad⁶³⁰.

Esta hipótesis nos sirve de apoyo para valorar la importancia del testimonio que nos ofrece el EvT sobre tradiciones orales comunes y previas al estadio de redacción de los textos canónicos como tales. Encontrar en él la tradición de María Magdalena como discípula y conocedora de la enseñanza de Jesús, en competencia con los discípulos varones, nos permite apoyar la antigüedad de esa tradición y la veracidad de su vinculación con el kerigma como venimos señalando.

2.3. El EvT y el Cuarto Evangelio

El estudio de la relación entre el EvT y el Cuarto Evangelio se inició con la publicación de un artículo de Raymond E. Brown en 1963. En este artículo su autor se proponía averiguar cuánto había usado el EvT los escritos joánicos y en

⁶³⁰ *Ib.*, 104-113.

particular el evangelio de Juan. Su intención era ahondar en el conocimiento que se tenía de Juan en el siglo II y resolver el problema del uso gnóstico de este evangelio.

Pasemos a estudiar su propuesta como punto de partida para el estudio de la relación entre ambas tradiciones desde el estudio de distintos autores (2.3.1), para tomar la hipótesis de una tradición común de dos (2.3.2) que se expresará en el uso común de lo que llamaremos «discípulos predilectos» (2.3.3) que comparten con otros textos de los orígenes cristianos como veremos.

2.3.1. La relación entre ambos

Después de un minucioso análisis, Raymond E. Brown concluye que la afinidad entre ambos evangelios no es tan clara como la afinidad con los otros evangelios canónicos. No hay citas textuales, lo que le lleva a pensar que el contacto no fue directo, el autor de Tomás no copia de Juan. Por lo que Brown sugiere que el autor de Tomás pudo haber leído a Juan en el pasado, y haber sido influido por esa lectura, pudo estar familiarizado con la memoria o la predicación que subyace al Cuarto Evangelio, si damos por válida la hipótesis de que ambos evangelios se localizan en Siria, o pudo usar una fuente a su vez usó a Juan, o, finalmente, ambos recurrieron a una tercera fuente tal y como plantea Bultmann⁶³¹.

En su estudio R. E. Brown constata que los ecos de Juan que se pueden percibir en EvT no son de los signos ni del relato de pasión, sino de los discursos, particularmente dos, el discurso de despedida y el discurso posterior a la fiesta de los tabernáculos (Jn 7,37-8)⁶³². Además, las palabras y términos joánicos

⁶³¹ Cf. DWIGHT MOODY SMITH & R. ALAN CULPEPPER, *The Composition and Order of the Fourth Gospel, Bultmann's Literary Theory* (Eugene: Wipf and Stock Publisher, 1965), 15-34. La fuente citada es la *Offenbarungsreden*, que se distingue del evangelista por su estilo y su contexto a la vez que muestra relación con él por su forma de pensar y su teología. Una fuente de origen arameo traducida, según Bultmann, por el evangelista mismo y que tendría su origen en los seguidores del Bautista a los que probablemente pertenecía el propio evangelista. El prólogo que pertenece a esta fuente sería un tipo de discurso de revelación de la secta bautista. Bultmann documenta el trasfondo gnóstico de las fuentes joánicas comparando el texto joánico con distintas fuentes gnósticas. Según Bultmann, el evangelista y la fuente pertenecen al mismo contexto cultural y religiosos, la fuente es aramea y el evangelista escribe en griego semitizado (*Semitizing Greek*) pero la fuente no es cristiana. El artículo está citado en esta obra en la página 16 y hemos podido consultarlo: RUDOLF K. BULTMANN, «Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Johannes-Evangelium», *ZNW* 24 (1925), 100-146.

⁶³² Los ecos al discurso de despedida de Juan los sitúa Raymond E. Brown en EvT 12, 13, 24, 27, 37, 43, 50, 51, 61, 69a, 92, 100 y los ecos a Jn 7,37-8 en EvT 1, 18, 19, 24, 28, 38, 43, 59,

aparecen incluidas en dichos de paralelo sinóptico, como si las dos tradiciones se hubieran entrelazado siendo muy difícil determinar el modo en que fueron relacionadas.

Esto lleva R. E. Brown a plantear que las trazas de influencia joánica en EvT podrían deberse a una segunda fuente que hubiera intercalado los elementos joánicos en los dichos sinópticos y haber dado a los elementos joánicos en los dichos no sinópticos una forma diferente a la que presentan en el Cuarto Evangelio. Así pues, reconoce la familiaridad del autor de Tomás con el vocabulario y conceptos joánicos que se reutilizaron desde una orientación gnóstica. Por ese motivo, estima razonable suponer que el contacto con el mundo joánico no fue directo sino a través de un intermediario que hizo uso de Juan⁶³³.

Esta teoría planteada por R. E. Brown fue asumida por muchos, hasta que Helmut Koester reabrió la cuestión desde otra perspectiva. H. Koester observó que los discursos de Juan se desarrollaron a partir de una fuente de dichos con el propósito de explorar y discutir el significado de estos. Y que en esos discursos se cambian las palabras de los dichos y se colocan en contextos concretos del discurso para conseguir ilustrar su interpretación de estos. Además, comprobó que el autor del EvT lograba su interpretación de los dichos tradicionales creando variantes que iluminen su comprensión de ellos. Por lo que propuso que ambos autores utilizaban distintas claves hermenéuticas con los mismo dichos⁶³⁴.

Según H. Koester Juan y Tomás usaron las mismas tradiciones, incluso los mismos dichos, y los interpretaron de manera diferente. Tomás considera que la salvación se alcanza a través del conocimiento del origen divino de cada uno, mientras que Juan considera que los creyentes no llegan a la salvación a

61, 69a, 77, 78, 91, 108, 111. Cf. RAYMOND E. BROWN, «The Gospel of Thomas and St. John's Gospel», *NTS* 9 (1963), 175.

⁶³³ A lo largo de su artículo Brown va perfilando que los paralelos del EvT con el Cuarto Evangelio no muestran un uso directo de Juan, más bien sugieren una lectura de Juan en el pasado, una memoria de predicación conservada en la misma zona, probablemente Siria, como si el EvT bebiera de una fuente que a su vez bebió de Juan. También llega darse cuenta de que los paralelos con Juan pertenecerían a un segundo estadio de redacción del EvT. Cf. RAYMOND E. BROWN, «The Gospel of Thomas and St John's Gospel», *NTS* 9 (1963), 155-177.

⁶³⁴ Un ejemplo de esta diferencia hermenéutica podría ser EvT 1, donde se dice que «quien encuentre la interpretación de estas palabras no probará la muerte», en paralelo con Jn 8,51-52 donde Jesús dice a los judíos: «si uno guarda mi palabra (doctrina), no verá la muerte jamás» frase repetida en el diálogo por los judíos: «¡y tú nos dices, si uno guarda mi doctrina no probará la muerte jamás!». Cf. HELMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, 114.

través del conocimiento de la verdad por sí mismos sino a través del conocimiento de Jesús.

Además, señala este mismo autor, algunos discursos de Juan se pueden comprender como interpretaciones de dichos de Tomás. Esta podría ser la explicación de que los paralelos entre Tomás y Juan se concentren en el discurso de despedida y en Jn 7,37-Jn 8,56, donde Juan está discutiendo una tradición de dichos que proclaman una salvación basada en el conocimiento del origen de uno⁶³⁵.

H. Koester concluye su análisis afirmando que Juan es el producto final del largo desarrollo de una tradición de Jesús en la comunidad joánica. En sus inicios esta iglesia conoció e interpretó dichos de Jesús que después expandió en forma de discursos dentro del texto evangélico. Una colección de esos dichos también hizo su camino dentro del EvT, el cual preservó la perspectiva teológica que esos dichos contenían en su estado inicial, dichos de Jesús como dador de vida y salvación. Por tanto, no podemos suponer una relación de dependencia, ni siquiera secundaria como proponía R. E. Brown, sino una tradición común desarrollada desde claves hermenéuticas distintas.

Otro autor, James D. G. Dunn, en su obra *El cristianismo en sus comienzos*, destaca una serie de dichos de Tomás que contienen ecos joánicos o un lenguaje distintivo del Cuarto Evangelio. Si bien es evidente que reflejan la tradición joánica, dice J. D. G. Dunn, la cuestión sobre la dependencia literaria en el sentido de que Tomás conocía a Juan debe responderse negativamente.

La base de tal afirmación la plantea desde el hecho de que en una cultura de transmisión oral estos ecos podían pertenecer al conjunto de la tradición de Jesús, aunque provinieran de la tradición joánica. Juan no es un desvío de la tradición principal de Jesús, sino que esto es una prueba de que la tradición joánica procedente del «discípulo amado» era una tradición influyente y respetada⁶³⁶. Esto le parece evidente porque por ejemplo en muchas ocasiones

⁶³⁵ Los paralelos que Koester sugiere para su argumento son los siguientes: EvT 43 / Jn 8,25-26a; EvT 61 / Jn 5,18 y Jn 3,35; EvT 11 / 11,26; EvT 13 / Jn 15,15; y, EvT 29 / Jn 3,6. Cf. HELMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, 122-123.

⁶³⁶ James D. G. Dunn señala los siguientes dichos de EvT y sus respectivas conexiones con el texto joánico: EvT 1 / Jn 8,51, ya referido por Koester; EvT 13,5 / Jn 4,14 sobre la fuente; EvT 15 / Jn 1,14; 10,30; 14,9; 20, 28; EvT 24,1 / Jn 7, 33.34; 8,21; 13,33.36-37; 14, 3-5; EvT 25,1-2 / Jn 15,12: «ama a tu hermano» / «amaos unos a otros»; EvT 28,1 / Jn 1,14: «estuve en medio del

el EvT hace referencia a Dios llamándolo «el Padre», pero nunca sigue a Juan llamando Hijo a Jesús.

Siguiendo con la relación entre ambos evangelios, Ismo Dunderberg abre su estudio de la tradición joánica y el movimiento gnóstico con la evidencia de que los escritos de Nag Hammadi ponen en entredicho la hipótesis de que el EvT y el Cuarto Evangelio eran el soporte testimonial de dos comunidades en conflicto sobre asuntos teológicos como la resurrección del cuerpo o sobre si solo Jesús o todos conteníamos la luz primordial.

A continuación plantea una serie de semejanzas que consideramos importantes, como son el hecho de que en ambos escritos un discípulo tiene una relación especial con Jesús (Tomás y el Discípulo amado), en ambos Jesús es el origen de todo y a la vez está en la tierra como hombre, ambos plantean un dualismo entre la luz y las tinieblas en una exégesis helenística del libro del Génesis aunque de diferente manera, ambos muestran una escatología realizada, y ninguno muestra una relación de proximidad con los sinópticos.

Después elige una serie de cinco ejemplos tomados de Charlesworth y Evans⁶³⁷ para ir analizando la relación de dependencia de EvT respecto de Juan para concluir que no hay evidencias claras de la relación de conflicto entre ambos evangelios. Más bien sugiere que ambos evangelios desarrollaron el mismo grupo de ideas inspirados en la teología sapiencial judía dentro de la diversidad

mundo» / «habitó entre nosotros»; EvT 38,2 / Jn 7,34: «me buscaréis y no me encontraréis»; EvT 43,1-3 / Jn 8,25; 14,9: «¿quién eres tú?»; EvT 61,2-5 / Jn 8,25; 14,9: «Yo soy»; EvT 77 / Jn 1,3-5.9; 8,12; 9,5: «yo soy la luz»; EvT 92,1-2 / Jn 16,4-5: «buscad y encontraréis». Cf. JAMES D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos. Ni judío ni griego. Una identidad cuestionada* (Estela: Verbo Divino, 2018), 424-426.

⁶³⁷ Los ejemplos tomados por Ismo Dunderberg del trabajo de James Charlesworth y Craig Evans son: 1. La metáfora de la primavera (EvT 13 / Jn 4,13-15 y Jn 7,38) en donde se expresa la fe como agua con sus matices en cada uno y que, según Dunderberg, está tomada de una tradición sapiencial (Prov, Baruc) sin suficiente base textual; 2. La encarnación (EvT 28 / Jn 1,14), donde EvT usa el término aparecer (καὶ σαρκὲ ὄφθην αὐτοῖς) y Juan habla de hacerse carne. Según este autor el EvT estaría tomando una tradición sapiencial referida a la sabiduría (1 Tim 3,16 y 1 Bar 3,38) y Juan lo toma de una tradición sapiencial diferente (Sir 24,8); 3. Buscar y no encontrar (EvT 38 / Jn 7,32-36) es un paralelo verbal, dice el autor, pero en Juan se dirige a los judíos y en EvT a los discípulos. Es un fragmento del EvT que aparece en el fragmento griego (P. Oxy. 655) y que según Dunderberg muestra la dependencia de Tomás sobre Juan; 4. Jesús, luz del mundo (EvT 77 / Jn 8,12). El texto tomasino copto se inicia con un «yo soy» que está ausente en el fragmento griego del EvT correspondiente, lo que hace pensar que o bien, esta primera parte de EvT 77 es una adición tardía que se produjo en la versión copta del s. III que o bien, puede que lo que sea tardío sea la combinación de ambas partes, pero esto no se puede comprobar debido a lo fragmentario del texto griego, del cual solo tenemos 39 dichos. Cf. ISMO DUNDERBERG, *The Beloved Disciple in Conflict? Revisiting the Gospels of John and Thomas* (United Kingdom: Oxford University Press, 2006), 67-116.

de los orígenes cristianos, sin entrar uno en contacto con las interpretaciones del otro, y sin existir, por tanto, evidencias de un conflicto entre ambas comunidades⁶³⁸.

Continuando este análisis de la posible relación entre el texto joánico y el tomasino presentamos ahora, en el siguiente apartado, una línea que abre una perspectiva más amplia, la posibilidad de una tradición compartida, conocida por ambos.

2.3.2. Una tradición común, dos comunidades en conflicto

La idea de que el Cuarto Evangelio y el EvT dependan de una tradición común de dichos ha sido apoyada por varios autores que han hecho sugerentes propuestas. Gilles Quispel propone como explicación de la coincidencia entre ambos evangelios que el autor del Cuarto Evangelio podría estar familiarizado con las tradiciones palestinas representadas por el EvT.

Helmut Koester, que ha trazado similitudes de estos dichos con otros textos de *Nag Hammadi* como los *Diálogos del Salvador* y el *Apócrifo de Santiago* cree que el EvT y los *Diálogos del Salvador* son testigos «soporte» (*bear witness*) del estadio temprano de la tradición de dichos de Juan, primer estadio el EvT y el estadio inicial de largas narraciones los *Diálogos del Salvador*.

Stevan Davies sugiere que el EvT tiene su origen en la comunidad joánica antes de que se escribiera el evangelio joánico basándose en que EvT no contiene citas del Cuarto Evangelio sino solo el uso de su vocabulario y el estilo de los evangelios sinópticos. Esto explicaría que las ideas de Tomás estén menos conceptualizadas que en Juan. Pero Dundenberg considera que esta hipótesis es especulativa, puesto que plantea la posibilidad de que debió existir un texto como el EvT, pero de la tradición joánica evangélica que contuviese los dichos de Jesús sinópticos modificados según la teología joánica, del cual no tenemos indicios⁶³⁹.

El retrato joánico de Tomás (Jn 20,24-29) ha sido el argumento sobre el que se ha apoyado la teoría de un conflicto entre ambas comunidades. Es verdad

⁶³⁸ Cf. Id., «Johannine Traditions and Apocryphal Gospels», en *The Apocryphal Gospel within the Context of Early Christian Theology*, ed. por J. SCHRÖTER (Lueven: Peeters Publishers, 2013), 76-82.

⁶³⁹ Cf. Id., *The Beloved Disciple in Conflict?*, 23-28.

que el Cuarto Evangelio no da una imagen muy favorable de Tomás, al presentarlo como incrédulo (Jn 20,27), aunque es el único evangelio canónico que lo presenta más allá de las listas de los Doce de la tradición sinóptica (Mc 3,18; Mt 10,3; Lc 6,15) en las que siempre aparece. Además, lo presenta llamándolo el mellizo (Jn 11,16; 20,24 y 21,2), una tradición de Tomás ya existente cuando se redactó el Cuarto Evangelio y que se estima era desconocida por el evangelista joánico⁶⁴⁰.

Tomás es uno más de los seguidores de Jesús, la incredulidad que caracteriza a este personaje joánico es compartida por Pedro (Jn 13,37-38), por Felipe (Jn 14,8-9) y por Marta (Jn 11,27-40) que, a pesar de su confesión de fe, parece no creer del todo. Expresa actitudes comunes a todos los discípulos. Tomás, entonces, es representativo de todos los que le siguen en la narración joánica que protagoniza. Y el relato en cuestión no muestra una lectura ofensiva. Las cicatrices en el mundo antiguo son una forma de identificación, en esta historia es la forma «especial» de identificar al Resucitado como todos los demás protagonistas de una aparición, incluida María Magdalena.

Dunderberg considera que es necesario abordar la relación entre el EvT y el Cuarto Evangelio desde una perspectiva más amplia, por ejemplo, los «yo soy» propios de Cuarto Evangelio que de alguna manera también están presentes en el EvT. De todos ellos solo EvT 61 y 77 muestran un paralelismo significativo con los «yo soy» joánicos, en el resto (EvT 13, 17, 23, 28, 43, 71 y 104) ese paralelismo no es tan obvio.

Tomás y Juan discuten sobre los mismos tópicos que reflejan desarrollos posteriores de los dichos de Jesús, pero lo único que se puede concluir es que Tomás y el Cuarto Evangelio pudieron escribirse en la misma época, esto es, entre el año 70-100, según este autor⁶⁴¹.

⁶⁴⁰ Según Dunderberg Tomás era llamado el mellizo, pero Juan desconocía por qué. Ib.,46-67.

⁶⁴¹ Los dichos «yo soy» de Jesús en el EvT no son homogéneos como en el Cuarto Evangelio, aquí existen fórmulas similares como EvT 61 y 77 que responden a la fórmula «esto soy + predicado», un dicho en negativo (Ev T 13) «no soy...», un dicho terminado en pregunta, ¿lo soy? (EvT 72), otros en los que Jesús habla de sus acciones o emociones (EvT 10, 16, 17, 23, 28, 29, 71, 104, 108 y 114) y otro grupo de dichos en los que Jesús enfatiza sus palabras (EvT 38, 43, 46 y 62). Id., 68-115.

Un paso más en la búsqueda de la conexión entre ambos evangelios puede ser la presencia de discípulos con una relación especial con Jesús, agraciados con una especial sabiduría como veremos en el siguiente apartado.

2.3.3. Los discípulos «predilectos»

Otra conexión entre ambos evangelios que merece especial mención es la presencia en ambos textos de un personaje que aparece como discípulo predilecto, el discípulo amado en Juan y Tomás en el EvT⁶⁴². Estos discípulos predilectos de Jesús se presentan en ambos casos como autores de los evangelios por la relación única que poseen con Jesús, aunque los presentan de manera diferente.

Partiendo de la base de que Tomás nunca es nombrado «discípulo amado»⁶⁴³ en el EvT, sí se dice de él que escribe las palabras secretas que

⁶⁴² Siglos de exégesis no han sido capaces de desvelar la identidad del «discípulo amado» en el Cuarto Evangelio. Los métodos histórico-críticos nos dicen que los fragmentos del evangelio donde aparece este discípulo pertenecen a la última redacción del evangelio. Sobre la procedencia de estas inclusiones joánicas en el relato no existe un consenso claro. Algunos como Ismo Dunderberg creen que se trata de paralelos sinópticos incorporados al Cuarto Evangelio en la última etapa de su desarrollo (ca. 90-100), otros consideran que se trata de una tradición independiente. Cf. ISMO DUNDERBERG, *The Beloved Disciple in Conflict?*, 116-148.

⁶⁴³ Sobre la identidad de este «discípulo amado» por Jesús también existen muchas propuestas, desde las más pegadas a la tradición que sugieren una doble identidad con el mismo nombre, Juan el de Zebedeo y Juan el Anciano (Hengel), quien sostiene que es Tomás dicho discípulo (Charlesworth) y algunas exegetas como Esther de Boer o Sandra Schneiders que creen posible una identidad femenina para él, particularmente, María Magdalena. Según Raymond E. Brown, la tesis de que se trate exclusivamente de una figura simbólica propuesta por Rudolf Bultmann no se sostiene, más bien debe tratarse de una persona histórica que acompañó a Jesús (aquí entrarían las distintas propuestas sobre su identidad histórica). Es en el desarrollo histórico de la comunidad joánica donde alcanzará su importancia, cuando los grupos cristianos se reúnan en torno a la memoria de alguno de los Doce, la comunidad joánica lo hará en torno a la memoria del «discípulo amado». Esta memoria es la que validará el testimonio de este evangelio entre los demás como lo muestra el episodio de Jn 20,3-10, donde el «discípulo amigo» de Jesús corre delante de Pedro. Si este discípulo hubiera sido mera imaginación, esta forma de presentarlo no hubiera tenido acogida. La primera carta de Juan demuestra la necesidad de esta comunidad de vincular su memoria de Jesús a un testigo ocular, eso evitaría fundamentalmente las pretensiones de los que dentro de la propia comunidad apelaban al Espíritu para convencer de sus posturas y una posición de fuerza frente a las memorias de otros grupos enraizadas en los Doce (tradición sinóptica). Cf. RAYMOND E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, 32-35.

Es interesante señalar que la autoridad del «discípulo amado» está basada en su testimonio como testigo ocular (*eyewitness*) de la experiencia de Jesús, frente al testimonio de los apóstoles, entendidos como los Doce. Sandra Schneiders rechaza este significado para el término apóstol y considera que apóstol debe referirse a la persona sobre la que se apoya la fe de la comunidad, porque ha dado testimonio de ella, independientemente de que sea de los Doce o no. Cf. SANDRA SCHNEIDERS, *Written That You May Believe*, 237.

Esta misma autora profundiza en la búsqueda de la identidad del «discípulo amado» planteando la diferencia entre este y el «otro discípulo» (1,40; 18,15-16; 20,2-10; 21,2). Para ella este «otro discípulo» es una creación del evangelista, un hueco en el texto que debe ser llenado por los oyentes del texto, algo así como un lector implícito en la narración, porque todos los que escuchan el relato están llamados a ser discípulos. Este «otro discípulo» sigue a Jesús desde

Jesús dijo (Prólogo del EvT), dato que se ve confirmado en el evangelio en el dicho 13, donde Tomás aparece como confidente de Jesús frente a los demás discípulos⁶⁴⁴. La conexión con el Cuarto Evangelio la encontramos en Jn 13,21-30⁶⁴⁵, en el escenario de la última cena, cuando el discípulo amado, recostado sobre el pecho de Jesús, recibe de él la identidad del traidor de quien hablaba por petición de Simón Pedro.

que aparece por primera vez (1,40) y es invitado por Jesús («ven y sígueme»), le sigue en su pasión (18,15-16), ve los signos de su glorificación en la tumba vacía (20,2) y aparece en el encuentro de otros discípulos con el resucitado (21,2). Este discípulo es un discípulo amado, dice Schneiders, pero no es el histórico «discípulo amado» (*Beloved Disciple*) contemporáneo de Jesús, que se presenta como modelo para todos aquellos que han llegado a ser amados creyentes en Jesús resucitado, ya sean hombres o mujeres. Cf. DANIEL MARGUERAT - YVAN BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo* (Santander: Sal Terrae, 2000), 29-30.

Una nueva propuesta sobre la posible identidad del «discípulo amado» nos la da Sandra Schneiders al presentar el análisis narrativo de Jn 19,25, donde tres mujeres son nombradas al pie de la cruz de Jesús, María su madre, María la mujer de Cleofás y María Magdalena y donde, inmediatamente después, Jesús se dirige a su madre para mostrarle a su nuevo hijo. Sin entrar en la argumentación de esta autora sobre el género de este discípulo tradicionalmente identificado con Juan, sí es interesante señalar que Schneider toma la idea de que la nueva comunidad de discípulos (hombres y mujeres) formada por los creyentes en Jesús es ahora una comunidad de hermanos (familiares de Jesús), como refleja Jn 20,17, donde Jesús resucitado envía a María Magdalena a decir a sus «hermanos». Esta primera vez en el Cuarto Evangelio en la que la comunidad es llamada «hermanos» y sirve de base a Schneiders para apoyar su hipótesis de que la filiación de Jn 19,26 está referida en masculino a Jesús, pero referida a toda la comunidad en cuanto que todos los creyentes son ahora hijos de Dios. Y que el Cuarto Evangelio no emplea «hermanos» para referirse a la comunidad hasta después de la primera aparición a María Magdalena, porque es a partir de ese momento cuando son realmente hijos de Dios, al creer en la resurrección de Jesús. Esa nueva relación de parentesco se establece en ese momento, pero se anticipa en Jn 19,26, donde Jesús dice a su Madre que a partir de ahora será esa comunidad representada en el «discípulo amado» la que le acompañará. De esto deduce Schneider que el discípulo amado de Jn 19,26 es una de las mujeres de Jn 19,25 o incluso las dos como representantes de la comunidad. Cf. SANDRA SCHNEIDERS, *Written That You May Believe*, 238-243. En los textos antiguos estas figuras idealizadas asumen una multitud de funciones. Según John Collins y George Nickelsburg se pueden distinguir cuatro roles para estas figuras: ser presentados como ejemplos, dar credibilidad a la revelación, ser obradores de milagros o figuras escatológicas. Cf. ISMO DUNDERBERG, *The Beloved Disciple in Conflict?*, 116-148.

⁶⁴⁴ EvT 13: «Jesús dijo a sus discípulos: “Comparadme, decidme a quién me parezco”. Simón Pedro le dijo: “Te pareces a un ángel justo”. Mateo le dijo: “Te pareces a un filósofo prudente”. Tomás le dijo: “Maestro, mi boca no aceptará jamás decir a quién te pareces”. Jesús dijo: “Yo no soy tu maestro, puesto que tú has bebido, te has embriagado en la fuente burbujeante que yo he hecho manar (derramarse)”. Y lo tomó, se retiró, le dijo tres palabras. Pues bien, cuando Tomás volvió a sus compañeros, estos le preguntaron: “¿Qué te ha dicho Jesús?” Tomás les respondió: “Si os digo una sola de las palabras que me ha dicho, tomaréis piedras y me las lanzaréis, y un fuego brotará de las piedras y os quemará”». Traducción tomada de RAYMOND KUNTZMANN - JEAN-DANIEL DUBOIS, *Nag Hammadi, Evangelio según Tomás*, 47.

⁶⁴⁵ «... Jesús se alteró en su espíritu, y declaró: “De verdad os aseguro: uno de vosotros me entregará”. Los discípulos se miraban unos a otros, sin saber de quién lo decía. Estaba recostado en su regazo uno de sus discípulos, el que Jesús amaba. Y Simón Pedro le hizo señas para que preguntara quién era de quien hablaba. Con que él, sin más, reclinándose sobre el pecho de Jesús, le dijo: “Señor, ¿quién es?”. Jesús respondió: “Es aquel para quién voy a mojar este bocado y dárselo”. Con que, mojado el bocado, lo cogió y se lo dio a Judas, el de Simón Iscariote». Cf. Jn 13,21-26.

Ismo Dunderberg asegura que, si bien en ambos textos Tomás y el «discípulo amado» reclaman para sí una autoridad derivada de la especial relación que tuvieron con Jesús, el hecho de que en el Cuarto Evangelio no se presente al «discípulo amado» como alguien que tenga una especial comprensión de la enseñanza de Jesús, ni sea considerado como una figura paradigmática como Tomás, son suficientes diferencias a juicio de este autor para entender que no hay relación entre ambas figuras⁶⁴⁶.

Pero sí pueden ser una puerta a otro tipo de interacción muy interesante para nosotros, porque son varios los textos cristianos tempranos que atribuyen a un «discípulo predilecto» su autoría, un discípulo más cercano tal y como refleja el «discípulo amado» del Cuarto Evangelio.

Sobre los «discípulos amados» tenemos referencias también en el trabajo de Marvin Meyer. Este autor desarrolla una lista de «discípulos amados», entre los que incluye al joven anónimo de Marcos (Mc 14,51-52; 16,1-8) presente también en Mateo (Mt 28,1-10) y Lucas (Lc 24,1-11), transformado en la figura de los ángeles que anuncian la resurrección a las mujeres en estos textos. Habla también de Lázaro (Jn 11,5) el hermano de Marta y María amado por Jesús. El «discípulo amado» del Cuarto Evangelio, que bien podrían ser Juan el hijo de Zebedeo, Judas Tomás o María Magdalena. Y, en el estudio de los textos de «apócrifos», se plantean otros «discípulos amados» como Tomás (EvT), María Magdalena (EvMa), Santiago el hermano del Señor (*Primero y Segundo libro de las revelaciones de Santiago*) o Judas Iscariote (*Evangelio de Judas*).

Parece pues que, como decíamos, el recurso al «discípulo amado» es una fuente de autoridad para los textos que se adscriben a cada uno de ellos. Lo que apoya la tesis de que estos personajes históricos fueron lo suficientemente importantes para las comunidades como para ser usados como fuente de autoridad en los textos cristianos de algunas comunidades⁶⁴⁷.

⁶⁴⁶ Dunderberg está respondiendo a James H. Charlesworth que, haciendo uso de la tradición siria de Judas Tomás, plantea la identificación del «discípulo amado» con Tomás. Anteriormente, Hans-Martin Schenke había planteado la misma relación, pero en sentido contrario, la tradición de Judas Tomás procedía del modelo histórico del «discípulo amado». Cf. ISMO DUNDERBERG, *The Beloved Disciple in Conflict?*, 149-164.

⁶⁴⁷ Cf. MARVIN MEYER, «Whom did Jesus Love Most? Beloved Disciples», en *The Legacy of John. Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, ed. por T. RASIMUS (Leiden-Boston: Brill, 2010), 73-91.

Para entender este concepto nos ayuda el trabajo de John Kloppenborg, que planteó la importancia de lo que llamó «autoría ficticia» como herramienta hermenéutica en el estudio de las antiguas colecciones de sabiduría, en su estudio del género de la fuente Q. Define esta «autoría ficticia» (*Authorial fiction*) como la forma en que se presenta la enseñanza (sabiduría enseñada) en su producción o creación adscrita a un personaje sabio, lo que la dota de autoridad. Lo interesante de este término para nosotros es que no se restringe solo al ámbito del género sapiencial de Q para el que Kloppenborg lo crea, sino que se trata de un fenómeno más amplio en la literatura judeocristiana.

Un ejemplo de esto es el *Testamento de los doce patriarcas*⁶⁴⁸, una colección presentada con la forma de una instrucción parental donde en cada uno de los libros un patriarca va dirigiendo a sus hijos y nietos sus últimas palabras y es presentado como «una copia del testamento de...», dando la impresión de que los textos fueron escritos en la época de los patriarcas.

En la literatura apocalíptica judeocristiana el autor se ve obligado a escribir lo que ve, como el Apocalipsis (Ap 1,11)⁶⁴⁹, dejando claro que el autor no es el origen de lo que escribe, sino que le viene dado por quien se lo revela. Esta forma de presentar al autor que Kloppenborg considera propia de la literatura sapiencial judeocristiana aparece en obras de otro género como el Cuarto Evangelio con el «discípulo amado» o los textos tomasinos con Tomás⁶⁵⁰. En

⁶⁴⁸ El *Testamento de los doce patriarcas* es una obra apócrifa pseudoepigráfica intertestamentaria relacionada con los hallazgos de Qumrán, citada por Orígenes y relacionada con la iglesia armenia.

⁶⁴⁹ Ap 1,10-11: «En el día del Señor entré en extasis, y oí detrás de mí una gran voz, como una trompeta, que decía: “Lo que ves, escríbelo en un libro, y envíalo a las siete iglesias: a Éfeso, a Esmirna, a Pérgamo, a Tiatira, a Sardes, a Filadelfia y a Laodicea”».

⁶⁵⁰ El «discípulo amado» en Juan no solo es identificado con uno de los discípulos de Jesús, sino que, además, la importancia de su testimonio es repetida en varias ocasiones en el evangelio (Jn 19,35; 21,24). El EvT es menos explícito en este punto, pero Tomás es presentado como el que escribe las palabras secretas de Jesús y es garantía de la transmisión fiable de las enseñanzas de Jesús. Además de estos dos evangelios hay algunos textos atribuidos a discípulos de Jesús. Los que se presentan como narrados por discípulos de Jesús, el EvPe, *El apócrifo de Juan*, *El apocalipsis de Pedro*, los que se presentan como escritos por discípulos de Jesús como *La historia de la infancia de Tomás* o el *Protoevangelio de Santiago*. Incluso hay algunos textos atribuidos a Jesús como la *Epistula apostolorum*. También el *Apocalipsis* es presentado como una carta escrita de parte de Jesús (Ap 1,5) donde Juan se describe como mero escritor y correo para las siete iglesias (Ap 1,11). Otros libros como *El libro de Tomás* y *Pistis Sophia* van más allá en los detalles de su origen. *El libro de Tomás* identifica a Matías como su autor, que escribe porque ha oído hablar a Jesús y a Tomás entre ellos (Texto copto: NHC II,7; 138,1-145,19; 145,20-23. [Dato tomado de la versión inglesa editada por MARVIN MEYER, *The Nag Hammadi Scriptures. The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts* (New York: HarperOne, 2007), 235-245], diferenciando entre quien recibe la revelación (Tomás) y quien la escribe (Matías). En *Pistis Sophia* Jesús distribuye la tarea de escribir sus

ambos casos asociada con la transmisión de una enseñanza revelada más que con una interpretación o innovación de dicha revelación.

Parece que conforme va pasando el tiempo esta *authorial fiction* se va cargando de detalles. Esto se puede apreciar también en los evangelios canónicos. Marcos y Mateo no dan detalles de su producción, mientras que Lucas ya da detalles de su veracidad y Juan introduce no solo al «discípulo amado» sino el «nosotros» en varios episodios (Jn 1,18; 21,24; 1 Jn 1,1-3). La introducción por parte del autor joánico del «discípulo amado» en textos paralelos con la tradición sinóptica plantea la necesidad por parte del autor de validar esa otra tradición. Esto también ocurre en EvT. Ambos textos demuestran tener conciencia de la existencia de otras tradiciones de Jesús.

La presencia de discípulos amados por sus maestros y elegidos entre otros discípulos está presente en la *Antigüedades judías* de Josefo, donde se menciona a Juan Hircano, sumo sacerdote entre 135/4 y el 104 a. C., como un discípulo a quien amaba mucho más que a ellos (*Ant.* 13.289). Este amor es la forma de describir la relación cercana entre el maestro y su mejor discípulo en las escuelas filosóficas griegas, donde el término “amado” designa al discípulo designado como sucesor del maestro⁶⁵¹.

Hay otra característica que podemos añadir a esta idea y es el «secreto», usado de manera inclusiva o exclusiva es una parte esencial de la caracterización de los «discípulos predilectos», conocer algo que otros no conocen. Esta característica nos lleva a María Magdalena que, tal y como es retratada en el *Evangelio de Felipe* y en el EvMa, pertenece al exclusivo grupo de los «discípulos predilectos» de Jesús⁶⁵².

El joven del *Evangelio secreto de Marcos* representa, en cambio, al exclusivo grupo de distinguidos seguidores de Jesús. En él se dice que Jesús

palabras a varios discípulos, pero se describe especialmente la labor de escriba de Felipe. Cf. ISMO DUNDERBERG, *The Beloved Disciple in Conflict?*, 172.

⁶⁵¹ *Ib.*, 175-176.

⁶⁵² En el *Evangelio de Felipe* los otros discípulos lanzan la pregunta de por qué Jesús ama a María más que al resto y la besaba (EvFe 63,30-64,9), según la numeración de MARVIN MEYER en *The Nag Hammadi Scriptures*, 171. En el EvMa se dice que el Salvador amaba más a María que a otros discípulos o mujeres. Y la estrecha relación entre ambos se usa para explicar por qué Jesús dio la revelación a María para que la transmitiera a los otros discípulos (Ev María 10,1-6), Cf. KAREN L. KING, *The Gospel of Mary of Magdala*, 17. Y EvMa 18, Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 112-113.

amaba al joven y el joven amaba a Jesús, aspecto significativamente distinto al «discípulo amado» joánico, donde no se expresa dicha reciprocidad. En *Pistis Sophia* (PS) el adjetivo «amado» se usa para varios seguidores de Jesús: Felipe (PS 44), Juan (PS 64), Mateo (PS 72) y Santiago (PS 68, 78), y para ellos como colectivo (PS 138), todos entienden bien el mensaje de Jesús⁶⁵³.

Otro personaje considerado «amado» por Jesús en los textos de Nag Hammadi es Santiago, el hermano de Jesús, en el *Apocalipsis de Santiago* y el *Apócrifo de Santiago*⁶⁵⁴. En ellos Santiago es presentado como el grupo de discípulos en PS o María Magdalena en el EvMa o *Evangelio de Felipe*, como María Magdalena, Santiago es besado por Jesús (2 Ap. Sant. 56,14) y como ella es alabado por Jesús por comprender sus palabras (1 Ap. Sant. 29 y 40).

Como Tomás en el *Libro de Tomás* y en los *Hechos de Tomás*, Santiago es presentado como el hermano de Jesús (1 Ap. Sant 24; 2 Ap. Sant. 50) y como el «discípulo amado» de Juan el propósito de contar la revelación de Jesús es provocar la fe de los otros (1 Ap, Sant. 29)⁶⁵⁵.

Según Ismo Dunderberg el «discípulo amado» del Cuarto Evangelio aparece frente a Santiago que era presentado como hermano de Jesús. Así, como Santiago era presentado como amado de Jesús lo es también este discípulo anónimo, que entra en pugna con él dejando claro el enfrentamiento entre la comunidad joánica y la comunidad judeocristiana.

Esta polémica de la comunidad joánica con las iglesias judeocristianas fue detectada por Raymond E. Brown en Jn 7,3-5, donde el evangelio deja claro que los hermanos de Jesús no creían realmente en él, frente a los verdaderos hermanos de Jesús que son los creyentes (en Jn 19,25-27 la madre de Jesús se convierte en madre del «discípulo amado», y en Jn 20,17-18, los hermanos de Jesús, anunciados por María Magdalena, creerán en él.). La comunidad joánica

⁶⁵³ Cf. ISMO DUNDERBERG, *The Beloved Disciple in Conflict?*, 179.

⁶⁵⁴ Ejemplo en: 2 Ap Sant. 56,14-57-19. Cf. MARVIN MEYER (ed.) *The Nag Hammadi Scriptures*, 338-339.

⁶⁵⁵ 2 Ap. Sant. 56,14: «Él me besó en la boca y me abrazó diciendo...». 1 Ap. Sant. 29: «Santiago, estoy orgulloso de tu comprensión y tu temor». 1 Ap. Sant. 40: «Estoy orgulloso de tu precisión...». 1 Ap. Sant. 24: «Yo te he dado una señal de estas cosas, mi hermano Santiago». 2 Ap. Sant. 50: «... el que fue odiado y perseguido abrió la puerta, vino hacia mí y me dijo: Hola, mi hermano; hermano, hola...». 1 Ap, Sant. 29: «Santiago, después de esto todo lo haré claro para ti, no solo por tu bien sino también por el de los no creyentes...». Traducción propia de los textos en versión inglesa tomados de MARVIN MEYER (ed.), *The Nag Hammadi Scriptures*.

se refiere a la fe de estas comunidades jerosolimitanas como inadecuada y estas comunidades judeocristianas acabaron separándose de la Gran Iglesia⁶⁵⁶.

Ampliar la visión del «discípulo amado» al conjunto de la literatura judeocristiana nos permite abrir el horizonte de los orígenes cristianos. Si el «discípulo amado» no es exclusivo del Cuarto Evangelio, sino que es un fenómeno frecuente y cada vez más detallado en su uso según nos alejamos de los orígenes, podemos hablar de los orígenes desde una visión más extensa que nos permite hacer conexiones entre unas comunidades y otras, en su forma de presentar su fe, de hacerla válida y de defenderla. También nos permite incorporar a María Magdalena a ese grupo de «discípulos predilectos» que ha recibido una revelación y ha sido encargado de transmitirla.

2.4. *María Magdalena en el EvT*

El EvT comparte con otros textos de los orígenes la característica de dar testimonio de la presencia de una mujer formando parte del grupo de discípulos. En este apartado estudiaremos los dichos en los que aparece.

En el EvT hay dos dichos en los que aparece una mujer llamada *Mariam*, el dicho 21 y el 114. No hay duda de que se trata de la misma mujer. Su identificación con María Magdalena procede del estudio del dicho 114, donde se presenta en conflicto con Pedro como también ocurre en el EvMa y en *Pistis Sophia* de forma más evidente⁶⁵⁷. Y, además, de que la forma del nombre que usa el evangelio tomasino es específica para ella en la literatura gnóstica, según nos describe Antti Marjanen⁶⁵⁸.

Los dichos 21 y 114 pertenecen a un pequeño grupo de dichos con forma de diálogo en el que los interlocutores de Jesús son nombrados por su nombre: Simón Pedro, Tomás y Mateo (dicho 13), María Magdalena (21 y 114) y Salomé

⁶⁵⁶ «Las iglesias judeo-cristianas de fe inadecuada», en RAYMOND E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, 72-79.

⁶⁵⁷ EvMa 17,16-18,10; PS 58,11-21; 162,14-21; 377,14-17.

⁶⁵⁸ Antti Marjanen refiere que en los textos coptos de los orígenes gnósticos el nombre de la madre de Jesús aparece como *María*, a diferencia de María Magdalena que aparecen como *Mariam*. Esta forma nominal está registrada según este autor en el *Evangelio de Felipe* (55,23.27; 59,7.10.11), en el 2 Ap. Sant. (44), en el *Testimonio de la Verdad* (45,11) y en *Pistis Sophia* (13,18; 116,21.25.26; 117,7.21; 120.14.19.21; 123,5.6; 124,6.14.19; 125,15. Incluso en textos griegos de los Padres de la Iglesia (Ireneo, Hipólito y Epifanio). Lo que permite suponer que la forma *Mariam* estaba reservada a María Magdalena. Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 63-64. Como ya hemos tratado en el apartado 2.2.1 del *Evangelio de María* en el capítulo 7.

(61). Además de estos discípulos, solo Santiago es nombrado en este evangelio (12).

De estos personajes los más relevantes para este texto son Santiago y Tomás, el primero es presentado como el primer líder de los discípulos tras la muerte de Jesús y el segundo es visto como quien ha recibido secretas enseñanzas de Jesús. Simón Pedro y Mateo son presentados como discípulos con un concepto equivocado de Jesús. María Magdalena y Salomé no tienen una percepción como la de Tomás, pero no son presentadas como incapaces de comprender, y al ser incluidas en los diálogos se les reconoce su discipulado⁶⁵⁹.

Veamos cada uno de los dichos en particular, sus detalles y la información que nos puede aportar sobre la tradición joánica de María Magdalena. El primero de ellos es el dicho 21 que analizamos a continuación.

2.4.1. EvT 21

«María dijo a Jesús: “¿A quiénes se parecen sus discípulos?”. Él dijo: “Son como niños pequeños que se han instalado en un campo que no es suyo. Cuando vuelvan los propietarios del campo dirán: ‘¡devolvednos nuestro campo!’ Los niños se desnudan en su presencia para dejarles su campo y devolvérselo...”»⁶⁶⁰.

María Magdalena aparece en el dicho 21⁶⁶¹ preguntando acerca de las características de los discípulos. Su pregunta deja ver que ella necesita más información de Jesús sobre esta cuestión. La respuesta de Jesús la incluye en el grupo de los discípulos. El contexto del dicho el diálogo con los discípulos no desmiente esta afirmación.

Ahora bien, María, como los demás, necesita comprender mejor para alcanzar un nivel más alto, como Tomás, que tiene según el texto una especial

⁶⁵⁹ En el dicho 61, al final de la discusión entre Jesús y Salomé, ella se define así misma como discípulo y Jesús no parece tener ningún problema con tal afirmación. «Jesús dijo: “Dos descansarán en un lecho: uno morirá, el otro vivirá”. Salomé dijo: “¿Quién eres tú, hombre? ¿Hijo de quién? Te has subido a mi lecho y has comido en mi mesa”. Jesús dijo: “Yo soy el que salió de aquel que es igual; se me han dado las (cosas) de mi Padre”. (Salomé dijo): “Yo soy tu discípulo”. (Jesús le dijo): “Por eso te digo: Cuando sea igual, él estará lleno de luz; pero cuando se separe estará lleno de tinieblas”». Traducción tomada de RAYMOND KUNTZMANN y JEAN-DANIEL DUBOIS, *Nag Hammadi, Evangelio según Tomás*, 52.

⁶⁶⁰ Traducción propia de la traducción inglesa de Meyer en MARVIN MEYER (ed.) *The Nag Hammadi Scriptures*, 142.

⁶⁶¹ En cuanto a su datación este dicho 21 no parece ser mucho más joven que los diálogos de revelación en los que ella se presenta como interlocutora de Jesús, cf. *Diálogo del Salvador* (mediados del siglo II) y *la Sabiduría de Cristo* (inicio del s III-mediados del s III). Datación tomada de FERNANDO RIVAS, «Elenco de literatura cristiana primitiva», en *Así empezó el cristianismo*, ed. por R. AGUIRRE (Estella: Verbo Divino, 2010), 551-584.

capacidad para escuchar, comprender e interpretar las palabras de Jesús, porque ha bebido de la fuente burbujeante que sale de la boca de Jesús (EvT 13)⁶⁶².

Es evidente que en este evangelio es Tomás el único que ha alcanzado plenamente las cualidades del verdadero discípulo, María Magdalena y los demás necesitan instrucción. Para que alcancen esa instrucción Jesús dialoga con ellos, ellos preguntan y Jesús responde. María Magdalena, entre ellos, tiene un papel en esa instrucción, aunque su papel no parece relevante.

Además de este dicho 21 hay otro lugar en el EvT en el que aparece Mariam, el dicho 114 que analizamos en el siguiente subapartado.

2.4.2. EvT 114

«Simón Pedro les dijo: “María debería dejarnos, porque las mujeres no son dignas de la vida”. Jesús dijo: “Mira, yo la guiaré para hacerla varón, para que ella también se convierta en un espíritu viviente semejante a ti hace. Porque toda hembra que se haga varón entrará en el reino de los cielos”»⁶⁶³.

El dicho 114⁶⁶⁴ es uno de los más estudiados y debatidos del EvT por varios motivos. Parece que presenta una cierta incoherencia interna en el discurso, Jesús afirma que hará varón a María y a la vez que las mujeres deben hacerse varones para entrar en el reino de los cielos. Y, además, parece haber contradicción con otro dicho que habla sobre la diferencia sexual, el dicho 22, donde se habla de «hacer del varón y la mujer la misma cosa, para que el varón no sea varón y la mujer no sea mujer...».

Se suma a estas dos cuestiones la evidencia de un conflicto entre Pedro y Jesús en cuanto a la posición de María Magdalena dentro del grupo de discípulos. Y, por último, queda la duda de si el protagonismo de María y Pedro fue histórico o fue elegido para presentar un conflicto que estaba presente en la comunidad del evangelio tomasino.

⁶⁶² EvT 13: «...Jesús dijo: “Yo no soy tu maestro, puesto que has bebido, te has embriagado en la fuente burbujeante que yo he hecho manar”. Y lo tomó, se retiró, le dijo tres palabras...». Traducción tomada de RAYMOND KUNTZMANN y JEAN-DANIEL DUBOIS, *Nag Hammadi. Evangelio según Tomás*, 47.

⁶⁶³ Traducción propia de la traducción inglesa de M. Meyer. MARVIN MEYER (ed.) *The Nag Hammadi Scriptures*, 173.

⁶⁶⁴ Este dicho es considerado una adición posterior a la redacción del evangelio en la última mitad del siglo II según Antti Marjanen. Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 43-55.

La inconsistencia argumental del discurso de Jesús en este dicho, que se ha tratado de explicar con una diferente traducción, parece resolverse con la idea de que la aparente contradicción no hace sino enfatizar la transformación de una mujer, en el primer caso como respuesta al ataque directo de Simón Pedro, y que el papel de Jesús es apoyar ese proceso que toda mujer debe alcanzar⁶⁶⁵.

Pero qué significan las palabras de Jesús en este fragmento del EvT, ¿está censurando la presencia de María en el grupo de discípulos?, ¿está rechazando a las mujeres? En el siguiente subapartado abordaremos estas cuestiones.

a) Ser hecha o hacerse varón

El significado de «ser hecha o hacerse una misma varón» tiene varias posibles interpretaciones. La primera de ellas es entender que hacerse varón significa asumir las ropas masculinas, cortarse el pelo y renunciar a los aspectos biológicos y sociales que se derivan de la condición de mujer, esto es la maternidad y el matrimonio, una renuncia o negación de toda vida sexual. Esta interpretación está atestiguada, según Antti Marjanen, en los «hechos» apócrifos tales en mujeres como Tecla (*Hechos de Pablo y Tecla* 25 y 40), en Migdonia (*Hechos de Tomás* 114), Caritina (*Hechos de Felipe* 44) y quizás también en Maximila (*Hechos de Andrés* 9)⁶⁶⁶.

Una segunda forma de interpretar este «ser hecha o hacerse una misma varón» es acudir al mito del andrógino de Platón retomando aquí la interpretación de la historia de creación del libro del Génesis, según el cual, «hacerse varón» significaría recuperar el ser andrógino primigenio anterior a la diferenciación varón-mujer⁶⁶⁷.

Una tercera explicación nos la brinda Meyer. Este autor afirma que el dicho 114 está presentando el marco cultural contemporáneo al EvT, donde la mujer es entendida como un ser terrenal, sensual, imperfecto y pasivo frente a un ser varón trascendente, casto, perfecto y activo. De tal modo que la transformación de mujer en varón se podría entender como un movimiento de lo

⁶⁶⁵ Véase la discusión con el artículo de Schüngel sobre la traducción del texto copto en ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 45-47.

⁶⁶⁶ *Ib.*, 48-52.

⁶⁶⁷ En este punto Marjanen está citando a April De Conick. *Ib.*, 49-50.

físico y terreno a lo espiritual y celestial, es decir que la transformación tendría una motivación teológica o socio-cultural⁶⁶⁸.

Sin embargo, según el autor finlandés esta explicación de Meyer guarda relación con el dicho 22 y no tanto con el dicho 114. En este dicho no se habla de una condición igual para varones y mujeres discípulos, sino solo para las mujeres, donde haciendo uso de un lenguaje patriarcal puesto en boca de Jesús, las mujeres entrarán en el reino de los cielos si se hacen varones. A lo que habría que añadir que en el caso de María Magdalena el propio Jesús usa ese lenguaje ante la queja de Simón Pedro que, además, no parece cuadrar con la terminología del dicho 22.

Según Marjanen confluyen varios elementos que pueden ayudar a la comprensión de las palabras de Jesús en EvT 114. Por un lado, la proximidad terminológica de este dicho con la visión de la salvación de los grupos gnósticos valentinianos refutados por Clemente de Alejandría e Hipólito. Por otro, la poca relación que guarda el lenguaje de este dicho con el resto del evangelio, sobre todo con el dicho 22. Y, por último, la propuesta de que EvT 114 sea una expansión tardía del EvT, basada en que EvT 113 parece formar una inclusión temática con EvT 3, que podría ser el final de la colección de dichos. Si se tienen en cuenta estos aspectos tenemos un contexto nuevo para EvT 114, es decir, para el papel de las mujeres y en especial de María Magdalena en la comunidad tomasina.

En los dichos 21 y 61, María Magdalena y Salomé, respectivamente, tienen un papel relativamente visible entre los discípulos, forman parte del grupo que pretende profundizar en la comprensión de la enseñanza de Jesús. En EvT 114, María Magdalena es objeto de un intento de exclusión del círculo de discípulos. Marjanen sugiere que este dicho fue incorporado a la colección cuando el papel de las mujeres en la comunidad tomasina estaba en cuestión.

Y la persona responsable de añadir este dicho habla claramente a favor de las mujeres, creando un dicho en el que Jesús las apoya en contra de Pedro. El problema de esta propuesta es que Marjanen no termina de argumentar el por

⁶⁶⁸ Cf. MARVIN MEYER (ed.), *The Nag Hammadi Scriptures*, 153; y ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 50.

qué del cambio de lenguaje del dicho 22 «ni masculino ni femenino» al dicho 114 «haciendo masculino lo femenino», con lo que supone de minusvaloración de lo femenino⁶⁶⁹.

Nos situamos ahora ante la actitud de Pedro en este dicho del EvT, aparentemente una actitud de confrontación con el discipulado femenino que analizaremos en el siguiente subapartado.

b) La actitud de Pedro

Otro aspecto importante para tener en cuenta es el papel de Simón Pedro en este dicho, que claramente pretende la expulsión de María Magdalena del grupo de discípulos, en contraposición con su presencia en el dicho 22 como una más entre los discípulos nombrados. Este conflicto de autoridad entre Pedro y María Magdalena está presente en otros textos como en *Pistis Sophia* (s. III)⁶⁷⁰. Este dato parece apoyar la redacción tardía de este dicho.

En EvT 114 Simón Pedro expresa su deseo de que María abandone el grupo de los discípulos. La réplica de Jesús lleva implícita la posición de Simón Pedro: ni María Magdalena ni las demás mujeres deberían tener parte en la salvación ni participar del reino de los cielos.

Dice Marjanen que la literatura cristiana de finales del s. I y principios del s. II ya mostraba recomendaciones dirigidas a silenciar la voz de las mujeres en la asamblea⁶⁷¹. Pero en este tiempo todavía no se había llegado a la solicitud de exclusión que hace Pedro en el EvT. Este autor plantea dos posibles escenarios que den sentido a esta cuestión. Simón Pedro podría estar representando el movimiento ascético masculino que promueve que el grupo ascético solo esté formado por varones, frente a la posición del autor del dicho 114 de EvT que

⁶⁶⁹ Ib.,52.

⁶⁷⁰ *Pistis Sophia* 1.36: «Mi señor, no somos capaces de sufrir a esta mujer que nos quita la oportunidad, y no permite que nadie de nosotros hable, pero ella habla muchas veces». *Pistis Sophia* 4.146: «Pedro se queja: “Mi Señor, que las mujeres dejen de preguntar, para que nosotros también preguntemos”». Traducción propia de la traducción inglesa de ANN GRAHAM BROOK, *Mary Magdalene, the First Apostle*, 87.

⁶⁷¹ Antti Marjanen presenta como ejemplos la *Carta primera a los Corintios* de Clemente de Roma (1 Clem. 21,6-7): «... y guíemos a nuestras mujeres hacia lo que es bueno... hagámosles manifiesta la moderación de su lengua con su silencio» Cf. *Carta primera a los Corintios, en En Padres apostólicos y Apologistas griegos (s. II)*, ed. por D. RUIZ BUENO (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002), 188s; y una de las pastorales, 1 Tim 2,11-12: «...Que una mujer aprenda en silencio, con toda sumisión; no permito que una mujer enseñe ni se arrogue autoridad sobre el varón, sino que esté en silencio...».

promovería grupos mixtos de ascetas en los que todos alcanzarían su condición de varón, con lo que ello significa de degradación de la condición de las mujeres o el personaje de Pedro puede funcionar en este texto como caricatura de el punto de vista mayoritario eclesial que es la clara subordinación de las mujeres⁶⁷².

El propio Marjanen se decanta por la primera opción, Pedro podría ser considerado un arquetipo, quizás exagerado, de grupos ascetas cuyo testimonio encontramos en otros textos y que vinculan a Pedro con tradiciones que eliminan la amenaza sexual de las mujeres. Por lo que se podría entender este dicho desde el conflicto de dos posiciones encratitas, una que enfatiza que como grupo ascético no se debería incluir a personas de ambos sexos y que asumiendo la inferioridad espiritual de las mujeres pretende excluirlas, y el que escribe el dicho que insiste en que ambos hombres y mujeres tienen el mismo derecho a completar su ideal ascético en la misma comunidad⁶⁷³.

2.5. Conclusiones

Situamos el EvT en relación con la iglesia oriental bajo la influencia de la comunidad cristiana de Edesa. Y lo interpretamos como un texto de los orígenes cristianos que se formó como recopilación de la sabiduría de un «discípulo predilecto», Judas Tomás. Su primera etapa de formación se puede asociar con la época de la memoria colectiva, un contexto de oralidad secundaria caracterizado por la existencia de distintas tradiciones que formaban parte de la experiencia, la enseñanza y la liturgia comunitaria.

Esta datación temprana nos permite colocar las tradiciones que contiene en un estadio primero, aunque nos ha interesado conocer la relación con los evangelios canónicos. El estudio de la relación con los evangelios sinópticos nos ha permitido conocer la fidelidad con que este texto conserva tradiciones comunes con la Fuente Q utilizada por Mt y Lc, y el conocimiento de tradiciones compartidas con Marcos. La comunidad que dio lugar a este texto formó parte de la diversidad de los orígenes al mismo nivel que las tradiciones sinópticas.

⁶⁷² ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 52-55.

⁶⁷³ *Ib.*, 54.

Más interesante nos ha resultado las semejanzas en cuanto a vocabulario y conceptos con la tradición joánica. Una relación que apunta hacia una fuente común de memoria en la base de ambas tradiciones, una memoria que el EvT conservó en su forma original y que la comunidad joánica desarrolló teológicamente.

Este texto nos ha hecho caer en la cuenta en la existencia de una tradición probablemente de inspiración sapiencial judía que adscribe a un discípulo que hemos llamado «predilecto» la enseñanza que una comunidad considera importante. Y nos ha hecho caer en la cuenta de que a esa misma tradición pertenece el discípulo amado del Cuarto Evangelio o María Magdalena en el EvMa, o Santiago en otra familia de textos. Para nuestra investigación ha resultado ser un elemento de autoridad que apoya la tradición de apostolado de María Magdalena en los orígenes cristianos.

Hemos analizado la presencia de María Magdalena en el texto y la hemos encontrado nombrada entre los discípulos que hablan con Jesús, aunque por debajo del nivel de intimidad con Jesús que Tomás que es el discípulo predilecto de este evangelio. La hemos encontrado preguntando por el discipulado en el dicho 22 y siendo llamada a ser varón por Jesús con lo que valida su presencia en el grupo ante la animadversión del Simón Pedro en el dicho 114.

Lo que nos invita a situarla una vez más entre las voces de autoridad de los orígenes, en procesos de memoria relacionados con la identificación del liderazgo dentro de las comunidades, pero siempre siendo defendida por Jesús que ante el intento de Simón Pedro de apartarla la rescata en el único modo en que este contexto podía rescatar a una mujer, haciéndola varón.

Sin embargo, no encontramos referencia en este evangelio al testimonio apostólico de María Magdalena. El EvT, a pesar de que conoce el lugar de las mujeres en el grupo de discípulos al incluir a María y Salomé en el grupo de discípulos interlocutores de Jesús, no hace una referencia explícita al testimonio pascual de María Magdalena como lo hace la comunidad joánica en el Cuarto Evangelio.

Otro texto que se enmarca en una aparición de Jesús resucitado a sus discípulos (doce hombre y siete mujeres) en Galilea es la *Sabiduría de Jesucristo* que estudiaremos a continuación.

3. La *Sabiduría de Jesucristo*

La *Sabiduría de Jesucristo* (SJC) es un diálogo de revelación que describe la conversación entre el Salvador y sus discípulos, bien después de la resurrección o bien durante una reaparición posterior. El texto se encuentra en dos manuscritos coptos, uno incluido en el *Codex Berolinensis* (BG 8502) junto con el *Evangelio de María*, el *Apócrifo de Juan* y el *Acta de Pedro*, y otro un pequeño fragmento en griego de *Oxyrhincus* (*P. Oxy. 1081*)⁶⁷⁴.

La fuente de este texto es *Eugnotos el Venerable*, un escrito gnóstico que aparece en dos de los códices de la Biblioteca de Nag Hammadi (III/3 y V/1). A este diálogo gnóstico se le ha añadido un marco al principio y al final (90,14-92; 114,8-119,18) y unos interlocutores (el Salvador y cinco discípulos), quedando transformado en una carta. Así, el *Eugnotos* es cristianizado.

Abordamos a continuación una breve introducción sobre el texto que nos permita situarlo en sus aspectos más generales.

3.1. Cuestiones introductorias

No es fácil la datación del texto⁶⁷⁵ al no contener ningún acontecimiento concreto. Parrot, estudiando su contenido, apoya una datación temprana, a finales siglo I o principios del siglo II, con el argumento de la ausencia de conflicto entre el cristianismo eclesiástico y el cristianismo gnóstico, además de que carece de la influencia del sistema gnóstico de la segunda mitad del siglo II. El motivo que argumenta este autor es que este texto, la SJC, fue escrito para persuadir al gnosticismo para que aceptase un gnosticismo cristiano, lo que sigue situando su origen en una época temprana⁶⁷⁶.

⁶⁷⁴ La SJC se conoce en tres versiones. La versión del tercer tratado del BG 8502 (77,8-127,12). La versión del cuarto tratado del código tercero de la Biblioteca de Nag Hammadi (NHC III) (90,14-119,18). Y una hoja escrita en griego encontrada entre los papiros de *Oxyrhincus* con el número 1081. Cf. DOUGLAS M. PARROTT (ed.), *Nag Hammadi Codices III, 3-4 and V,1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhincus Papyrus 1081. Eugnotos and The Sophia of Jesus Christ* (Leiden: Brill, 1991), 2.

⁶⁷⁵ FERNANDO RIVAS data esta obra a mediados del siglo II. Cf. FERNANDO RIVA, «Elenco de la literatura cristiana primitiva», 551-584.

⁶⁷⁶ Cf. DOUGLAS M. PARROTT (ed.), *Nag Hammadi Codices III, 3-5*.

El siglo I no parece una fecha adecuada, puesto que parece presuponer el final del evangelio de Mateo y de Juan⁶⁷⁷. Por lo que principios y mediados del siglo II sería un intervalo temporal más adecuado para esta obra.

En cuanto al lugar de su composición Tuckett ha propuesto Egipto basándose en el uso de un año dividido en 360 días (III/3 84,4-5), una referencia temporal que solo sería posible en Egipto, donde la división del año eran doce meses de treinta días cada uno más cinco días intercalados. Pero esta referencia temporal también aparece en la *Exposición valentiniana* (30,34-38) y en Ireneo (*Adv. Haer.* 1,17,1), y ninguna de estas obras se puede situar en Egipto. Se trataría entonces de una influencia más que de un dato reseñable.

Ahora bien, su relación con la tradición del cristianismo tomasino nos permite colocar esta obra dentro de esta tradición, a la espera de algún otro dato que permita una localización más certera.

La SJC es un encuentro entre Jesús resucitado y los seguidores de Jesús representados por los doce discípulos y siete mujeres en lo alto de una montaña de Galilea llamada «alegría y profecía». Ellos estaban tristes y Jesús se les aparece y contesta a sus preguntas⁶⁷⁸.

El propósito del diálogo, según Perkins, es presentar el mensaje del *Eugnotos* como derivado de la resurrección y predicado por los apóstoles. El material del *Eugnotos* es suplementado en algunos lugares por secciones redaccionales como NHC III 106,24-108,16 y la última respuesta del Salvador (BG 118,1-126,16).

La conclusión muestra que esta revelación del Salvador es escuchada por quienes voluntariamente reciben el nuevo evangelio y lo proclaman. Este encuentro entre el Resucitado y sus discípulos conduce a estos a convertirse en cristianos gnósticos y al gnosticismo en una doctrina procedente del Resucitado y predicada por sus discípulos⁶⁷⁹.

El diálogo contiene doce preguntas que son planteadas al Salvador y doce respuestas dadas por él. Aunque la introducción coloca en la escena a un total

⁶⁷⁷ Cf. CHRISTOPHER M. TUCKETT, *Nag Hammadi and the Gospel Tradition: Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library* (Edinburgh: T & T Clark, 1986), 31-35.

⁶⁷⁸ Cf. CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena*, 212.

⁶⁷⁹ Cf. PHEME PERKINS, *The Gnostic Dialogue*, 97.

de veinte personas, doce discípulos, siete mujeres y el Salvador, solo algunas de ellas participan activamente en la conversación.

Las personas que plantean preguntas son Felipe, Mateo, Tomás, María Magdalena y Bartolomé. Además, dos preguntas son atribuidas a todo el grupo⁶⁸⁰ y una a los «santos apóstoles»⁶⁸¹.

Sin embargo, cuando el texto se refiere al resultado del diálogo no hace distinción entre esas cinco personas y el resto de grupo, sino que todos han recibido la instrucción del Salvador y están capacitados para ser proclamadores del nuevo evangelio gnóstico (BG 127,2-10).

La explicación al motivo por el cual solo son nombradas cinco de las diecinueve personas que forman el grupo que escucha al Salvador nos la aporta Parrott, que plantea que el autor del texto depende de una segunda lista de discípulos de los evangelios sinópticos. Y que la elección de este segundo grupo de discípulos se basaría en la intención de enganchar con los cristianos gnósticos, que serían más afines a Felipe, Tomás, Bartolomé y Mateo, ya que el primer grupo capitaneado por Pedro sería conocido como un grupo más próximo al judaísmo que a la comprensión universal de Cristo que plantea el autor del SJC⁶⁸².

Según Marjanen no es del todo correcto asociar el «grupo de Felipe» con el gnosticismo, puesto que este grupo también aparece en la *Epistula apostolorum*, texto antignóstico del que hablaremos en el siguiente capítulo. Lo que muestra que este grupo de discípulos no era memoria exclusiva del movimiento gnóstico. Y con el otro grupo, el de Pedro, pasaría lo mismo, también hay referencias a Pedro y su grupo en los textos gnósticos como figuras de autoridad⁶⁸³.

⁶⁸⁰ Cf. NHC III 105,3-4; 106,9; BG 100, 3-4; 102,7-8.

⁶⁸¹ Cf. NHC III 112,19-20; BG 114,12-13. Citas tomadas de ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 65-67.

⁶⁸² Según Parrott el grupo de Felipe de los evangelios sinópticos (Mc 3,16-19; Mt 10,2-4; Lc 6,14-16) sería el elegido por no representar la posición judaica que representaba el grupo de Pedro, Santiago, Juan y Andrés. Este grupo de Felipe sería el elegido para presentar una predicación más universalista y de corte gnóstico por el autor. Esta hipótesis se basa en la *Carta de Pedro a Felipe* (NHC VIII, 2), en la que se recogen dos grupos de discípulos, el grupo de Pedro y el grupo de Felipe. Cf. DOUGLAS M. PARROTT, «Gnostic and Orthodox Disciples in the Second and Third Centuries», *The Journal of Ecclesiastical History* 32 / 3 (1981), 337-342.

⁶⁸³ Lo importante de la tesis de Parrott es que el grupo de Felipe, o al menos Felipe, Tomás y Mateo parecen ser figuras importantes en los diálogos gnósticos de revelación en el *Libro de*

En este grupo de discípulos formado por doce varones y siete mujeres solo una mujer, Mariam, hace preguntas a Jesús. Su nombre aparece junto al de Felipe y Bartolomé⁶⁸⁴. Pasemos a analizar cuál es el papel que se le atribuye en el texto dentro de este grupo de discípulos que recibe la visión de Jesús resucitado y con ello una enseñanza especial.

3.2. *María Magdalena en la SJC*

El nombre de María hace dos preguntas al Maestro en la SJC (NHC III 98,9 y 114, 9 y en BG 90,1 y 117,13). En las dos ocasiones María pregunta al Maestro y en ninguno de ellos es identificada como María Magdalena. Ahora bien, como ya hemos comentado en el *Evangelio de María* esta identificación es posible por la forma del nombre.

Este diálogo en el que María participa se enmarca en la narración de un relato de aparición, después de resucitar Jesucristo se aparece a sus doce discípulos y siete mujeres que, dice el texto, andaban confusos en una montaña de Galilea. Se aparece no en su forma anterior, continúa el texto, sino como espíritu invisible. Parecía un ángel de luz, pero el autor confiesa que no es capaz de describirlo y que, además, solo la carne pura y perfecta podía percibir su presencia, dice el texto⁶⁸⁵.

María está entre aquellos que son considerados puros porque estuvieron con él en Galilea en un monte llamado Olivet (posible confusión geográfica con el Monte de los Olivos de Judea), (NHC III, 91). Parece ser que la figura de María Magdalena se presenta fácilmente junto con Felipe, Mateo y Tomás en algunos sino en todos los escritos gnósticos como este, más que junto al grupo de Pedro.

Se podría decir que María Magdalena aparece en ese grupo de discípulos autorizados en este texto por el contexto en el que fue escrito. Si la SJC fue escrito para establecer una nueva identidad cristiana a partir de los antiguos gnósticos no cristianos, es lógico que el autor use los nombres de aquellos discípulos del contexto del *Eugnotos*, el grupo de Felipe y María Magdalena,

Tomás el Atleta y en los *Diálogos del Salvador*: Judas Tomás y Mateo, en el *EvMa*: Leví (Mateo), en *Pistis Sophia I-III*: Felipe, Tomás y Mateo. Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 68-69.

⁶⁸⁴ Cf. CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena*, 212.

⁶⁸⁵ «The Wisdom of Jesus Christ», en MARVIN MEYER (ed.) *The Nag Hammadi Scriptures*, 287.

como forma de enganchar con la memoria colectiva del grupo al que se dirige el texto.

Marjanen dice que esto es posible si Felipe y su grupo todavía no representaban al cristianismo gnóstico cuando se escribió SJC. Y en ese caso María Magdalena, Felipe, Tomás, Mateo y Bartolomé eran reconocidos como cercanos a la cristiandad no gnóstica en esta zona concreta, porque podían ser presentados como representantes de la versión gnóstica de la fe, no así Pedro y su grupo. Esta posibilidad apoyaría una datación temprana del escrito, a principios del siglo II⁶⁸⁶.

La presencia de María Magdalena en SJC tiene un especial significado porque no solo pertenece al grupo de cinco discípulos que dialogan con el Salvador, sino que es presentada como representante del grupo de siete mujeres discípulas de Jesús⁶⁸⁷.

En línea con el objetivo del texto de presentar la revelación gnóstica como revelación cristiana, María Magdalena es una discípula conocida elegida para representar a los gnósticos conversos en este texto, junto a los otros cuatro discípulos del grupo del Felipe.

Este visible papel de María Magdalena contrasta con la respuesta de Jesús a una pregunta planteada por ella. En su respuesta Jesús llama a los futuros gnósticos que van a surgir de la predicación de estos discípulos, incluida ella, «multitud masculina» (NHC III 118; BG 124,14-16):

«Mirad, os he revelado el nombre del Perfecto, toda la voluntad de la madre de los santos ángeles, en orden a que la multitud masculina pueda ser completada aquí»⁶⁸⁸.

⁶⁸⁶ Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 70.

⁶⁸⁷ El grupo de siete mujeres discípulas de Jesús aparece también en el *Primer apocalipsis de Santiago*, aunque en este escrito no tienen relación con los doce discípulos, pero sí se las presenta como especiales por la percepción que hay en ellas. Según Marjanen este grupo de siete mujeres puede proceder de una tradición común anterior a ambos escritos y que cada incorpora a su manera. De hecho, el autor del *Primer apocalipsis de Santiago* conoce otra tradición gnóstica de mujeres distinta (1 *Ap. Sant.* 40,22-26). Esto permite suponer a Marjanen que la tradición gnóstica de María Magdalena es anterior a ambos textos. Además, esta coincidencia en el uso de la tradición de las siete mujeres discípulas sitúa a ambos en una zona geográfica cercana. Como el 1 *Ap. Sant.* hace referencia a Addai (1 *Ap. Sant.* 36,15; 36,22), fundador de la Cristiandad en la Siria oriental (especialmente Osroene), la SJC puede localizarse en una zona cercana. Además, el uso de Mt y Jn como único material neotestamentario también invita a hablar de Siria como lugar de origen para la SJC. *Ib.*, 71-74.

⁶⁸⁸ «The Wisdom of Jesus Christ», en MARVIN MEYER (ed.) *The Nag Hammadi Scriptures*, 296.

Aquí el autor de SJC como el del EvT está adoptando el patrón del género de la sociedad mediterránea antigua según el cual lo masculino es lo perfecto, mientras que lo femenino es lo imperfecto. Por este motivo la multitud salvada se expresa en términos de masculinidad, como en el dicho 114 del EvT, María Magdalena será hecha varón para alcanzar la perfección como hemos visto en el segundo apartado de este capítulo. También veremos esta aparente contradicción en los *Diálogos del Salvador*.

3.3. Conclusiones

Con la SJC estaríamos situando a María Magdalena en la tradición de siria oriental conectada a los evangelios de Mt y Jn porque recoge la memoria de María Magdalena como una de los discípulos cercanos a Jesús en el escenario de un relato de aparición y como líder del grupo de mujeres que seguían a Jesús.

Engloba, además, la tradición del diálogo de María Magdalena con el Resucitado que se conserva en la tradición joánica, puesto que es ella la única de las siete mujeres del grupo de discípulos que habla con él.

Aunque es un texto que presenta como el EvT las reticencias contextuales al liderazgo femenino, y marca distancia con el grupo de Pedro, al que María no pertenece.

Siguiendo esta búsqueda de la presencia de María Magdalena en el grupo de los discípulos agraciados con la visión del Resucitado y que dialogan con él pasamos a estudiar nuestro siguiente texto, los *Diálogos del Salvador*.

4. Los *Diálogos del Salvador*

Este texto es especialmente importante para el estudio de la transmisión de los dichos de Jesús en el marco de la memoria de las comunidades y en él volvemos a encontrar a María Magdalena entre los discípulos que dialogan con Jesús. *Diálogos del Salvador* (DiaSal) es el último de los cinco textos del código III de la Biblioteca de Nag Hammadi, ocupando las páginas 120,1-174,23.

En este estudio abordaremos una serie de cuestiones introductorias (apartado 1), la presencia de María Magdalena en el texto, deteniéndonos en aquellos aspectos que resulten interesantes a nuestro propósito (apartado 2).

4.1. Cuestiones introductorias

El texto comienza y termina con un diálogo, y aunque no sigue el esquema propio de un diálogo, se puede decir que su fuente principal es un diálogo entre Jesús y sus discípulos, entre los cuales Judas, Mateo y María son nombrados frecuentemente.

No aparece una referencia clara al autor, ni tampoco a Jesús o Jesucristo, solo el personaje principal es llamado Salvador o Señor. Tampoco hay referencia al lugar en el que se produce el diálogo, por lo que no se puede determinar si es un diálogo de post-resurrección entre Jesús y sus discípulos.

Por las diferencias de estilo y contenido se puede suponer que se trata de una recopilación de varias fuentes y tradiciones o una elaboración de un antiguo diálogo que se ha ampliado con una introducción y una serie de monólogos del Salvador.

El título de Salvador para el personaje principal aparece en las secciones procedentes de los monólogos, mientras que el título Señor es usado en las partes que conservan el diálogo. La combinación de las cuatro partes del diálogo con otros materiales está enmarcada en el título al principio y la final de la obra⁶⁸⁹.

Se trata de una versión en copto de una obra escrita en su origen en griego datada en el siglo IV. No hay evidencias de su uso en los Padres ni en ninguna otra obra, con la excepción del *Evangelio de Tomás*, aunque, según Helmut Koester, el lenguaje muestra similitud con un lenguaje cristiano ya desarrollado como el de las cartas católicas y las cartas deuteropaulinas.

Muestra similitud con los diálogos y los discursos del Cuarto Evangelio, pero parece más bien un estadio anterior de este desarrollo. Estas coincidencias sugieren una datación del original griego en las primeras décadas del siglo II, un periodo anterior a la *Epistula apostolorum* (que conoce el corpus paulino y

⁶⁸⁹ En *Nag Hammadi Codex III,5* editado por Stephen Emmel con la colaboración de Helmut Koester y Elaine Pagels encontramos la siguiente estructura para este documento: Título (120,1). Introducción (120,2-124,22). Primera parte del diálogo (124,23-127,19). Mito de creación (127,19-128,23). Segunda parte del diálogo (128,23-129,16). Continuación del mito de creación (129,16-131,18). Tercera parte del diálogo (131,19-133,21). Lista de sabiduría (133,21-134,24). Visión apocalíptica (134,24-137,3). Cuarta parte del diálogo (137,3-146,20). Instrucciones finales (146,20-147,22). Título (147,23). Cf. STEPHEN EMMEL (ed.), *Nag Hammadi Codex III, 5: The Dialogue of the Savior* (Leiden: Brill, 1984), 1-17.

algunos evangelios canónicos) y a Justino Mártir (que usa Mateo y Lucas). Por eso, Stephen Emmel concluye que se podría datar en la última década del siglo I, no más tarde que el Cuarto Evangelio⁶⁹⁰.

El diálogo constituye aproximadamente el 65% del texto. Está formado con breves cuestiones o declaraciones de los discípulos nombrados (Judas, Mateo y María) o de todos los discípulos y la respuesta del Señor que suele ser también breve.

En algunos casos las unidades literarias son de una pregunta y una respuesta, como en el EvT, y en otros casos varias preguntas y respuestas constituyen una unidad coherente de discusión sobre una cuestión en particular.

La respuesta final suele ser un dicho tradicional, aunque estos pueden ser usados en la declaración inicial del Señor elaborada a partir de una pregunta de un discípulo. En este último caso podemos encontrar paralelos a los dichos en Mateo y Lucas, ocasionalmente en el Cuarto Evangelio y frecuentemente en el EvT.

Los paralelos con el EvT y la presencia de Judas, que en los *Hechos de Tomás* 2 y en el manuscrito sirio de Jn 14,22 se identifica con Tomás, sugiere algún lugar del Este de Siria como la zona de su composición⁶⁹¹.

La presencia de una mujer, Mariam, en el grupo de los tres discípulos que dialoga con Jesús nos invita a pensar en ella como María Magdalena, cuestión que abordaremos en el siguiente apartado.

4.2. *María Magdalena en DiaSal*

En el final de la primera parte del diálogo (126,17-127,19) María introduce una cuestión sobre el llanto y la risa⁶⁹² que es interpretada en este caso en forma de largo discurso del Señor (126,21-127,19) que resume parte del diálogo inicial sobre el cuerpo y la mente, la luz y la oscuridad, y termina citando una frase

⁶⁹⁰ Ib., 15-16.

⁶⁹¹ Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 77-78.

⁶⁹² «¡Felices los que lloran, porque reiréis!» (Lc 6,21); «vosotros lloraréis y os lamentaréis, mientras que el mundo se alegrará!» (Jn 16,20), *El libro de Tomás el Atleta* (145, 5-8): «Dichosos vosotros que lloráis y sois oprimidos por aquellos que no tienen esperanza, porque seréis liberados de toda esclavitud». Traducción propia del texto en inglés en MARVIN MEYER (ed.), *The Nag Hammadi Scriptures*, 44. La numeración del último texto procede de STEPHEN EMMEL (ed.), *Nag Hammadi Codex III,5: The Dialogue of the Savior*, 3.

común en los evangelios sinópticos: «allí estará el llanto y el rechinar de dientes» (Mt 8,12).

La pregunta de María sobre un lugar abre la tercera parte del diálogo (131, 19-21) y su núcleo es el dicho de «el lugar de vida», presente también en el EvT 24 («Muéstranos el sitio en el que estás, porque tenemos que buscarlo»). La composición de preguntas y respuestas (131,19-132,19) es muy similar a la del diálogo de Jn 14,2-12. La conclusión hace uso de un dicho sobre el conocimiento de uno mismo que recuerda al del EvT 3 («Cuando os conozcáis, entonces seréis conocidos y sabréis que sois hijos del Padre viviente. Pero si no os conocéis, entonces estáis en la pobreza y vosotros sois la pobreza»)⁶⁹³.

Veamos las conexiones de este texto con el EvT (4.2.1), con el texto joánico (4.2.2), la interpretación de lo femenino y en qué medida es un contexto compartido con el EvT (4.2.3) y su problemática recurrente (4.2.6), así como los papeles que desarrolla María Magdalena a lo largo del relato (4.2.4 y 4.2.5).

4.2.1. Una tradición cercana al EvT

En DiaSal 139, 8-13, María recuerda tres dichos tradicionales conocidos de Mt 6,34b («cada día tiene su malicia»), Mt 10,10b («...el obrero merece su manutención») y Jn 13,16 («un esclavo no es más que su amo, ni un apóstol más que el que lo envió») con Mt 10,24 («el discípulo no está por encima de su maestro»).

Esta intervención de María en el diálogo concluye con una alabanza hacia ella como la «mujer que había comprendido completamente». También en 140,23-141,2, el Señor vuelve a alabar a María marcando una nueva transición del texto. Y lo mismo ocurrirá más adelante en 143,6-10, donde de nuevo un comentario de María marca la transición hacia la nueva sección del diálogo.

La fuente del diálogo parece estar basada en una tradición de dichos del Señor. El predominio de dichos presentes en el EvT sugiere que esta tradición es relativamente cercana a la que aparece en ese evangelio. Los dichos individuales forman núcleos estructurales dentro del diálogo. Este tipo de

⁶⁹³ Cf. HELMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, 176-185.

diálogos aparecen tanto en los sinópticos como en EvT y presenta analogías con la tradición joánica como veremos a continuación.

4.2.2. Analogías con los discursos joánicos

A diferencia de los discursos de revelación encontrados en la tradición literaria desarrollada textos como SJC, la fuente de DiaSal no contiene discursos teológicamente elaborados, ni basa su composición en el desarrollo filosófico o teológico de algunos conceptos.

Sí presenta analogías con los diálogos y discursos joánicos, que usan dichos de Jesús y otros materiales, pero en un estadio menos avanzado, la interpretación de los dichos está enfocada sobre uno o dos dichos o términos derivados de ellos.

La visión apocalíptica aparece conectada por el redactor con la fuente del diálogo lo que hace que Judas, Mateo y María sean receptores de la misma, aunque al final introduce a todos los discípulos, en un lugar donde toda la tierra y el cielo pueden ser visto, es decir, una montaña alta. La visión es explicada por el Hijo del Hombre, término que originariamente no estaba referido a Jesús.

Un tema del diálogo que afecta a la valoración de lo femenino y, con ello, de las mujeres, lo abordamos en el siguiente apartado como marco necesario para entender la tradición conservada sobre el discipulado de María Magdalena.

4.2.3. El «trabajo de feminidad»

La cuestión sobre el «trabajo de feminidad» (DiaSal 91-95) ocupa una parte importante del diálogo y es una expresión que se refiere a la preocupación de llevar el cuerpo, es decir como una continuidad de la existencia a través del parto. Puede estar relacionado con el comentario final del dicho 114 del *Evangelio de Tomás* sobre María, la mujer que para entrar en el reino debe llegar a hombre.

Este dicho de EvT a la luz de DiaSal no implica la degradación de la mujer, sino que ella dejará de parir y por ello será varón. Esta posición es totalmente opuesta a las cartas pastorales del NT (1 Tim 2,11-12) donde se afirma que la mujer será salvada por parir hijos y pide que las mujeres guarden silencio en la asamblea. DiaSal muestra a María como la más importante de los discípulos en

discusión con el Señor, ella ha llegado a la comprensión total y lo ha hecho como mujer⁶⁹⁴.

El papel que desempeña esta mujer el diálogo será el siguiente paso en nuestro estudio de este testigo de la memoria de los orígenes cristianos.

4.2.4. María Magdalena interlocutora de la comunidad

Este texto con forma de diálogo ha sido introducido en un documento más amplio, un tratado de teología cuya principal preocupación es la relación entre la escatología realizada y la escatología futura. Según Helmut Koester se trata de texto de instrucción bautismal que interpreta el bautismo como el tiempo de abandonar las tareas y alcanzar el descanso (120,3-6), que presupone el tiempo de disolución (122,2-3).

La experiencia del bautismo tiene sus consecuencias cuando el alma ha atravesado/superado los poderes y las normas del mundo en su camino hacia la vida celestial. Se trata de una teología muy próxima a la literatura deuteropaulina (Ef 2,1-6 y Col 3,1-4) y algunos textos de finales del siglo I. Esta apreciación permite decir que, si bien la obra completa puede datarse a mediados del siglo II, el diálogo que contiene bien pudo ser compuesto a finales del siglo I⁶⁹⁵.

Si tenemos en cuenta que la presencia de los discípulos en DiaSal corresponde fundamental a aquellas partes del texto que contienen el diálogo, podemos inferir que la tradición de María Magdalena como discípula del Señor, con un papel importante de interlocutora entre la comunidad y el Señor, procede del siglo I d.C.

María aparece en el texto en aquellas partes en las que se presenta una pregunta seguida de un discurso, salvo al inicio del episodio de la visión, donde tanto ella como Mateo y Judas han sido colocados como receptores de la visión por el redactor en un trabajo redaccional de conexión de dos fuentes⁶⁹⁶. Su

⁶⁹⁴ Esta disolución de las obras de la feminidad no sugiere un ascetismo sexual sino la expresión de un nacimiento secreto a través de Aquel que viene del Padre (145,10-13), como reflexión teológica desarrollada dentro del pensamiento gnóstico. Cf. CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena*, 211.

⁶⁹⁵ Cf. HELMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, 174-176.

⁶⁹⁶ Ya hemos expuesto en la estructura general del texto las distintas fuentes y la relación que el redactor establece entre ellas. Cf. STEPHEN EMMEL, *Nag Hammadi Codex III,5. The Dialogue of the Savior*, 2-11.

nombre aparece con dos formas gramaticales distintas tal y como ocurre también en *Pistis Sophia*, sin que el apelativo Magdalena acompañe al nombre en ninguna de las ocasiones⁶⁹⁷.

Pero es interesante señalar que es María Magdalena la que suele estar asociada a los nombres de Mateo y Judas Tomás, como es el caso de PS I-III y la SJC, por lo que no habría ningún problema en asumir esta identificación en este texto también.

María aparece en el texto como interlocutora de los discípulos junto con Mateo y Judas, sin referencia a un grupo de mujeres; ella es una discípula como Mateo y como Judas. Y asumimos que también está incluida en las pocas veces en las que el texto se refiere a todos los discípulos⁶⁹⁸.

Su presencia no supone ninguna rivalidad con los Doce, sino que aparece en la misma posición que ellos. Aunque el hecho de que actúe en representación de estos junto con Mateo y Judas hace que ella tenga un papel principal entre ellos en este escrito.

En relación con sus compañeros de preguntas se ha analizado el número de veces en que los tres discípulos intervienen en el diálogo y no se llega a una conclusión clara. Lo que sí parece significativo es que las intervenciones de María son usadas por el redactor del texto como sumarios o como transiciones en la estructura general del mismo.

Parece entonces que María podría tener un papel especial, pero no en la fuente del diálogo, sino en el tiempo posterior en que ese diálogo se usó como marco para la elaboración de DiaSal. La importancia o el predominio del papel de María Magdalena debería entonces atribuirse, no a la fuente del diálogo sino a momento en que este se tomó y unió a otras fuentes para configurar el texto del siglo II d.C.

⁶⁹⁷ El nombre de María aparece en dos formas: *Mariasam* (126,17-18; 134,25; 139,8; 143,6; 144,5-6; 144,22; 146,1) y *Marisammh* (131,19; 137,3-4; 140,14-15; 140,19; 140,23; 141,12; 142,20). Antti Marjanen recoge la hipótesis de Bovon de que se trata de dos fuentes distintas, pero considera que no tendría por qué, puesto que en PS se usan ambas formas gramaticales en un texto completamente uniforme. Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 76.

⁶⁹⁸ Los dos momentos en los que el texto hace referencia a todos los discípulos y en los que asumimos la presencia de María son: DiaSal 137,11-12 y 142,16.

Por otro lado, la pregunta que María plantea en DiaSal 140,14-17 tiene que ver con su experiencia como discípula y está planteada de tal manera que parece que se refiere solo a su experiencia. La respuesta del Señor se dirige a ella y no a los otros discípulos⁶⁹⁹.

Si el texto se lee de esta forma se podría entender que María Magdalena es presentada como la que tiene la tarea de revelar el conocimiento (gnosis) impartido por el Señor, pero es difícil de asegurar, el texto está muy fragmentado y Mateo también recibe alguna respuesta dirigida solo a él. Pero, en cualquier caso, es indiscutible que María está en el grupo de los que buscan y pueden ver (137,16-138,2) y puede mostrar la «abundancia del revelador»⁷⁰⁰.

Otro aspecto que ayuda a valorar la importancia que el autor del texto da a María Magdalena es el papel que le atribuye en relación con la dinámica del texto como veremos a continuación en el siguiente apartado.

4.2.5. María, elegida para cerrar una parte del texto

Otro fragmento que puede ayudarnos en la discusión sobre la posición de María Magdalena en el grupo de discípulos es DiaSal 139,11-13, donde parecen tres dichos tradicionales en boca de María como ya hemos señalado. La importancia de este fragmento no está en lo que María dice, sino en que su intervención es usada por el redactor del escrito como comentario editorial. El redactor la elige para cerrar una parte del texto, un trabajo editorial que es una expansión de la fuente del diálogo⁷⁰¹.

Este trabajo redaccional es importante respecto a la posición de María en el grupo de discípulos por la forma en que se entienda la última frase: «Ella hace esta declaración como mujer que ha *comprendido completamente*» (DiaSal 139,13). Estas palabras finales pueden ser traducidas por «ha conocido el *Todo*»

⁶⁹⁹ DiaSal 140,14-17: «María dijo: “Dime, Señor, ¿por qué he venido a este lugar? ¿por ganancia o por pérdida?”. El Señor respondió: “Tú dejas claro la abundancia del revelador/de quien lo revela”. Traducción propia del texto en inglés en MARVIN MEYER (ed.), *The Nag Hammadi Scriptures*, 309.

⁷⁰⁰ ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 82.

⁷⁰¹ La fundamentación de esta afirmación está basada en el trabajo de Helmut Koester y Elaine Pagels. Cf. STEPHEN EMMEL (ed.), *Nag Hammadi Codex III, 5. The Dialogue of the Savior*, 3-4.

teniendo en cuenta DiaSal 144,11, donde la misma palabra hace referencia a la totalidad del universo. Ambas traducciones son posibles⁷⁰².

La preponderancia que en DiaSal tienen Mateo, Judas y María es compartida por otro texto, SJC. En ambos escritos estos tres discípulos son presentados como prototipos de discípulos, ellos han recibido un especial conocimiento (gnosis) del Resucitado.

En PS es María quien es presentada como interlocutora del Salvador, Tomás (Judas) y Mateo son escribas de las palabras de Jesús. Además, Tomas y Mateo reciben enseñanzas secretas del Señor en el *Libro de Tomás el Atleta*, y en el EvMa es María quien comparte la revelación del Salvador con el resto de los discípulos.

Esta tradición de discípulos que han recibido una enseñanza especial del Señor es conocida por Ireneo (*Adv. Haer.* 1, 30,14) pero en un tiempo posterior, cuando esta afirmación generaba polémica. Según Marjanen, tanto los *Diálogos del Salvador* como la *Sabiduría de Jesucristo* muestran un estadio temprano de esta tradición, donde este especial conocimiento no supone un menosprecio del papel de discípulo de los demás.

En el siguiente apartado nos detendremos en una intervención de Jesús que parece contradecir lo que acabamos de explicar.

4.2.6. De nuevo la feminidad es un problema

Es el momento de abordar una intervención del Señor que parece contradecir el papel predominante de María que venimos señalando. En Dia.Sal 144,16 el Señor responde a la pregunta de Judas de «¿cómo podríamos rezar?: “Rezad en un lugar donde no haya una mujer”». Tomar esta expresión de forma literal contradice la presencia de María como una de las principales interlocutoras del diálogo con el Señor, motivo por el cual los autores han buscado otras explicaciones.

Esta afirmación puesta en boca de el Señor guarda relación con otra que habla de destruir «los trabajos de la feminidad» que ya hemos referido anteriormente en el tercer subapartado. Parece ser que se está haciendo

⁷⁰² Cf. ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved*, 85-87.

referencia a lo propio de las mujeres que es dar a luz, por lo que estaríamos ante un grupo cristiano de corte encratita que vive su experiencia religiosa desde la renuncia a la reproducción y a todos los aspectos derivados de ella. El uso peyorativo del término feminidad haría referencia a la actitud que estos grupos cristianos adoptan hacia la sexualidad y la procreación, de las cuales la mujer y su cuerpo son culturalmente representativas.

Esto se entiende desde la comprensión antropológica del cuerpo como la cárcel del alma que la somete al poder de la muerte. Es evidente que con esta expresión el redactor de DiaSal está asumiendo el significado cultural de la feminidad como débil, deficiente y negativa para el proyecto de alcanzar la sabiduría de Dios propia del discípulo.

De este modo la audiencia de DialSal está por un lado escuchando el rechazo de lo femenino en los términos en los que la antropología cultural establece y, por otro, está oyendo las palabras y la intervención de María Magdalena como una discípula preeminente de entre los demás junto a Mateo y Judas (Tomás). Como dice Antti Marjanen difícilmente sabremos lo que estas mujeres oyentes de este texto pensarían al respecto y cómo influiría esta ambivalencia en su experiencia religiosa⁷⁰³.

4.3. Conclusiones

Este texto que, como hemos visto, presenta similitudes con los diálogos y discursos joánicos en un estadio de menor desarrollo, también coloca a María Magdalena entre los discípulos que dialogan con Jesús, llamado aquí Señor o Salvador.

Es curioso comprobar que Jesús es llamado Señor en los diálogos como en el diálogo joánico de María y el Resucitado, en una época de composición que se estima similar. Quizás se trate de un vestigio de la tradición joánica de María Magdalena.

María Magdalena es la que ha comprendido todo y lo ha entendido bien como vimos en el EvMa, ha alcanzado el pleno conocimiento. Otro vestigio de la tradición joánica que cuenta de forma escueta que ella “ha visto al Señor”, no

⁷⁰³ *Ib.*, 91-93.

hace falta decir mucho más cuando es ella la interlocutora, la que ha hablado con Él y, por tanto, a la que hay que escuchar en un ejercicio de memoria comunitaria en la que lo social no cuestiona todavía la autoridad de quien narra su experiencia con el Resucitado.

María pertenece al grupo de los que saben y pueden participar de la revelación del Salvador. Como en SJC sus compañeros son Judas, Mateo nombres con los que nos hemos familiarizado al estudiar estos grupos cristianos de los orígenes.

Lo particular de la presencia de María en este texto no está solo en que participa o es respondida por el Señor que la considera digna de diálogo con él, sino que su presencia en el texto sirve al recopilador de las tradiciones en el trabajo editorial, marcando las distintas fases del texto, lo que la destaca frente a los otros personajes.

A pesar de este predominio, en este texto también hemos encontrado dificultad con lo femenino propia del contexto sociocultural en el que esta memoria se conserva. Y que se resuelve dejando señales contradictorias sobre la presencia contracultural de las mujeres en la comunidad y el rechazo cultural a lo femenino en el ámbito del conocimiento.

5. Conclusiones al octavo capítulo

En este capítulo nos hemos acercado a un modo peculiar de cristianismo que se desarrolló en los límites orientales del Imperio romano. Y hemos recogido textos diversos que convergían en su relación con la tradición joánica desde distintos aspectos, pero especialmente en lo que se refería a la tradición apostólica de María Magdalena que venimos estudiando.

El *Evangelio de Tomás* nos proporciona elementos próximos al mundo joánico, aunque comparte numerosos dichos con la tradición sinóptica, con el que comparte su carácter sapiencial de origen judío que relacionaba la revelación con la relación especial entre el discípulo y el maestro. Adscrito a la figura de Tomás este evangelio apócrifo nos ha permitido comprender que este era un modo habitual de autorizar el desarrollo de la propia tradición, lo que hemos llamado los «discípulos predilectos». Un grupo de personajes de los orígenes que funcionan como valedores de las diferentes tradiciones. Las

comunidad joánica y la comunidad tomasina compartían esta premisa, y María Magdalena estaba entre ese grupo de personajes elegidos como hemos podido comprobar.

Y aunque no hemos encontrado en el EvT referencia explícita al apostolado de María Magdalena, sí la hemos encontrado en el grupo de discípulos que hablan directamente con Jesús, preguntando (dicho 22) y siendo validada por este cuando Pedro muestra desacuerdo por su presencia entre ellos (dicho 114). Un recuerdo que comparte tradiciones con las fuentes primeras previas a la configuración de los evangelios y que, aunque se desarrolla de modo diferente, conserva la figura de esta mujer entre aquellos que ven y hablan con Jesús sobre su enseñanza.

En la *Sabiduría de Jesucristo* nos encontramos a María Magdalena como la única mujer que habla con el Resucitado como en la tradición joánica, y volvemos a encontrar la animadversión de Pedro que ya habíamos encontrado en el EvMa y en el EvT.

En los *Diálogos del Salvador* es María Magdalena la que ha comprendido plenamente, pertenece al grupo de los que participan de la revelación. La peculiaridad de este texto respecto a otros es que esta mujer es el elemento vertebrador de la estructura del relato, un fenómeno que también pudimos observar en el EvMa.

Podemos afirmar que la figura de María Magdalena muestra signos de protagonismo indiscutible, pero un protagonismo que parece heredado de la generación anterior o que ya encuentra con frecuencia la disconformidad de los discípulos varones encabezados por Pedro, pudiendo este ser un personaje real o una prefiguración de la Gran Iglesia que ya se configuraba en torno a su figura.

CAPÍTULO 9

DE ANTIOQUÍA A OCCIDENTE

Nuestro periplo tras las huellas de los lugares de la memoria de los orígenes cristianos nos lleva ahora hacia Occidente. En este último capítulo, vamos a poner el foco en Asia Menor (apartado 1), la región de la misión paulina y, a la vez, un espacio especial de significación de las deidades femeninas que como contexto cultural influirán en el desarrollo de la memoria de las comunidades. Un lugar, también de encuentro cultural (apartado 2), de sincretismo cristiano con la presencia de la comunidad joánica (apartado 3), la preocupación por los cristianismos gnósticos (apartado 4). Y, finalmente, el lugar de nacimiento de un obispo, Ireneo, que construirá con su labor un puente entre Oriente y Occidente (apartado 5).

No perdemos en este recorrido la intención primera, la pregunta por la tradición joánica que hace de María Magdalena principal testigo del kerigma, y anunciadora de la resurrección.

1. Asia Menor

Tal y como relatan las cartas de Pablo y el libro de los Hechos de los Apóstoles la actividad misionera y comunitaria fue iniciada por Pablo en la segunda mitad del siglo I y continuada y asentada a lo largo del siglo II.

Asia Menor fue una región ocupada por Roma cuando los romanos tomaron el control del reino de Pérgamo en el 133 a. C. tras la muerte de Átalo III. Átalo legó su reino a Roma, igual que otros reinos vasallos, lo que permitió a Roma formar la nueva provincia de Asia. Con ella Roma extendió su influencia política sobre un importante número de reinos o ciudades-estado (Tracia, Bitinia, Paflagonia, Eolia, Frigia, Galacia, Ponto, Armenia, Asiria, Cilicia, Panfilia, Licia, Pisidia, Licaonia, Caria, Misia, Jonia, Lidia, Troya y Ligia), desde el siglo X se conoce como la región de Anatolia, en la actual Turquía.

El nombre de Asia Menor procede de la intención de diferenciar de Asia en general la zona oriental evangelizada por Pablo. El término fue acuñado por el historiador cristiano Orosio en su obra *Historia contra los paganos* (400 d. C.). En la capital de Lidia, Éfeso, se veneraba a Artemisa (culto procedente de la gran diosa madre *Potnia Aswiya*) y donde, según la mitología, vivía el titán llamado Asia. Frigia era el lugar del nacimiento mitológico de Gea, la madre de los dioses griegos. Y la ciudad de Troya fue escenario de las obras de Homero (s. VIII a.C.)⁷⁰⁴.

A lo largo de su historia romana esta provincia romana modificó sus fronteras y anexionó nuevos territorios. Sin embargo, para cuando el cristianismo llegó a esta región era un territorio consolidado bajo el control de Roma, organizado en seis grandes provincias.

Roma aprovechaba los recursos naturales de la zona no solo a través de los impuestos sino mediante enormes fincas agrícolas de propiedad imperial que

⁷⁰⁴ Cf. voz «Asia Menor» [<https://www.worldhistory.org/trans/es/1-228/asia-menor/>] (Consultado en julio de 2022); EDUARDO ARENS, *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan. Aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento* (Córdoba: Ed. El Almendro, 1995), 28-45.197-141; PAUL MCKECHNIE, *Christianizing Asia Minor. Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 1-17; STEPHEN MITCHELL and PHILIPP PILHOFER (ed.), *Early Christianity in Asia Minor and Cyprus. From the Margins to the Mainstream* (Lieden-Boston: Brill, 2019), 1-12; WILLIAM TABBERNEE (ed.), *Early Christianity in Contexts. An Exploration across Cultures and Continents* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 261-320.

eran explotadas por arrendatarios y supervisadas por los procuradores imperiales. Un buen número de estas fincas estaba en Frigia, allí se podía extraer mármol con vetas púrpura, muy apreciado por los emperadores. Las minas de oro de Lidia y las de cobre de Chipre también fueron una gran fuente de riqueza para el imperio.

Las provincias de Asia Menor eran muy diversas en cuanto a recursos naturales. Capadocia y las tierras altas de Frigia eran ideales para la cría de ganado, especialmente caballos. Las tierras de la estepa de la meseta central de Galacia apenas producían hierba para ovejas y cabras. El río Halys, que serpentea por la estepa hasta el Mar Negro, regaba las tierras de Bitinia y Ponto produciendo abundantes frutas y frutos secos. También otros ríos producían valles fértiles en su viaje desde las montañas de Frigia hasta las costas del Mar Egeo.

Los bosques, especialmente de Cilicia, suministraban madera a la construcción de barcos para una gran ruta comercial que ponía en contacto Oriente y Occidente. Las ciudades costeras como Éfeso, Pérgamo, Esmirna, eran inicio de ruta o enlace entre ellas. Las ciudades del interior como Sardes o Cesarea, fueron importantes puertos comerciales. Otras ciudades como Tarso, Filadelfia o Tiatira eran lugares de parada en las rutas.

Asia Menor era un territorio perfecto para viajar, y recorrerlo de ciudad en ciudad fue una tarea fácil para los cristianos de los orígenes. Sin embargo, salir de las rutas comerciales era muy difícil. Por eso el cristianismo en Asia Menor era urbano.

Las gentes de aquella región eran una mezcla de los habitantes de las distintas provincias y los descendientes de los pueblos que se asentaron allí: hititas, asirios, persas, iraníes, griegos y romanos. También había presencia judía y, aunque en las zonas rurales se conservaban las lenguas locales, la lengua franca era el griego.

Cada grupo de nuevos colonos traía consigo su propia religión, dioses y diosas. No había problema de incorporarlos a una religión politeísta en forma de culto local. La Madre diosa Cibele, procedente de Frigia, tomaba frecuentemente las características de Artemisa, la hija de Apolo.

Roma también amplió esta variedad religiosa. A partir del 29 a. C. Augusto estableció el culto a Roma y al emperador para los colonos romanos en Éfeso y Nicea, también en Pérgamo y Nicomedia. En el 23 a.C. Tiberio aprobó un segundo templo imperial dedicado a sí mismo, a su madre y al Senado. Al final del siglo primero un tercer templo se erigió en Éfeso en honor a Vespasiano, Tito y Domiciano.

Asia Menor contaba con una inmensa comunidad judía procedente de los descendientes de los colonos de la época de los seleúcidas y de los temerosos de Dios. Eran muchos los gentiles que se sentían atraídos por el monoteísmo judío y sus mandamientos. Algunos de estos gentiles se incorporaron al judaísmo y otros desarrollaron un sincretismo religioso.

La helenización de esta zona, muy diferente de otras regiones, marcó el tipo de Cristiandad que se desarrolló en ella entre la población más educada de las ciudades de Asia Menor⁷⁰⁵.

El contexto de Asia Menor supuso un reto para el movimiento cristiano. Por un lado, estaba el desafío de demostrar al mundo romano que el cristianismo era leal a un Imperio que promovía expresiones religiosas a favor del emperador, dentro de un marco de pluralismo religioso. Por otro, en las relaciones con el judaísmo, Pablo se fijó especialmente en los gentiles, pero no todas las comunidades renunciaron a su origen judío, así que el judeocristiano tuvo una fuerte presencia en esta provincia romana hasta el siglo III⁷⁰⁶.

El contexto geográfico, económico y social hizo posible una gran diversidad dentro del movimiento cristiano. En las grandes urbes era más fácil mantener una uniformidad, incluso entre ellas, mientras que en las zonas rurales más aisladas era posible la presencia de una diversidad de expresiones cristianas, montanistas, encratitas y novacianos que se mantuvieron hasta el periodo post-constantiniano⁷⁰⁷.

⁷⁰⁵ Ib., 261-264.

⁷⁰⁶ Cf. MARGHERITA CASSIA, «Between Paganism and Judaism: Early Christianity in Cappadocia», en *Early Christianity in Asia Minor and Cyprus*, ed. por S. MITCHELL y P. PILHOFER (Lieden-Boston: Brill, 2019), 13-48.

⁷⁰⁷ Cf. WILLIAM TABBERNEE, «Asia Minor and Cyprus», en *Early Christianity in Contexts*, 265-266.

Nos detendremos a analizar, en el siguiente apartado, cómo este contexto social, económico y religioso influyó en la forma de vida de las mujeres dentro y fuera del movimiento cristiano que empezaba a ser una pieza visible en el Imperio romano.

1.1. *Las mujeres en Asia Menor*

El proceso de inculturación en el mundo mediterráneo del movimiento cristiano significó la marginación y la exclusión de las mujeres dentro de las comunidades de los orígenes. El patriarcado como sistema social y cultural del mundo antiguo paso a ser parte de la ley natural, con lo que ello significa de inmutabilidad, perdurabilidad y relativo a la esencia de las personas y sus comunidades⁷⁰⁸.

Esta afirmación general encuentra en Asia Menor su excepción o su dificultad. En esta provincia del Imperio romano las mujeres ejercían funciones sacerdotales en el culto al emperador⁷⁰⁹, las mujeres acomodadas que comenzaron a participar de la actividad comunitaria encontrarán su lugar, el evergetismo⁷¹⁰, como vemos en Lc 8,2, que no es más que una proyección de las experiencias postpascuales de la joven Iglesia⁷¹¹.

Las comunidades paulinas contaban con muchas mujeres para llevar a cabo su tarea evangelizadora como María, Trifena, Trifosa, y Pérsida, que se habían esforzado «trabajando por el Señor»⁷¹² (Rom 16,12); la madre de Rufo y la hermana de Nereo (Rom 16,13-15). También cita Pablo a Prisca que, junto con su esposo Aquila, eran considerados compañeros de trabajo (Rom 16,9; 21,1; 1 Cor 3,9; 2 Cor 1,24 ...) y a Evodia y Síntique, dos mujeres de Filipos (Flp 4,23)⁷¹³.

⁷⁰⁸ Cf. FERNANDO RIVAS, *Desterradas hijas de Eva* (Madrid: San Pablo, 2008), 39-50.

⁷⁰⁹ Cf. EKKEGARD. W. STEGEMANN - WOLFGANG STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo* (Estella: Verbo Divino, 2001), 502.

⁷¹⁰ Dice Alice-Mary Talbot que estaba socialmente admitido que las mujeres ricas pudieran realizar obras de caridad fuera del hogar, bien con la donación de fondos a lugares que realizaban esta caridad, asilos, hospitales, ..., o implicándose personalmente en el cuidado de los más desamparados. Cita tomada de FERNANDO RIVAS, *Qué se sabe de... La vida cotidiana de los primeros cristianos* (Estella: Verbo Divino, 2011), 35.

⁷¹¹ Cf. JOSEPH A. FITZMAYER, *El evangelio según Lucas. Vol II*, 708-714.

⁷¹² Trabajando por el Señor (κοπιώσας ἐν Κυρίῳ) es un término técnico usado por Pablo para referirse a la proclamación del evangelio, al trabajo misionero. Cf. HERBERT FENDRICH, Voz «κόπος», en *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Vol. I, ed. por H. BALZ y G. SCHNEIDER (Salamanca: Sígueme, 1996), 2374.

⁷¹³ Cf. FERNANDO RIVAS, *Qué se sabe de... La vida cotidiana de los primeros cristianos*, 36.

Esta tensión entre lo que la experiencia pascual propuso a la comunidad de origen y lo que la estructura social valoraba como bueno se puede percibir ya en las cartas de Pablo. En el capítulo 11 y en el capítulo 14 de la primera carta de Pablo a la comunidad de Corintio se perciben dos realidades comunitarias diferentes, la primera podría hacer referencia a la celebración litúrgica y otra, la segunda, parece tratarse de una asamblea (ἐκκλησία). Las mujeres no pueden participar en la asamblea, solo los hombres profetizan e intervienen en la asamblea, en cambio en la celebración litúrgica sí pueden hacerlo con la cabeza cubierta como las sacerdotisas en el mundo grecorromano⁷¹⁴.

Una justificación de estas restricciones a las mujeres podría ser el deseo de las comunidades de obtener un reconocimiento social, elemento que se percibe en Pablo, en Lucas y en la primera carta de Pedro. La negatividad de las cartas pastorales a la participación femenina solo puede justificarse, siguen comentando estos autores, por una autonomía económica de las mujeres y la Iglesia, fruto de las experiencias carismáticas en las comunidades de los orígenes⁷¹⁵. Asia es también el lugar de asentamiento del cristianismo joánico con Éfeso como punto de irradiación⁷¹⁶.

Pero no podemos seguir este análisis sin añadir el contexto social e intelectual al que se enfrentará el cristianismo ya emergente, que no es otro que el interés de los intelectuales paganos. Mientras el cristianismo fue un movimiento sectario y poco influyente al amparo del judaísmo pasó desapercibido, su éxito, sin embargo, le hizo víctima de la mirada de aquellos que regían las disposiciones sociales, y entre ellos un personaje fundamental para nuestro estudio de la tradición joánica de María Magdalena es Celso, del que pasamos a hablar en el siguiente apartado.

2. Celso

Filósofo griego que protagonizó una de las más accesibles y eclécticas críticas hacia el cristianismo durante el siglo II. Aunque no conservamos su obra, *La verdadera doctrina (Alethês Lógos)*, podemos acceder a ella porque Orígenes

⁷¹⁴ Cf. EKKEGARD. W. STEGEMANN - WOLFGANG STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, 546-547.

⁷¹⁵ *Ib.*, 555.

⁷¹⁶ Cf. RAMÓN TREVIJANO, *Los orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo* (Salamanca: Universidad pontificia, 1995), 114-121.

de Alejandría la citó profusamente en su refutación *Contra Celso*⁷¹⁷, una obra compuesta por ocho libros que vio la luz en el siglo III, unos ochenta años después de la obra de Celso *La verdadera doctrina* en torno al 245-248. En los libros primero y segundo Orígenes habla sobre el origen judío del cristianismo, de la doctrina de Dios y de la encarnación. En el libro tercero compara la fe en Cristo con el culto griego a los héroes y a los dioses. Los libros cuarto y quinto desarrollan la teología de la Trinidad, la creación, el bien y el mal, Dios y el mundo, la Iglesia, la vida cristiana y la escatología. Los libros séptimo y octavo abordan el tema de la adoración de Dios por judíos, paganos y cristianos y presenta al único Dios verdadero.

El discurso de Celso se puede catalogar de ecléctico porque en él podemos encontrar la influencia del estoicismo y del platonismo. Celso conocía la historia y las costumbres religiosas de muchos territorios.

Celso fue para el movimiento cristiano un observador sorprendentemente muy bien informado. Como escritor pagano está respondiendo a la historia de los evangelios en la que los cristianos basan su identidad y, al hacerlo, nos abre una ventana privilegiada para saber cuál era la percepción pública del movimiento cristiano a finales del siglo II⁷¹⁸.

Celso no habla sobre la moralidad de la conducta de los cristianos, más bien pretende una refutación en un plano más elevado, argumentando desde el estudio del fenómeno cristiano en el mundo grecorromano. Desprecia reiteradamente el bajo nivel intelectual de los maestros y presbíteros cristianos, pero su discurso demuestra la importancia que esta nueva religión había alcanzado en las últimas décadas.

Según Orígenes Celso había muerto mucho tiempo antes de que él escribiese su refutación⁷¹⁹, aunque en otro lugar lo sitúa en el tiempo de Adriano o posterior, en contraste con un filósofo epicúreo llamado Celso que vivió durante el reinado de Nerón (54-68). Parece que el propio Orígenes no tenía claro quién

⁷¹⁷ ORÍGENES, *Contra Celso. Introducción, versión y notas por DANIEL RUIZ BUENO* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967).

⁷¹⁸ Cf. LOVEDAY ALEXANDER «The Gospel according to Celsus. Celsus' Representation of Chhristianity» en *Celsus in his World. Philosophy, Polemic and Religion in the Second Century*, ed. por J. C. PAGET y S. GATHERCOLE (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 254.

⁷¹⁹ ORÍGENES, *Contra Celso*, pref. 4.

era exactamente Celso, si bien los distintos autores consideran que el Celso al que Orígenes refuta estaría situado hacia 160 o 170 y en absoluto cercano a la filosofía epicúrea⁷²⁰.

Abordamos en el siguiente apartado la reacción de este intelectual ante el cristianismo del siglo II y sus propuestas de sentido y de conducta.

2.1. *Contra un movimiento que subvierte el orden social*

Nuestro interés por Celso se encuadra en la reacción de los autores paganos⁷²¹ ante la presencia del cristianismo, que se presentaba ante ellos como ajenos a

⁷²⁰ Parece ser que la confusión de Orígenes procede de su benefactor, Ambrosio, por cuya invitación escribió su *Refutación*, y que conocía la correspondencia de Galeno con un tal Celso el Epicúreo. Esta hipótesis, de que el Celso de Orígenes no era epicúreo, se apoya en que el propio Orígenes encuentra en Celso un epicúreo inconsistente (*Contra Celso*, 1.8) que se contradice en su argumentación. La oposición de Tertuliano a Marción (*Contra Marción*, 5.19.7) nos ayuda a entender que el término epicúreo bien pudo ser lanzado a la ligera en la discusión religiosa de modo despreciativo. Parece, sin embargo, que ambos Celso se opusieron con pasión a la magia. El opositor de Orígenes considera que los milagros de Jesús son fruto de la magia aprendida en Egipto (*Contra Celso*, 1.6). En cualquier caso, no hay datos suficientes para discriminar entre ambas identidades, el amigo de Luciano del que Ambrosio había oído vivó cerca del 180 y el Celso de Orígenes, que escribió entre 177 o 180, durante la persecución en Viena y Lión *rescripta* por el emperador Marco Aurelio en 177. Cf. R. JOSEPH HOFFMANN (trad.), *Celsus, On the True Doctrine. A Discourse Against the Christians* (Oxford / New York: Oxford University Press, 1987), 30-32.

⁷²¹ Entre estos autores paganos se encuentra en primer lugar las cartas que Plinio el Joven, gobernador de Bitinia (111 y 113 d. C.), envía al emperador Trajano para consultarle sobre las actuaciones que ha iniciado contra los cristianos. En ella Plinio menciona a dos mujeres esclavas conocidas como diaconisas, a las que había torturado a fin de obtener información sobre las comunidades cristianas. La sola mención de estas mujeres consideradas ministras ya supone un dato muy interesante que cobra más importancia al analizar lo que esto supone para la sociedad romana. Las esclavas no son ciudadanas, pero tienen un papel significativo en la comunidad cristiana, lo que conlleva una amenaza para la estructura social, porque atenta contra la autoridad del «paterfamilias», probablemente pagano, y por lo que puede significar de pérdida del valor económico de las mismas al estar «entretenidas» en otras tareas menos provechosas para la economía familiar. Otra obra pagana es la supuesta crítica de Marco Cornelio Frontón (100-166 d. C.) que se supone en la base de la obra *Octavius* del apologista cristiano Minucio Feliz (200-240 d. C.). Esta obra cita críticas paganas contra el cristianismo, como lo es el hecho de afirmar que el cristianismo reclutaba a sus miembros de los estratos más bajos de la sociedad y, lo que es muy interesante para nosotros, lo hacía a través de «mujeres crédulas que se dejaban llevar por la debilidad de su sexo»; se añade el escándalo que suponen las reuniones comunitarias mixtas que en el mundo romano son entendidas como espacios para el libertinaje, y al que se añade el escándalo mayor de cometerse entre «hermanos y hermanas», puesto que así se conocían entre ellos los cristianos. Estas acusaciones están apoyadas por las refutaciones de los autores cristianos. En la obra *Metamorfosis* de Lucio Apuleyo (123 -¿?) podemos conocer la visión que se tenía una mujer que afirmaba la existencia de un dios llamado «El único» que bien podría ser de una cristiana, en matrimonio con un hombre pagano, y todas las desdichas que esta situación acarrea al marido. Sin entrar en los detalles, esta historia evidencia el daño que para la función social del matrimonio podía suponer que la mujer no cumpliera con las costumbres sociales por su nueva creencia, a la que había sido atraída por su debilidad femenina. La mujer cristiana de su obra carecía de vergüenza y era inmoral. Luciano de Samosata (115-200 d. C.) cuenta la historia de un peregrino que convertido al cristianismo en su viaje por Palestina es arrestado. Durante su estancia en la cárcel es cuidado por mujeres viudas ancianas y huérfanos que le llevaban comida y le leían sus libros sagrados, después de que sus

la forma de vida de la sociedad y que, según Margaret Y. MacDonald, está relacionada con la conducta y, por tanto, la visibilidad de las mujeres en el cristianismo de esa época.

Según M. Y. MacDonald la presencia activa de las mujeres en el cristianismo del siglo II despertó la crítica de los pensadores y gobernantes paganos. Las élites intelectuales del mundo romano, responsables de la estabilidad social y política, vieron en el movimiento cristiano conductas que ponían en riesgo esa estabilidad. Entre otros muchos factores la participación de las mujeres fue duramente atacada y ese ataque provocó la respuesta posterior cristiana, refutando sus argumentos y legislando la conducta de las mujeres. Estamos de acuerdo con MacDonald cuando señala que esta crítica pagana tuvo una influencia decisiva en la forma en que las comunidades regularán el comportamiento de las mujeres cristianas⁷²².

En este marco histórico, que no podemos detallar tan pormenorizadamente como nos gustaría, debemos situar la dura crítica de Celso al movimiento cristiano. Entresacado de entre la refutación de Orígenes, el texto de Celso demuestra un exhaustivo estudio de la cuestión cristiana. Celso conoce los orígenes cristianos y lo que se cuenta de Jesús, probablemente conoce los textos y los somete al duro juicio de quien se preocupa por el gran poder desestabilizador que esta nueva religiosidad conlleva.

En el siguiente apartado comprobaremos que la crítica a la credibilidad del cristianismo que Celso realiza la hará dirigiéndose a una mujer, que ni siquiera nombra pero que desprecia.

líderes hubieran intentado sin éxito rescatarle. Sin detenernos en la historia no hay duda de que se trata de un testimonio de la actividad de algunas mujeres cristianas que era posible gracias a su invisibilidad. Por último, Galeno de Pérgamo (129-199 d. C.) consideró al cristianismo como una escuela filosófica por encontrar en él hombres y mujeres que practicaban la abstinencia sexual, cualidad que el confería un grado de autoridad no inferior al de los filósofos. Esta forma de vida causa la admiración del médico romano, propia de los auténticos filósofos. Esta admiración se extendía a las mujeres, lo que no podemos entender en términos de modernidad, sino como signo de que las mujeres formaban parte de la identidad corporativa del grupo, y que estas formas de vida ascética las liberaban de su debilidad femenina, haciéndolas masculinas, es decir alcanzando la perfección como hemos visto en el cristianismo de Siria oriental. Cf. MARGARET Y. MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, 65-116.
⁷²² *Ib.*, 63.

2.2. Celso apunta su crítica hacia una mujer

La crítica de Celso refutada por Orígenes nos resulta especialmente interesante en lo que tiene que ver con la memoria de María Magdalena. En el segundo libro de su obra *Contra Celso*, Orígenes, recoge la dura crítica del filósofo Celso al anuncio de la resurrección. Celso reconoce el carácter central de la fe en la resurrección de Jesús, conoce las escrituras cristianas y se da cuenta de su importancia.

En un vehemente diálogo con sus compatriotas creyentes en Cristo, Celso les pregunta: «¿Qué os movió a creer, si no es que predijo que resucitaría después de muerto?» (*Contra Celso* 2.53). Y reconociendo este testimonio, lo compara con otros que han afirmado cosas semejantes y cita obras clásicas en las que se habla de una vida más allá de la muerte, testimonios que no duda en llamar embustes, denominando «bobos» a quienes los escuchan (*Contra Celso* 2.54).

En el caso del anuncio cristiano de la resurrección, Celso, que conoce el relato de la Pasión, reprocha a los creyentes considerar verosímil el relato del terremoto y del grito en la cruz, más que otros relatos parecidos que ya se habían escrito en la literatura griega.

«¡No veis que vivo no pudo socorrerse así mismo, para que resucitara después de muerto y mostrara las señales de su suplicio y las manos tal y como habían sido taladradas!» (*Contra Celso*, 2,51).

Celso no entiende cómo es posible creer esto y sigue en su argumentación:

«¿Y quién vio esto? Una mujer histérica, como decís, y algunas otras embaucadas por la misma brujería, que soñaron en un cierto estado de la mente o que tuvieron un alucinación, motivada por su mismo deseo, que les llevó a tener una impresión equivocada (una experiencia que ha sucedido a miles de personas); pero todavía es más probable que ellas quisieran impresionar a otros contándoles una fábula fantástica, de manera que a través de esta historia propia de animales sin razonamiento pudieran impresionar a otros mendigos» (*Contra Celso* 2,54).

En este momento del discurso una mujer es situada en el punto de mira de la crítica de Celso. Una mujer en estado de enajenación ha contado una historia, según este filósofo, para impresionar a otros. Celso no nos dice quién es esta mujer, pero Orígenes al responderle, nos desvela su identidad:

«...pregunta ¿quién lo vio? Y, a renglón seguido, calumniando a María Magdalena, que se escribe haberlo visto, se contesta: ¡Una mujer histérica, como vosotros decís!» (*Contra Celso* 2,58).

Aquí tenemos la memoria de María Magdalena en el centro de la discusión sobre la verosimilitud de la fe en el Resucitado. No encuentra mejor argumento Celso que acusar a una mujer de delirios histéricos para desprestigiar el fundamento de la fe cristiana que bien conoce. Esta actitud de Celso frente al cristianismo, de apoyar su debilidad en la presencia de las mujeres en la vida de Jesús, se observa también en la crítica que hace al nacimiento de Jesús de María de Nazaret⁷²³ o de las mujeres que acompañaban a Jesús y a su grupo⁷²⁴.

Según M.Y. MacDonald esta forma de señalar a las mujeres en el origen del movimiento cristiano incide de manera clara en su presencia, las hace visibles, porque lo eran, porque tuvieron un enorme poder en la construcción del cristianismo primero. Y, sin duda, era un poder que los de fuera, como Celso y otros, criticaban por ilegítimo, y los de dentro, como los autores de las Cartas Pastorales⁷²⁵ y los autores evangélicos, como ya hemos presentado, pretendieron reducir o normativizar⁷²⁶.

Siguiendo con los argumentos de Celso recogidos por Orígenes, encontramos otra referencia a María Magdalena en el libro segundo de *Contra Celso*, en cuyo número 69, al hilo de la pregunta de Celso sobre por qué la experiencia de la resurrección era de unos pocos, escribe:

⁷²³ En el libro primero de *Contra Celso*, Orígenes nos cuenta como Celso inventa un diálogo entre Jesús y un judío que echa en cara a Jesús que inventara su nacimiento de una virgen, que proviniera de una aldea y de una mujer lugareña y misera que se ganaba la vida hilando. Una mujer convicta de adulterio que, al ser expulsada por su marido, que tuvo que vagar hasta que dio a luz a Jesús (*Contra Celso* 1,28).

⁷²⁴ En el libro primero de su obra *Contra Celso* Orígenes recoge el argumento de Celso según el cual Jesús iba por ahí recogiendo lo necesario para vivir de modo deshonesto e inoportuno. Una acusación que Orígenes contesta con el recuerdo del evangelio lucano de que ciertas mujeres que habían sido curadas de sus dolencias, entre las cuales se encuentra Susana, proveían a sus discípulos dándoles alimentos de sus propios bienes (*Contra Celso* 1,65). Margaret Y. MacDonald sugiere que lo indecoroso de la vida de los discípulos era precisamente la compañía de las mujeres. Para Celso y la sociedad pagana en general la presencia de las mujeres en el grupo ponía en entredicho la reputación de este desde los códigos de honor-vergüenza del mundo mediterráneo antiguo, que ella considera interesantes para entender este tipo de acusaciones. Cf. MARGARET Y. MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, 41-44. 125-134.

⁷²⁵ Cf. ELISA ESTÉVEZ, *Qué se sabe de... Las mujeres en los orígenes cristianos*, 160-165.

⁷²⁶ Cf. MARGARET Y. MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, 11-63.

«¿O es que tiene algún sentido que, cuando en vida no se le creía, predicaba a todos indistintamente; cuando, en cambio, podía presentar prueba de fe tan fuerte como su resurrección de entre los muertos, solo a una mujerzuela, ¿solo a sus cofrades se les apareció a escondidas y de pasada?» (*Contra Celso* 1,69).

La respuesta de Orígenes a esta provocación es citar el texto de Mateo que recuerda la visita a la tumba de María Magdalena y la otra María, de nuevo la memoria de María Magdalena en el testimonio de la resurrección. No para desmentir la acusación de la aparición del Resucitado a María de Magdala, y esto es lo interesante, sino para argumentar que en otros textos se cuenta que se apareció a ella en compañía de al menos otra mujer.

¿Estará aquí la clave de la disparidad de testimonios de los textos cristianos sobre las mujeres testigos de la resurrección? ¿Será que Celso recoge un sentimiento general de incredulidad ante un testimonio femenino sin testigos? ¿Y es por eso por lo que todos los autores sinópticos y apócrifos insisten en asociar compañeras de visita a la única protagonista estable de todos los relatos, María Magdalena?

2.3. Conclusiones

La duda de Celso sobre la veracidad del testimonio sobre el acontecimiento pascual anunciado por la mujer de Magdala nos aporta una nueva visión de los relatos de apariciones. ¿Y si la memoria primera era más cercana al texto joánico y los demás se esforzaron en añadir testigos para dar más fuerza a una predicación que podía ser de dudosa fiabilidad para el contexto sociocultural en que ocurrió?

Quizás esté aquí la clave del texto joánico (Jn 20,11-18). Un relato que resulta tan intrigante, calificado por la mayoría de antiguo, ligado muy pronto al RP, de una coherencia narrativa indudable y dotado de una sensibilidad especial. Quizás una memoria que custodiaron las comunidades joánicas, a pesar la dura crítica que pudiera suponer, pero no resistió indemne en otras comunidades que, preocupadas por las críticas externas e incluso internas, comenzaron a contar esta memoria de otra manera menos vulnerable⁷²⁷.

⁷²⁷ Recogemos aquí lo trabajado en la primera parte de la sección 2, capítulos del tres al seis.

La duda que plantea Celso sobre la autoridad de María Magdalena dentro del movimiento cristiano coincide con las controversias sobre la importancia de las mujeres en las comunidades durante el siglo II. Porque el papel de las mujeres, heredado de su presencia en el discipulado y el apostolado, al ser ellas protagonistas de la experiencia pascual, fue motivo de discusión en las comunidades, lo que ha quedado reflejado en las modificaciones de esta memoria que reflejan los textos de este siglo, sean o no canónicos.

María Magdalena era una figura de autoridad, de eso ya quedan pocas dudas, en la primera comunidad que guardó la memoria de ser la primera en ver al Resucitado, pero seguramente lo fue especialmente para las mujeres, en generaciones sucesivas, descafeinar su autoridad, ponerla en entredicho, colocarla en un lugar más apropiado, fueron tareas que se llevaron a cabo durante los primeros siglos, y podemos estar de acuerdo con Margaret Y. MacDonald de que el desencadenante de esta transformación pudo ser la crítica de autores como este filósofo del siglo II.

Es importante notar que la reacción del cristianismo a toda esta crítica no llegó hasta una generación después, con Orígenes, en este caso particular. El cristianismo, por así decirlo, necesitó un tiempo para poder enfrentarse a los pensadores paganos en su mismo terreno. Aun así, Orígenes sigue recordando a María Magdalena⁷²⁸, por su nombre, citando el texto del Cuarto Evangelio, aunque olvida los elementos de la memoria joánica que la dotaban de autoridad apostólica, como era el diálogo con el Resucitado que la trata como su discípula y la envía a anunciar lo que ha visto. Aun así, podemos suponer que esta memoria evangélica permaneció al menos hasta el siglo III.

En este contexto de polémica con el mundo intelectual romano la comunidad del Cuarto Evangelio está presente en esta región como veremos en el siguiente apartado.

3. La comunidad joánica

Las huellas de relación con otros grupos cristianos y con el mundo gentil encuentra para muchos autores su explicación en que la comunidad del Cuarto Evangelio terminara su desarrollo y tuviera su crisis en Asia Menor,

⁷²⁸ *Contra Celso* 2, 58.

probablemente en Éfeso, tal y como refleja la tradición de la Gran Iglesia, que vincula la tradición joánica a Juan el Anciano⁷²⁹.

Las comunidades descendientes de la predicación paulina se ven reflejadas en las cartas pastorales, en las cartas a los Efesios y los Colosenses y en la obra lucana (Lc y Hch). La afinidad con la alta cristología joánica se puede percibir en Ef y Col. También el Apocalipsis muestra relación con la escatología realizada joánica y la sustitución del templo por el Jesús celeste. La carta a los Hebreos presenta paralelismos con Jn y Pablo, con el Cuarto Evangelio proclama a Jesús como Dios, aunque atribuyéndole limitaciones humanas.

Estos someros datos que podemos extraer del NT permiten comprender que en Éfeso convivían comunidades de distintas tradiciones cristianas: la tradición joánica, la tradición petrina, la tradición paulina y la tradición restauracionista del judaísmo⁷³⁰.

Nos centramos en el siguiente punto en el contexto cristiano en el que se encuentra esta comunidad joánica y los condicionamientos que esto supone.

3.1. *Una comunidad dentro de la diversidad de los orígenes*

La evidencia en el Cuarto Evangelio de una región en la que habría distintas iglesias (cristianos judíos, cristianos apostólicos, etc.) encaja con una metrópoli como Éfeso, con muchas iglesias domésticas de cristianos joánicos a los que se dirigía la primera carta de Juan (1 Jn), y también poblaciones provinciales con iglesias joánicas a las cuales se dirigían las otras dos cartas (2 y 3 Jn)⁷³¹.

Conviven en esta zona, por tanto, tradiciones cristianas de segunda generación que viven la organización comunitaria y el liderazgo de manera diversa. Mientras las comunidades joánicas acentúan la relación personal con

⁷²⁹ La tradición eclesial sitúa el cuarto evangelio en Éfeso de la mano de Eusebio de Cesarea. Este padre de la Iglesia conserva en su obra *Historia eclesiástica* la única referencia a la composición de los evangelios y su vínculo con la tradición apostólica de Papías. Cf. BENJAMIN W. BACON, «The Elder John, Papías, Iraenaues, Eusebius and the Syriac Translator» *JBL* 27 (1908), 1-23. Y recoge la tradición de Juan en Éfeso (HE III, 23, 1-4;28-6) citando como fuentes a Ireneo de Lión y a Clemente de Alejandría. Cf. CHARLES B. PUSKAS & C. MICHAEL ROBBINS, *The Conceptual World of the Fourth Gospel* (Eugene: Cascade Books, 2021), 11.

⁷³⁰ Cf. RAFAEL AGUIRRE, *Las iglesias que nos dejaron los apóstoles* (Bilbao: Descleé de Brouwer, 1998), 25-29.

⁷³¹ Cf. RAYMOND E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, 97.

Jesucristo, entendiendo que el Espíritu está presente en cada creyente y expresa una ausencia completa de diferencias a la hora de celebrar la eucaristía.

La tradición petrina de la primera carta de Pedro dirigida al Ponto, Capadocia y Bitinia (zonas de predicación de Pedro y Santiago) expresa su organización alrededor de las figuras de Pedro y Pablo. También la tradición de Efesios y Colosenses, inmediatamente posteriores a la muerte de Pablo, muestran un inicio de organización cercano a las cartas pastorales, tomando el ideal de familia como modelo de iglesia. Es decir, comienzan a perfilarse formas de entender la comunidad que afectan al liderazgo de las mujeres, que es evidente en las comunidades de tradición joánica y está prohibido en las comunidades de las cartas pastorales⁷³².

En este contexto de diversidad estudiaremos en el siguiente apartado a la comunidad joánica en su último desarrollo, haciendo un ejercicio de memoria de la tradición recibida que afectará de nuevo a la tradición de María Magdalena.

3.2. *Entre la segunda y la tercera generación joánica*

En cuanto a la tradición joánica en este lugar geográfico de Asia Menor podemos pensar que se trata de entre la segunda y la tercera generación, probablemente en la redacción final del evangelio o en la experiencia comunitaria que denotan las cartas, especialmente la primera (1 Jn), cuya escritura está fechada alrededor del año 100⁷³³. De sus escritos se deduce que en lo que tiene que ver con las mujeres es difícil que en ella se prohibiera que enseñasen o se afirmara que nunca llegasen a conocer la verdad, como expresan las cartas pastorales⁷³⁴.

De la lectura de las cartas joánicas se puede conocer una situación intracomunitaria de crisis, una lucha interna entre dos grupos que se diferencia en su forma de interpretar la tradición recibida. Según Brown, la discusión procedía de preguntas propias del contexto de estas comunidades para las que el Cuarto Evangelio no tenía respuestas directas, puesto que eran cuestiones nuevas. De este modo, cada parte pretendía poseer la correcta interpretación

⁷³² Cf. ELISA ESTÉVEZ, *Qué se sabe de... Las mujeres en los orígenes cristianos*, 160-165.

⁷³³ Cf. RAYMOND E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, 22.

⁷³⁴ Cf. RAFAEL AGUIRRE, *Las iglesias que nos dejaron los apóstoles*, 28-29.

del evangelio joánico. Posteriormente, la Gran Iglesia, al aceptar en el canon de la Escritura las cartas joánicas, aprobó su interpretación del Cuarto Evangelio⁷³⁵.

Según este mismo autor las áreas de conflicto fueron la cristología (la dificultad de articular la condición divina y humana de Jesús el Cristo), la ética (la intimidad con Dios podía llevar a la consideración de una salvación eficaz presente, la consideración de una ausencia de pecado), la escatología (una escatología realizada vs. una escatología futura) y la pneumatología (los modos de comunicarse el Paráclito)⁷³⁶.

A raíz de esta crisis, que coincide en datación con la escritura de las cartas (100-110 d.C.) se produce una última relectura (ciertos pasajes del discurso de despedida y algunas glosas) y nuevos desarrollos del texto joánico (cap. 21)⁷³⁷.

Este dinamismo de la memoria de la comunidad influirá de nuevo sobre el relato de la primera aparición del Resucitado como vamos a analizar en el siguiente punto.

3.3. *Una nueva elaboración de la memoria comunicativa sobre María Magdalena*

En cuanto al texto de la cristofanía a María Magdalena estos desarrollos afectaron al texto en varios aspectos. Por un lado, se incorporó la figura del discípulo «amigo» como contrapunto a la figura petrina en la tradición de Pedro y otros visitando la tumba para comprobar la noticia de las mujeres. Esta figura es incorporada al relato por el redactor (E₂) de la que ya hemos hablado⁷³⁸.

Por otro lado, al añadir un segundo final al evangelio (Jn 21) en el que se narra la aparición de Jesús a un grupo de discípulos, con Pedro a la cabeza, se está dando entrada a la tradición petrina, que será la que marcará el desarrollo de la Gran Iglesia a la que el texto joánico quedará incorporado a partir de este s. II.

⁷³⁵ Cf. RAYMOND E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, 99-105.

⁷³⁶ *Ib.*, 105-136.

⁷³⁷ Cf. CARMEN BERNABÉ, «Las comunidades joánicas: un largo recorrido de dos generaciones», 293-340.

⁷³⁸ Cf. SENÉN VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*, 13-40.

Ambos aspectos no parecen modificar significativamente el texto recibido por la comunidad joánica pero sí modifican la memoria de María Magdalena contenida en ese relato. La situación de la comunidad que en estos momentos está envuelta en la problemática de la interpretación autorizada, como reflejan las cartas, pone su foco en la figura de autoridad ahora ya claramente masculina, Pedro o el discípulo «amigo» (ἐφίλει) (Jn 20,2). La tradición de María Magdalena como primera testigo de la resurrección, que en este contexto no está siendo discutida, sí pierde mucha de su autoridad apostólica al entrar en competencia con las dos figuras masculinas que disputan entre ellas la autoridad apostólica de la comunidad joánica en el s. II. La memoria de las siguientes generaciones que interpretarán este parcheado texto hará el resto.

La crisis de autoridad a la que nos referimos se inicia con el conflicto intracomunitario de interpretación del Cuarto Evangelio entre la segunda y la tercera generación joánica (70-110 d.C.), que es el origen de que una de estas partes en conflicto sea acogida, como hemos dicho arriba, por la Gran Iglesia.

Esa parte de la comunidad joánica que lleva consigo el evangelio y con él la tradición apostólica de María Magdalena, al entrar a formar parte de la Gran Iglesia, siente la necesidad de reivindicar su autoridad apostólica frente a la de Pedro, en la figura del discípulo «amigo» (ἐφίλει). Este discípulo «amigo», que es una incorporación tardía al texto joánico, engancha con la tradición del discípulo «amado» (ὃν ἠγάπη) que ya estaba presente en el relato para dejar claro que su autoridad no procede de Pedro y que la de Pedro no es la autoridad que esta comunidad joánica reconoce (Jn 21).

En esta controversia la figura de María Magdalena como autoridad apostólica de esta comunidad se desdibuja, ya nadie recuerda de quién procede el testimonio, ahora lo importante es quién acredita la interpretación de la figura y enseñanza de Jesús, y el duelo es un duelo masculino en un contexto de socialización del cristianismo que terminará por aparcar a las mujeres cristianas al papel secundario de la escucha y la caridad.

El cambio en el contexto social va a ser la explicación para esta reformulación de la memoria de la comunidad joánica. Esta comunidad ya se aleja en el tiempo de la novedad y la audacia de la tradición que conserva como veremos a continuación.

3.3.1. Un cambio en el contexto social

Otro aspecto del contexto del siglo II que afecta particularmente a las mujeres y, por tanto, a la memoria de María Magdalena como anunciadora de la resurrección, es el aumento de una mayor conciencia social de este movimiento religioso en las urbes romanas.

A finales de la segunda generación (90-110) se producen dificultades con el mundo gentil, el número de los gentiles procedentes del paganismo ha crecido en el interior de las comunidades y la presencia cristiana ya se reconoce, ha pasado una generación desde la predicación paulina en Asia Menor. Las grandes ciudades romanas, entre las que se encuentra Éfeso, son espacios de intercambio cultural y económico, y la presencia de los grupos seguidores de Jesús comenzó a notarse.

En ese contexto las normas sociales comienzan a provocar tensión en el movimiento cristiano que desde sus orígenes fue un grupo universalista (todas las personas podían encontrar en él su lugar) e inclusivo (los hombres y las mujeres accedían de igual manera a la fe). Y lo que fue clave para su extensión se convirtió en un factor de dificultad y problemas.

La forma de vivir de las comunidades era una forma de vida muy atrayente para las mujeres⁷³⁹, en un tiempo (s. I y II) en el que las mujeres de buena posición tenían una cierta independencia en el mundo romano⁷⁴⁰. Este protagonismo inicial de las mujeres se puede explicar sociológicamente por la estructura de estos grupos alrededor de la casa, lo que daba un especial protagonismo a los laicos, y especialmente a las mujeres. Esta presencia femenina en las comunidades hizo posible la memoria de los orígenes, en la tumba vacía, y, por tanto, la memoria de una mujer líder del grupo de mujeres, María Magdalena como testigo del kerigma.

Fue la apertura al espacio público, en la segunda generación, la que provocó el cambio sociológico, las leyes del Imperio no permitían ciertas cosas y el movimiento cristiano tuvo que afrontar la crisis de la autoridad apostólica y la crisis de la credibilidad en el mundo romano. De ambas crisis el cristianismo

⁷³⁹ Cf. FERNANDO RIVAS, *Qué se sabe de... La vida cotidiana de los primeros cristianos*, 31-33.

⁷⁴⁰ Cf. JANE F. GARDNER, *Women in Roman Law & Society* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991), 257-266.

salió fortalecido porque supo dar respuesta a las prerrogativas sociales y culturales que su mundo le imponía. Pero el protagonismo de las mujeres⁷⁴¹, en igualdad de condición por el bautismo, fue derrotado y la segunda generación cristiana no tuvo ningún problema en asumir las normas de honor y vergüenza⁷⁴² del mundo antiguo. La novedad del cristianismo en este aspecto fue un precio que no costó mucho pagar.

En el caso de la tradición joánica, que como ya hemos comentado había entrado en crisis al final de la segunda generación (aprox. 100 d.C.), se produjo una crisis de autoridad en relación a la interpretación de su tradición. Las cartas joánicas reflejan un ambiente de tensión en relación con la interpretación autorizada de su evangelio que se va a resolver con la ruptura. La comunidad joánica dejó de ser una entidad propia a partir de ese momento, sin huellas de una comunidad joánica distinta o separada desde el siglo II⁷⁴³.

La comunidad joánica dejó de tener identidad propia, aunque esto no ocurrió de manera general y uniforme. Según Brown el cuarto evangelio se aceptó antes entre los grupos cristianos que no se incluyeron en la Gran Iglesia, los llamados heterodoxos⁷⁴⁴, que en los grupos cristianos que formaban la estructura que dos siglos después marcaría la ortodoxa interpretación del mensaje de Jesús de Nazaret.

Según este autor la interpretación del Cuarto Evangelio realizada por autores que serán considerados heterodoxos (Heracleón, 160-180 d.C.; Ptolomeo) propició la dificultad de su incorporación al canon y que no fuera citado textualmente por autores como Ignacio de Antioquía y Justino, aunque no solo

⁷⁴¹ Cf. FERNANDO RIVAS, «Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo: Asia Menor (siglos I-II)», *MC* 59 (2001), 709-737.

⁷⁴² Los códigos domésticos hacen su aparición en esta segunda generación para recolocar a las mujeres cristianas dentro de los cánones que exigía el entorno, el cristianismo debía ganar credibilidad social y eso pasaba por desbancar a sus mujeres de los puestos organizativos, caritativos y misioneros en los que se encontraban a principios del siglo II. Estos códigos aparecen por primera vez en la tradición cristiana a finales del s. I en la tradición deuteropaulina. Según Elisa Estévez la causa de estos textos podría estar en las críticas que comienza a recibir el movimiento cristiano, críticas que ponen en cuestión la bondad de un movimiento que está destruyendo la estructura básica de la sociedad mediterránea antigua, la familia. También la coincidencia en esta diferencia de orden social con los cultos místicos. Cf. ELISA ESTÉVEZ, *Qué se sabe de... Las mujeres en los orígenes cristianos*, 156-169.

⁷⁴³ Cf. RAYMOND E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, 139-156.

⁷⁴⁴ Ya se ha comentado en capítulos anteriores lo inapropiado del término heterodoxia en un momento histórico en el que ni el canon ni la ortodoxia estaban determinados.

era conocido, sino reconocido en su desarrollo teológico por estos mismos autores⁷⁴⁵. Aunque se pueden encontrar muestras de la teología y los modos de entender la liturgia del mundo joánico en la *Didajé*, algunos autores ven un lenguaje oracional común y algunas palabras propias del Cuarto Evangelio⁷⁴⁶.

Brown propone la hipótesis de que la mayor parte de la comunidad joánica, la que no se incorporó a la Gran Iglesia, «se llevaron consigo el evangelio en su itinerario intelectual hacia el docetismo, el gnosticismo y el montanismo⁷⁴⁷». Esto explicaría por qué aparecen ideas joánicas pero no citas en los escritos cristianos más antiguos. Sin embargo, la primera carta de Juan (1 Jn) dejó claro que había una forma «ortodoxa» de leer el evangelio joánico y que eso estimuló a que autores como Ireneo utilizaran este evangelio como argumento contra los gnósticos que, según Brown, eran descendientes de la rama secesionista de la comunidad joánica⁷⁴⁸.

3.4. Conclusiones

En lo que respecta a la memoria de María Magdalena que, como hemos comentado con anterioridad, sufrió las consecuencias de la controversia de autoridad derivada por un lado de la situación de la comunidad joánica y de otro del desarrollo de los criterios estructurales de la Gran Iglesia, también se benefició de la incorporación del Cuarto Evangelio al canon. ¿De qué manera? En lo que tiene que ver con su conservación dentro de la tradición eclesial porque permaneció en el texto joánico a la espera de ser rescatada, como signo de lo que realmente fueron los orígenes cristianos, una propuesta universalista e inclusiva en la que todos tenían cabida, independientemente de su posición social, su raza o su sexo (Gal 3,28)⁷⁴⁹.

Pero la figura de María Magdalena como líder del grupo de mujeres discípulas de Jesús quedó expuesta a las interpretaciones de un texto muy modificado y con muchos parches. Su diálogo con el Maestro, el reconocimiento

⁷⁴⁵ Cf. CHARLES B. PUSKAS & C. MICHAEL ROBBINS, *The Conceptual Worlds of the Fourth Gospel. Intertextuality and Early Reception* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2021), 206-238.

⁷⁴⁶ Es difícil encontrar citas del Cuarto Evangelio, pero sí parece que ambos textos tienen raíces comunes en la misma tradición litúrgica. Cf. CHRISTOPHER M. TUCKETT, «The Didache», en *The Reception of the New Testament in Apostolic Fathers*, ed. por A. GREGORY y C. TUCKETT (Oxford: Oxford University Press, 2005), 83-127.

⁷⁴⁷ RAYMOND E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, 142.

⁷⁴⁸ *Ib.*, 143.

⁷⁴⁹ Cf. FERNANDO RIVAS, *Qué se sabe de... La vida cotidiana de los primeros cristianos*, 31.

de este y el envío a la comunidad de los hermanos con el significativo anuncio de la resurrección pasaron a un segundo plano, frente a la comprobación de la tumba vacía o las palabras añadidas del Señor. Los códigos domésticos sociales asumidos como propios evitaron la presencia de mujeres protagonistas de las celebraciones de la memoria de Jesús, ya no se necesitaba una líder, era más importante una llorona arrepentida.

En el siguiente apartado recogemos el testimonio de un escrito cristiano que contiene algo de la tradición joánica de María Magdalena en forma de relato de aparición y, a la vez, de testimonio de los procesos de memoria de esta tradición en el s. II d.C.

4. La *Epistula apostolorum*

La *Epistula apostolorum* (Ea) es uno de los numerosos escritos de los orígenes cristianos que afirma presentar la revelación de Cristo resucitado a sus discípulos en un momento posterior a su resurrección y anterior a su ascensión. Y que aparece como testigo de los relatos de aparición que tuvieron lugar en los alrededores de la tumba vacía y, por tanto, nos sirve de testigo del conocimiento de la tradición joánica que estamos estudiando.

4.1. Cuestiones introductorias

Este escrito solo era conocido en la Iglesia de Etiopia, hasta que en 1895 Carl Schmidt⁷⁵⁰ publicó el descubrimiento de una carta católica copta en la Academia de Ciencias de Viena (*Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften*, SWAW).

Unos años después, en 1908, Louis Guerrier publicó el descubrimiento de *Un testamento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo en etiópico*⁷⁵¹, aunque el texto y la traducción al francés no se publicó hasta el 1913⁷⁵². En 1910 James Montague Rhodes identificó este texto etiópico con la *Epistula* de Schmidt⁷⁵³. En

⁷⁵⁰ Cf. CARL SCHMIDT, «Eine bisher unbekannte altchristliche Schrift in koptischer Sprache», *SWAW* (1985), 705-711.

⁷⁵¹ Cf. LOUIS GUERRIER, «Un "Testamente de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ" en Galilée», *ROC* 12 (1907), 1-8.

⁷⁵² Cf. LOUIS GUERRIER - SYLVIAN GRÉBAUT, «Le Testament en Galilée de Notre-Signeur Jésus-Christ», *PO* 9 (1913), 141-236.

⁷⁵³ Cf. JAMES MONTAGUE RHODES, «The "Epistula Apostolorum" in a New Text», *JTS* 12 (1910), 55-56.

1908, Josef Bick había publicado un fragmento palimpsesto en latín que también correspondía a este texto⁷⁵⁴.

En 1919, Carl Schmidt publicó el texto copto con la traducción al alemán de ambas versiones (copta y etiópica) y en este excepcional trabajo señaló Asia Menor como su lugar de origen.

Los argumentos esgrimidos por Schmidt la relacionaban con Cerinto, con la preferencia por el evangelio de Mateo, la prioridad que da al apóstol Juan y la observancia cuartodecimana de la Pascua. Mientras que Hornschuch en 1965, exponiendo que las distintas versiones (copta, etiópica y latina), colocan a Ea en el círculo Roma-Egipto, con el argumento de que el cuartodecimanismo no es determinante si se piensa en una datación temprana, que existen paralelos entre Ea (Ea 21) y la liturgia egipcia, que se menciona a Marta entre las testigos de la resurrección tanto en Egipto como Roma (cita un amuleto y el texto de Hipólito *In Canticum canticorum*) y, por último, expresa la influencia oriental de la lectura del NT⁷⁵⁵.

A lo largo de los años diferentes autores han discutido esta propuesta. Sin embargo, parece que Asia Menor es un lugar que mejor encaja con distintos aspectos de Ea⁷⁵⁶. Veamos que contiene de interesante este texto.

4.1.1. Contenido

La Ea es un texto apócrifo que contiene el testimonio más antiguo de la fiesta de la Pascua cristiana (el ágape y la eucaristía) celebrada el 14 de *Nisán*, en coincidencia con la Pascua judía⁷⁵⁷ (cuartodecimanismo).

⁷⁵⁴ Cf. JOSEF BICK, «Wiener Palimpseste, I. Teil: Cod. Palat. Vindobonensis 16, olim Bobbiensis», *SWAW* 159 (1908), 90-99.

⁷⁵⁵ Cf. MANFRED HORNSCHUH, *Studien zur Epistula Apostolorum* (Berlin, New York: De Gruyter, 2011), 103-115.

⁷⁵⁶ La propuesta de Carl Schmidt de situar la Ea en Asia Menor fue pronto abandonada por los distintos autores. Se planteó Egipto como posible origen de este escrito pseudoepigráfico por su relación con el *Evangelio de los Hebreos*, según Ehrhardt. Hornschuch presentó varios argumentos a favor de esta posibilidad, entre ellos que Ea solo se conserva en copto, etiópico o latín, las lenguas de Egipto o zonas aledañas, por su cristología cercana al monofisismo propio de esta zona, por el paralelo con la liturgia de san Marcos y por la presencia de Marta en la versión etiópica del texto. Aun así, Charles E. Hill comenta que muchos de estos argumentos no apoyan suficientemente esta propuesta. Él expone que el conocimiento del final largo de Mc, atestiguado por Papías y por Ireneo, junto con la presentación de Jesús como nacido no solo de la carne sino de la voluntad de Dios (Jn 1,13) en Ea 3,2, podrían situarla en el contexto asiático de Ireneo. Añade a esto un estudio teológico y social para concluir que Asia Menor es el lugar geográfico, teológico y social que mejor encaja con la *Epistula epistolorum*. Cf. CHARLES E. HILL, «The Epistula Apostolorum: An Asian Tract from the Time of Polycarp», *J ECS* 7,1 (1999), 1-53.

⁷⁵⁷ El cuartodecimanismo es un término que se refiere a la celebración de la Pascua de algunos cristianismos de los orígenes. Mientras unos lo hacían coincidiendo con la celebración pascual

La parte principal del texto presenta la revelación que el Salvador hace a los discípulos después de la resurrección en un periodo de tiempo que se sitúa entre la resurrección y la ascensión.

Su consideración de carta procede del fragmento latino que incluye la inscripción de *epistula*, aunque existe una discrepancia a la hora de traducir el texto etiópico, que es el único que conserva las cuatro primeras páginas del texto. Hornschuh sostiene que Ea es una carta, pero hay otros autores que traducen libro en lugar de carta y entienden la primera frase del texto como el título de este, «el libro que Jesucristo reveló a sus discípulos».

En cualquier caso, la referencia a si el texto es realmente una carta o no, puede estar determinada no tanto por esta discrepancia en la traducción de las primeras palabras de la versión etiópica como por su forma literaria, que claramente expresa una relación colegiada entre el autor y el lector y la necesidad del lector de un testimonio preciso de la verdad⁷⁵⁸.

En la primera parte (Ea 1.12) podemos encontrar un encabezamiento con forma de carta (Ea 1-2), después encontramos un himno (Ea 3), una lista de milagros (Ea 4-5), una exhortación (Ea 6-8) y un relato de aparición del Resucitado a tres mujeres y los demás discípulos (9-12).

La segunda parte se ha considerado un texto escrito en forma de diálogo de revelación, como los textos gnósticos a los que cuestionaba. Esta hipótesis se enfrenta con la evidencia de que la Ea está muy lejos de ser un escrito coherente y bien cohesionado. Aunque es verdad que esta falta de cohesión temática se encuentra una coherencia respecto a la forma de diálogo de Ea 13-51.

El autor muestra cuidado en observar ciertas formalidades literarias de la época⁷⁵⁹, y señala tres niveles literarios en Ea 13-51: el marco narrativo y las convenciones literarias propias del género literario de diálogo; las

judía del 14 de *Nisán* (primer plenilunio después del equinocio de primavera), otros fijaban el decimocuarto día del mes, independientemente de que cayera en domingo o no. Parece ser la costumbre de celebrar la pascua el 14 de Nissan estaba muy arraigada en Asia Menor, apelando a la tradición recibida de Juan y Felipe. En el siglo IV el concilio de Arlés (314), tratando de dar uniformidad a todas las iglesias, estableció que la Pascua se celebrase el mismo día en todas las iglesias, aunque no fue hasta el concilio ecuménico de Nicea (325) cuando se declaró que la Pascua se celebrase siempre en domingo evitando así la coincidencia con la Pascua judía.

⁷⁵⁸ Cf. JULIAN V. HILLS, *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2008), 10-14.

⁷⁵⁹ *Ib.*, 16-21.

preocupaciones teológicas vinculadas editorialmente con las convenciones del diálogo; y los materiales tradicionales y la redacción del autor. Pasemos a analizar su estructura narrativa.s

4.1.2. Estructura narrativa

La estructura narrativa se mantiene con regularidad alrededor del diálogo, en el que el Señor habla sesenta veces y los discípulos cincuenta y siete. Las fórmulas de introducción son repetidamente, «él nos dijo», «nosotros le dijimos», lo que encaja con el género clásico de pregunta/respuesta (*eratopokriseis*).

Este patrón de introducción de los contenidos teológicos muestra analogías con colecciones tempranas de dichos como el *Evangelio de Tomás*, y el *Apócrifo de Santiago*, aunque el *Diálogo del Salvador* es probablemente el texto más cercano a Ea. Los adverbios empleados no siempre corresponden en las dos versiones más extensas (copta y etiópica) y, aunque no se puede saber qué adverbio del original griego o la versión copta elige la versión etiópica, sí parece que la elección de los mismo responde a una cierta intencionalidad. Esto se ha observado también en las parábolas de *1 Enoch*, donde la forma usada parece responder a la longitud de la respuesta o pregunta inmediata⁷⁶⁰.

También muestra similitud con otros diálogos de la época en cuanto a las introducciones de las narraciones que Hill llama «asideros narrativos» (*narrative asides*). Las intervenciones de los discípulos permiten definir el diálogo como un diálogo de revelación con un vocabulario soteriológico recurrente, y con enlaces editoriales que hacen referencia a la salvación.

Las fórmulas de introducción (*Amen sayings*), que preceden una enseñanza, muestran similitudes con el NT, como «en verdad os digo». Parece ser que estas fórmulas introductorias dan solemnidad o autoridad a lo que se lee a continuación, por lo que se pueden ayudar a conocer cuál es la enseñanza más destacable o importante para el autor del texto. Su uso es frecuente en los escritos canónicos y no canónicos como muestra de autoridad.

El diálogo entre el Señor resucitado y sus discípulos es un diálogo de revelación. Una revelación que se muestra como la única tarea del Resucitado

⁷⁶⁰ Cf. DAVID W. SUTER, *Tradition and Composition in the Parables of Enoch* (Missoula, Montana: Scholar Press, 1979), 137.

después de su resurrección a través de la enseñanza a sus discípulos y a todos aquellos a los que ellos enseñen.

Se apela a la tradición a través de citas proféticas referidas a David (Ea 3,1-8; 33,5; 35,3-4; 47,5-6; 49,2), en ningún caso rigurosas, más bien parecen pertenecer a un lenguaje que hace eco del AT y NT. También muestra esta autoridad a través de dichos, temas o expresiones comunes a las comunidades de los orígenes, tales como los yo soy (Ea 21,9), la lista de nombres de las vírgenes (43, 6.16), el conjunto de vicios (Ea 49,4). También hay una apelación por parte de los discípulos a situaciones de revelación anteriores a la resurrección, lo que de nuevo parece que tiene como intención privilegiar la posición de los discípulos frente a oyentes⁷⁶¹.

Podemos concluir con Julian V. Hills que la Ea más que una carta es un diálogo de revelación en la forma de otros muchos diálogos propios de la época, que apoya su autoridad en la revelación postpascual del Resucitado a sus discípulos que muestran haber experimentado otra revelación. Su forma y los recursos literarios que muestra pertenecen al conjunto de las tradiciones cristianas de los orígenes en el amplio y variado abanico de las comunidades del siglo II d.C.

Ea 4-5 es una selección en forma de sumario de los milagros de Jesús del NT como continuación del himno cristológico del capítulo 3. Esta parte de Ea está compuesta siguiendo un patrón, las narraciones de milagros y la información sobre milagros son ordenadas en tres grupos, en cada grupo se narra un milagro y se añaden varias informaciones sobre milagros, en cada grupo se da cuenta de un total de cinco milagros, uno narrado y cuatro notificados.

Los milagros narrados, Jesús en la escuela (Ea 4,1-4), la curación de la mujer enferma (5,3-8) y la curación del endemoniado (Ea 5,10-12), responden al interés teológico del autor de presentar a Jesús como el maestro por excelencia, como un ser al que se puede tocar contra el docetismo, y con autoridad sobre los demonios. El final de la lista (Ea 5,21-22) es una confesión de fe bautismal que parece haber sido recibida tradicionalmente por el autor a juzgar por la no referencia a la resurrección, que es el tema central de este escrito.

⁷⁶¹ Cf. JULIAN V. HILLS, *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum*, 20-36.

Después del primer prefacio (Ea 3-5) el segundo es el relato de aparición (Ea 9-12), la última sección antes del diálogo de revelación del que hemos hablado. Parece ser que su función literaria es la de servir de introducción a este diálogo que va a tener lugar entre Jesús resucitado y los discípulos que le han reconocido. Su intención es precisamente identificar al Resucitado con el maestro en un relato análogo a los que podemos encontrar en el NT en el que el resucitado se aparece a las mujeres discípulas en las proximidades de la tumba y después al resto de discípulos. Veamos qué relación guarda con los relatos de aparición en el siguiente subapartado.

4.2. *Relación con los relatos de aparición*

John E. Alsup señala que este relato presenta semejanzas con los relatos de aparición neotestamentarios y que el autor de Ea parece haber reunido en la narración todos los temas que darán lugar al cuadro que necesita para sus objetivos en el diálogo que sigue⁷⁶².

Respecto al tipo de relato de aparición, el texto de Ea muestra más similitud con Lc 24,13-35, Jn 21,1-14, Jn 20,11-18 y Jn 20,26-29, que según la clasificación de este tipo de relatos de Charles H. Dodd serían relatos no concisos y con características apologéticas especiales, que con Mt 28,8-10; 28,16-20 o Jn 20,19-21, que serían relatos más cortos y estructurados⁷⁶³.

Aunque en Ea las peculiaridades que presenta: no hay envío, no parece pretender dar prueba de la resurrección, hacen pensar que es una miscelánea de relatos sin otra finalidad que la de generar el marco al núcleo de la obra, que es el diálogo de revelación posterior.

Desde este punto de vista la función de este peculiar relato de aparición parece ser la de dar continuidad entre Jesús y el Señor resucitado como

⁷⁶² Cf. JOHN E. ALSUP, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition*, 128-130.

⁷⁶³ Como sabemos estos relatos, los más sencillos, seguirían un mismo patrón: se inician con la situación de desamparo de los seguidores del Crucificado, la aparición del Señor, la alegría, el reconocimiento y el envío. El caso de Ea y los citados arriba, además de estos elementos muestran detalles que los hacen únicos y que invitan a considerar una memoria propia. Esto es algo que ya hemos comentado en el caso de la memoria de María Magdalena como testigo de la resurrección a lo largo de esta investigación. Cf. CHARLES H. DODD, *The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels* (Cambridge: University Press, 1968), 11.

preámbulo a diálogo de revelación posterior, para lo cual utiliza libremente las fuentes canónicas⁷⁶⁴.

Pasamos a analizar los temas sobre los que se construye el relato de este texto con el fin de que nos puedan ayudar a situar la memoria de María Magdalena.

4.2.1. Análisis temático

El análisis temático evidencia dos temas distintos que parecen mantener unido todo el relato: la aparición del Señor resucitado planteado desde la duda de la identidad y la propia resurrección, y el tema de la demostración del cuerpo resucitado.

Un análisis narrativo permite vislumbrar una estructura literaria que se repite hasta cinco veces a lo largo del capítulo. Esta estructura consta de cuatro momentos: un movimiento bien de los discípulos o bien del Señor, una expresión de incredulidad, el adverbio temporal «entonces» (τότε) y un discurso del Señor. Esta estructura básica se puede encontrar en Ea 10,3-7, en Ea 10,8-11,1, en Ea 11,2-4, en Ea 11,5-6 y en Ea 12,1-4.

La primera parte de este capítulo (Ea 9,1-11,6) contiene un credo tradicional, una fórmula kerigmática de testimonio de la pasión de Cristo similar al credo prepaolino conservado en 1Cor 15,3-5, con la novedad de que la Ea introduce a Arquelao junto con Pilato en lo que tiene que ver con la datación del acontecimiento narrado, para la que no hay explicación plausible. Este sumario indica que quien fue crucificado, bajado de la cruz y enterrado es Jesús.

A partir de este episodio sumario Ea narra la aparición de Jesús resucitado a tres mujeres. Seguiremos la traducción de Montague R. James⁷⁶⁵, que depende de Schmidt y Guerrier para presentar este fragmento del texto que estudiamos.

«9. Nosotros damos testimonio de que fue el Señor, quien fue crucificado por Poncio Pilato y Arquelao entre dos ladrones... y fue enterrado... Y allí van tres mujeres, María, la que era de Marta y María Magdalena, llevando unguentos para derramar sobre su cuerpo y llorando y lamentándose por lo que había pasado. Y cuando se acercaron al sepulcro miraron y no encontraron el cuerpo.

⁷⁶⁴ Cf. JOHN E. ALSUP, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition*, 128.

⁷⁶⁵ Cf. JAMES M. RHODES, *The Apocryphal New Testament Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypsis with other Narratives and Fragments* (Oxford: Clarendon Press, 1924), 485-503.

10. Y como estaban llorando y lamentándose, el Señor se les manifestó y les dijo: “¿Para qué lloráis? No lloréis más. Yo soy el que buscáis. Pero una de vosotras que vaya a vuestros hermanos y les diga: ‘Venid, el Señor ha resucitado de entre los muertos’. Marta vino y nos lo dijo”. Nosotros le dijimos: “¿Qué tenemos nosotros que ver contigo, mujer? Él está muerto y enterrado ¿cómo es posible que pueda vivir?”. Y nosotros no creímos que el Salvador hubiera resucitado de la muerte. Entonces ella regresó ante el Señor y le dijo: “Ninguno de ellos ha creído de mí que tú vives”. Él dijo: “Que vaya otra de vosotras y se lo diga de nuevo”. María fue y nos lo dijo de nuevo, y nosotros no la creímos; y ella volvió ante el Señor y también se lo dijo.

11. Entonces dijo el Señor a María y sus hermanas: “Vamos ante ellos”. Y vino y nos encontró juntos y nos llamó; pero pensamos que era un fantasma y no creímos que fuera el Señor...»⁷⁶⁶.

Las tres mujeres presentadas en la versión copta de Ea 9 son María Magdalena, María y Marta, en la versión etiópica son María Magdalena, Marta y Sara, mujeres que acuden a la tumba con ungüentos, con la intención de ungir el cuerpo de Jesús, un detalle que encontramos en los evangelios canónicos de Mc y Lc. El nombre de Sara no aparece en ningún otro relato de descubrimiento de la tumba vacía ni en ningún texto de los orígenes cristianos aparece otra Sara que no sea la mujer de Abraham. Según Darrell D. Hannah, este error puede proceder del nombre de otra mujer que sí aparece en Mc 16,1, texto conocido por el autor de Ea, Salomé. Salomé aparece también en la literatura cristiana de los siglos II y III⁷⁶⁷.

Si nos fijamos en el texto, estas mujeres fueron enviadas por Jesús a anunciar a sus hermanos que le habían visto resucitado y lo hace enviándolas de una en una, insistiendo en la misión, hasta el punto de que las acompaña finalmente para presentarse a los demás. Entre ellas aparece la figura de María Magdalena, sin duda como en los textos canónicos. Analicemos en el siguiente punto la relación de esta presencia con la tradición joánica que estamos estudiando.

⁷⁶⁶ Traducción propia del texto citado.

⁷⁶⁷ La confusión no se puede dar en los nombres en etiópico y copto por la diferente grafía, sino en un error previo en el original griego del que el etiópico tradujo, dice Hannah. En griego Salomé contiene la letra L (ΣΑΛΩΜΗ), de grafía muy similar a la R (ΣΑΡΩΜΗ). Si suponemos el cambio de la L por la R entonces el nombre que se tradujo al etiópico fue Saromé. Un posterior copista corregiría el error leyendo Sarah. Este autor apoya la propuesta en el himno de vísperas de las santas mujeres que cita a Sara y Salomé como miróforas junto con María Magdalena y María la madre. Cf. DARRELL D. HANNAH, «The Four-Gospel ‘Canon’ in the Epistula Apostolorum», *JTS* 59 (2008), 617-619.

4.3. La memoria joánica de Ea

La temática del relato y su contenido muestran un conocimiento de la memoria de este recuerdo en los textos canónicos, especialmente del relato joánico (Jn 20,11-18), aunque la intención de la unción por parte de las mujeres está tomada de Mc. En Ea 10 las mujeres lloran y se lamentan como María Magdalena en Jn 20 1.11.

El Señor se les manifiesta para preguntarles por su llanto como en Jn 20,15, y por aquello que buscan (τίνα ζητεῖς) que como hemos visto pertenece al estadio más antiguo de la tradición de las mujeres en la que se inserta la tradición de María Magdalena⁷⁶⁸.

También la acción de las mujeres de acercarse a la tumba y no ver el cuerpo nos recuerda a Jn 20,1.11, así como el envío que «una vaya a vuestros hermanos» (Ea 10) similar al envío del resucitado a Magdalena en el texto joánico, «ve a mis hermanos» (Jn 20,17).

Respecto al testimonio de los nombres de estas discípulas las dos versiones nos invitan a pensar en dos desarrollos de la memoria del hallazgo de la tumba vacía. La versión copta, más próxima al testimonio neotestamentario, puede haber sido tomada de la versión mateana de la tradición de María Magdalena, «María y la otra María» (Mt 28,1). Ea dice en esta versión, «María, la que era de Marta y María Magdalena». Si solo tuviéramos esta referencia podríamos pensar que se trata de dos mujeres, pues parece que omite a Marta, pero después en Ea 10 dice Pedro que la fue a hablarles era Marta.

Se trata de una dificultad que bien pudiera deberse a una memoria recibida no propia de esta comunidad, o que en la comunidad ya no hay testigos que avalen una u otra posibilidad.

En cualquier caso, podemos identificar el inicio de un proceso que tendrá lugar en la Gran Iglesia que es la identificación de María Magdalena con María de Betania. Hipólito, exegeta mencionado por Eusebio y Jerónimo, habría vivido en Oriente a finales del s. II o principios del s. III⁷⁶⁹, en su *Comentario sobre el*

⁷⁶⁸ Ver cuadro del capítulo 4.

⁷⁶⁹ Cf. CLAUDIO MORESCHINI - ENRICO NORELLI, *Patrología. Manual de literatura cristiana antigua latina y griega* (Salamanca: Sígueme, 2009), 123.

Cantar de los cantares (Com.Cant. 24-25) sitúa a Marta y María en el inicio del relato y habla de una sola mujer en el resto. Parece que Hipólito en su obra está interpretando el texto joánico (Jn 20,11-18) desde el Cant 3,1-4, pero introduce a Marta en la escena⁷⁷⁰, con lo que María Magdalena puede ser identificada con María, la hermana de Marta y de Lázaro (Jn 11,1), en una comunidad sin testigos directos de esta memoria.

Quizás aquí tenemos el inicio del proceso de desdibujado del protagonismo de Miriam de Magdala⁷⁷¹. Su identificación con otras mujeres del NT, o su sustitución por la María, la madre de Jesús es un hecho documentado a lo largo de la historia de la memoria de María Magdalena⁷⁷². El uso del término hermanas también facilita la confusión, como apunta Carmen Bernabé⁷⁷³. Quizás esta pueda ser la prueba de la tendencia a confundir a las Marías de los evangelios en la memoria de la Gran Iglesia⁷⁷⁴.

La influencia joánica en la Ea ha sido avalada por numerosos autores⁷⁷⁵. Titus Nagel nos presenta una relación de esta influencia joánica a lo largo de Ea, una influencia que refiere a la primera carta joánica y al texto canónico. Según este autor Ea 1-2, la apertura de la carta, estaría influida por 1 Jn 1,1-4; Ea 3 por el prólogo del Cuarto Evangelio (Jn 1,1-18); la obra del Revelador en el mundo (Ea 4-6) se apoyaría en Jn 1,19-2,50; la revelación anterior a la resurrección en

⁷⁷⁰ Cf. DARRELL D. HANNAH, «The Four-Gospel 'Canon' in the Epistula Apostolorum», 620.

⁷⁷¹ Jane Schaberg nos hace caer en la cuenta del significado del cambio de nombres en las dos versiones en Ea (s. II). Según esta autora podría tratarse de un ocultamiento de la importancia de María Magdalena en la tradición del hallazgo de la tumba vacía. Añadir otra mujer con el mismo nombre ayuda a la confusión y a la identificación. Este proceso se dará de manera espontánea en las generaciones sucesivas. Cf. JANE SCHABERG, *La resurrección de María Magdalena*, 227-228.

⁷⁷² Cf. CARMEN PICÓ, «Mujeres en la memoria colectiva del cuarto evangelio», *Reseña bíblica* 95 / 3 (2017), 41-49.

⁷⁷³ Según Carmen Bernabé es importante darse cuenta de que Ea es un texto eclesiástico antignóstico donde se destaca la importancia de María Magdalena, que es citada en las dos versiones, aunque sin perder de vista el intento de desdibujar su figura con la confusión entre las mujeres evangélicas y el uso del término hermanas. Cf. CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena*, 232-233.

⁷⁷⁴ Raymond Brown analiza este curioso equívoco al hilo de su estudio sobre el Relato de Pasión. Cf. RAYMOND E. BROWN, *The Death of the Messiah*, 1013-1019.

⁷⁷⁵ Pedro Vanovermiere en su libro *Livre que Jésus-Christ a révéle à ses disciples* en 1962. John Henry Bernard en su libro en dos volúmenes *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John* de 1928. W. von Loewenich en *Das Johannes Verständnis im Zweiten Jahrhundert* de 1932. Y en la tesis doctoral de Melvyn R. Miller titulada *The Gospel of John in the Second Century* en 1966. Cf. JULIAN V. HILLS, *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum*, 5.

Jn 13,1-17,26; los relatos de pasión, resurrección y apariciones (Ea 13-50) en Jn 18,1-20,29; y el final de Ea en 1 Jn⁷⁷⁶.

Charles E. Hill identifica el uso del Cuarto Evangelio en Ea con el trabajo de Ireneo. Según este autor la Ea y la obra de Ireneo pretendieron evitar la interpretación gnóstica y doceta del Cuarto Evangelio⁷⁷⁷.

6. El *Diatessaron* y la recepción del Cuarto Evangelio en el siglo II

Ahora debemos abordar el caso de *Diatessaron* de Taciano por su posible papel en la incorporación del Cuarto Evangelio en el canon. Una armonización de los cuatro evangelios escrita en torno al 173 d.C., antes de los escritos de Ireneo. El tema de su procedencia es complejo. Se considera que fue escrita en siríaco y se tiende a relacionar con la Iglesia oriental. Pero sabemos que hubo una comunidad de esta lengua en Roma en la segunda mitad del siglo II d. C.⁷⁷⁸ y que, según Ireneo⁷⁷⁹, Taciano fue discípulo de Justino en Roma hasta la muerte de este, por lo que su origen romano es plausible⁷⁸⁰.

Según Nicholas Perrin⁷⁸¹, la marginación del *Diatessaron* en el estudio de la recepción del Cuarto Evangelio debe ser revisada. Su argumentación es que Taciano da un gran valor a este evangelio en su obra⁷⁸², porque la elección del orden de las perícopas del *Diatessaron* está marcada por el Cuarto Evangelio. Este evangelio es la lente hermenéutica a través de la cual la vida de Cristo es comprendida en la obra de Taciano.

⁷⁷⁶ Cf. CHARLES B. PUSKAS & C. MICHAEL ROBBINS, *The Conceptual Worlds of the Fourth Gospel* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2021), 213-215.

⁷⁷⁷ Cf. CHARLES E. HILL, *Johannine Corpus in the Early Church* (Oxford: OUP Oxford, 2006), 472-473.

⁷⁷⁸ Según el *Liber pontificalis* Aniceto obispo de Roma entre 154 al 165 era de origen sirio, lo que hace suponer la existencia de una comunidad siríaco-parlante en Roma en esa época. Cf. Cf. WILLIAM L. PETERSON «Tatian's Diatessaron», en KERMUT KOESTER, *Ancient Christian Gospels*, 429 (nota 1).

⁷⁷⁹ Cf. Ireneo de Lión, AH I. 28.1. Referencia tomada de lb., 404.

⁷⁸⁰ Esta obra fue escrita entre 163 y 185, año de la muerte de Taciano según Peterson, que añade que si la noticia de la expulsión de Taciano de la iglesia de Roma que da Eusebio es correcta (172) estaríamos ante una fecha entre 172 y el 185. A favor de su origen romano Peterson señala la temprana influencia del *Diatessaron* en la tradición evangélica latina (Novaciano) y sobre el Antifonario romano. Otro apoyo más para pensar que su origen es romano, es la evidencia de que esta obra se leía en Roma en los siglos II y III. lb., 403-430.

⁷⁸¹ Cf. NICHOLAS PERRIN, «The Diatessaron and the 2nd C. Reception of John», en *The Legacy of John*, 301-318.

⁷⁸² Taciano para elaborar esta armonización hace elecciones de unos textos sobre otros, resuelve conflictos cuando los textos no están de acuerdo y en este proceso se puede percibir cuál es el juicio que Taciano tiene de los textos.

En cuanto a la secuencia temporal es significativo que Taciano usa la temporalidad del Cuarto Evangelio. Cuando usa material sinóptico prefiere a Mateo frente a Marcos o Lucas, pero cuando Mateo y Juan coinciden prefiere a Juan⁷⁸³. Para Taciano, dice Perrin, este evangelio era creíble como recuerdo histórico y creíble teológicamente.

El *Diatessaron* es una obra que conecta con tradiciones muy antiguas y en el contexto del siglo II es una evidencia de la tradición cristiana en toda su diversidad. Las referencias patrísticas permiten una datación no más allá de la primera mitad del siglo II, lo que evidencia su importancia teológica⁷⁸⁴.

En la primera mitad del siglo II la tradición evangélica estaba evolucionando y surgió la necesidad de armonizar la diversidad para facilitar la evangelización y por un deseo de no omitir nada. De hecho, las palabras de la eucaristía en esta obra son un compendio de los tres evangelios sinópticos y Pablo. Otro factor añadido fue la crítica de Celso, que utilizó las inconsistencias y las contradicciones evangélicas para argumentar que la «nueva religión» era un fraude⁷⁸⁵.

En lo que se refiere a la tradición de María Magdalena podemos comprobar que Taciano conserva la tradición en su versión joánica, aunque no podemos saber si por seguir la secuencia teológica del Cuarto Evangelio o porque le pareció significativo reivindicar esta memoria frente a los ataques furibundos de Celso sobre los orígenes femeninos del cristianismo como hemos visto.

En cualquier caso, la obra de Taciano marca la presencia del Cuarto Evangelio en la comunidad romana a mediados del siglo II d. C. y con ella la tradición de María Magdalena en una Iglesia que se configura en respuesta a su situación histórica dentro y fuera de ella.

7. Ireneo de Lión

Sabemos por Eusebio de Cesarea que Ireneo fue obispo de Lión en 180 d.C., que en su juventud escuchó la predicación de Policarpo de Esmirna, de donde

⁷⁸³ Cf. NICHOLAS PERRIN, «The Diatessaron and the 2nd C. Reception of John», en *The Legacy of John*, 306-307.

⁷⁸⁴ Cf. WILLIAM L. PETERSON, *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance & History* (Lieden-New York-Köln: Brill, 1994), 10-20.

⁷⁸⁵ *Ib.*, 21-25.

él procedía, que escribió la que sin duda es la primera obra de teología, *Adversus haereses*, que se conserva completa en latín en una traducción anterior a Agustín, que la cita en su obra *Contra Julianum* (421 d.C.) y otros escritos más, aunque solo conocemos otra, *Demostración de la enseñanza apostólica*, publicada en su versión armenia en 1907.

Eusebio de Cesarea recoge una carta de Ireneo en la que señala que coincidió con Policarpo cuando todavía era un muchacho en el lugar en el que se sentaba y hablaba, cómo salía y entraba, su manera de vivir, su apariencia y cómo describía su asociación con Juan y con otros que habían visto al Señor y cómo recordaba sus palabras⁷⁸⁶. Todo esto ocurrió en la primera mitad del siglo II, puesto que Policarpo fue martirizado en Esmirna en el año 157 d. C.⁷⁸⁷.

7.1. Ireneo y la sucesión apostólica

Para Ireneo Policarpo es el vínculo con la época apostólica. Lo que nos sitúa ante uno de los elementos centrales de su teología, el papel de los obispos y la sucesión apostólica. Para Ireneo el obispo es un maestro, un testigo acreditado de la enseñanza de los apóstoles, no en el sentido jurídico ni de autoridad, como podríamos entender, sino como el que enseña lo que los apóstoles enseñaban.

Sus listas de sucesión apostólica están basadas en la sucesión de las escuelas de filosofía y medicina de su época. Cada escuela se nombraba con quien era reconocido como cabeza de la escuela, el portavoz de la escuela, los aristotélicos, los estoicos, los epicúreos, etc. Para Ireneo el obispo era ese portavoz que permitía ir a cada ciudad y encontrar la enseñanza de los apóstoles. El desplazamiento de esta idea hacia una figura jurídica de autoridad se produjo muy pronto.

En el siguiente apartado presentamos al obispo y analizaremos su labor como pastor en su lucha contra las herejías a través de la interpretación de las Escrituras.

⁷⁸⁶ HE V, 20,5-6.

⁷⁸⁷ Cf. TIMOTHY D. BARNES, *Early Christian Hagiography and Roman History* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 367-378.

7.2. Ireneo, obispo de Lión

Aunque Ireneo llegó de Asia a Lión, su vínculo con la enseñanza apostólica procede de Policarpo, a quién él mismo escuchó en Esmirna. Policarpo que había conocido a quienes habían escuchado a los apóstoles, es para Ireneo el eslabón de la cadena apostólica que lo vincula con la enseñanza de los apóstoles. También se relacionó «con Juan y con los demás que habían visto al Señor, y recordaba las palabras de unos y otros acerca del Señor, de sus milagros y de su enseñanza, y después de haberlo recibido de estos testigos oculares de la vida de la Palabra, todo lo relataba en consonancia con la Escritura». Este Juan podría ser el apóstol, como sostiene Tertuliano⁷⁸⁸, el vidente anciano del Apocalipsis (cf. Ap 1,1), o un presbítero con gran influencia en Asia Menor.

Ireneo llega a Lión, una ciudad de habla latina y en parte celta, procedente de Esmirna, en Asia Menor. Allí, hacia el 177, irrumpe una persecución contra los cristianos que acaba con muchas vidas, entre ellas la del obispo de la ciudad, Potino (HE V,1,29). Ireneo que había sido enviado a Roma, escapa de la persecución⁷⁸⁹. Ireneo fue elegido obispo de una comunidad devastada por la persecución y dividida. Es en esta situación en la que Ireneo emprende su gran obra teológica, *Adversus haereses*.

Su obra es una refutación filosófica y escriturística de los mitos gnósticos. Ireneo creyó que el mero hecho de exponer los contenidos de la fe pondría en evidencia el sinsentido de las creencias gnósticas. Pero la realidad es que la gnosis llegó a ser una comprensión del lugar de cada persona en el mundo, una chispa de divinidad atrapada en un cuerpo material en un mundo material. La sensación de sinsentido y disgusto encajaba muy bien con la vida de los habitantes de las ciudades del siglo II, que crecían rápidamente, de ahí su éxito.

Ireneo estaba convencido de que las herejías, cargadas de vanagloria y arrogancia, seducían a la fe simple, por eso trató de dar argumentos en su obra. Entiende la historia de la humanidad como un único relato, desde Adán y Eva hasta Jesucristo, como elemento central que recapitulará la historia a su vuelta. Una historia entendida desde Cristo, donde las teofanías del Antiguo testamento

⁷⁸⁸ Cf. *De praescriptione haereticorum* 32,2

⁷⁸⁹ Cf. Eusebio de Cesarea, HE V,4,2.

son comprendidas como modos de que la humanidad se acostumbrara a la presencia de Dios, hasta que la Palabra de Dios (Jesucristo) se hizo presente en el mundo.

Para Ireneo las Escrituras apuntan hacia Cristo, y los escritos cristianos que hoy conocemos como Nuevo Testamento contienen sus enseñanzas y la enseñanza autorizada de los apóstoles. Su interés está en señalar contra Marción la unidad de ambos Testamentos, donde el padre de Jesucristo es aquel que hizo el cielo y la tierra, el Dios de la antigua alianza es el Dios de Jesús.

Ireneo acepta la versión griega de las Escrituras (LXX) como una versión inspirada, lo que supone aceptar la versión larga del canon veterotestamentario que incluía los llamados deuterocanónicos, escritos en esa lengua (AH III,21,2). Respecto al NT, Ireneo no tiene un canon en el sentido de una lista cerrada de libros, pero sí presenta una colección autorizada a los que se refiere como Escritura, que contiene los cuatro evangelios, los Hechos de los apóstoles, las cartas de Pablo incluyendo Hebreos, la primera carta de Juan, la primera de Pedro y el Apocalipsis.

Contra los herejes apela a la «verdad de la fe», un sumario, sin palabras fijas, que contiene la enseñanza de las Escrituras, un Dios único todopoderoso del que proceden todas las cosas. Una fe asentada en la certeza de que el Hijo de Dios se hizo hombre y un Espíritu de Dios que nos da el conocimiento de la verdad y regala a la humanidad en cada generación los planes salvíficos del Padre y del Hijo (AH IV,33,7). Para Ireneo la Escritura y la «regla de la fe» van juntas y ambas expresan y consagran la fe de los apóstoles, puesto que ellos dedicaron su vida a esta enseñanza⁷⁹⁰.

En el siguiente apartado abordaremos la relación del obispo de Lión con el Cuarto Evangelio, puesto que su labor será determinante para validar su autoridad junto con los textos sinópticos y, con ello, la tradición de María Magdalena será conservada para la Gran Iglesia.

7.3. Ireneo y el Cuarto Evangelio

El paradigma de que el Cuarto Evangelio fue el texto preferido por los grupos gnósticos, los valentinianos especialmente, y que por ese motivo tuvo dificultades para ser admitido en la «ortodoxia» fue iniciado en 1934 por Walter

⁷⁹⁰ Ib.,20-21.

Bauer. Su libro (*Ortodoxia y herejía en el cristianismo más antiguo*)⁷⁹¹ tuvo su reconocimiento y aceptación a través del trabajo de Joseph N. Sanders *The Fourth Gospel in the Early Church*⁷⁹². Apoyado por autores de la talla de Barrett o Brown, este paradigma ha dominado significativamente el campo de estudio de la recepción del Cuarto Evangelio en los orígenes cristianos⁷⁹³.

Es verdad que gnósticos, y especialmente valentinianos, hicieron uso del Cuarto Evangelio en el siglo II. Pero también usaron otros textos que también estaban siendo usados por el cristianismo de la Gran Iglesia en Roma. En cualquier caso, el uso de Juan en esta iglesia «ortodoxa» no ha sido apreciado suficientemente⁷⁹⁴.

El problema se plantea por la dificultad de identificar citas literales, alusiones o ecos en los escritos de los distintos autores⁷⁹⁵. Una problemática que en el caso del Cuarto Evangelio se ve afectada por el consenso de los autores de que este evangelio no se conocía entre los escritores y las iglesias ortodoxas más antiguas hasta una fecha próxima a Ireneo, o que lo conocían, pero evitaban usarlo o lo usaban con reservas⁷⁹⁶.

El uso que los autores cristianos hacen de los textos evangélicos es un hecho difícil de demostrar desde nuestro paradigma cultural actual. Porque no sabemos qué acceso se tenía a los textos, no sabemos si el acceso era a través de la lectura/proclamación comunitaria, o a través de la predicación, etc. No podemos asumir, dice Hill, que los autores de la Antigüedad repitieran una frase con precisión literal, por lo que debemos abordar la cuestión con unas miras más amplias. Esto no nos da certezas sobre el conocimiento del texto en cuestión,

⁷⁹¹ Cf. WALTER BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tubingen: Mohr, 1964).

⁷⁹² Cf. JOSEPH N. SANDERS, *The Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge: Cambridge University Press, 1943).

⁷⁹³ Cf. CHARLES E. HILL, «'The Orthodox Gospel': Reception in the Great Church» en *The Legacy of John. Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, ed. por T. RASIMUS (Lieden-Boston: Brill, 2010), 233-235.

⁷⁹⁴ Cf. CHARLES E. HILL, *Johannine Corpus in the Early Church* (Oxford: OUP Oxford, 2006).

⁷⁹⁵ Este problema ha sido abordado de maneras diversas a lo largo de los estudios sobre los orígenes cristianos, desde no aceptar como cita nada que no sea literal hasta pensar en el uso de tradiciones orales que bien pudieron circular en forma de predicaciones, catequesis o actividades litúrgicas referidas por el autor en cuestión. Por tanto, existe una gran dificultad para demostrar el conocimiento por parte de un autor de los primeros siglos de un texto evangélico. Cf. CHARLES E. HILL, «'The Orthodox Gospel': Reception in the Great Church», 235-242.

⁷⁹⁶ *Ib.*, 235s.

pero sí nos previene de desechar o poner en cuestión cualquier cita que no sea literal⁷⁹⁷.

Después de estudiar una veintena de textos cristianos anteriores a Ireneo, Hill concluye que hay razones para argumentar que el Cuarto Evangelio fue apreciado por las iglesias predecesoras de Ireneo: Siria, Asia Menor, Roma, Galia y Egipto.

Es evidente en Justino y Celso que este evangelio era considerado «ortodoxo» en un periodo anterior a Ireneo. Aunque Juan comparte con los otros evangelios algunas de las tradiciones de Jesús, aporta tradiciones propias bien reconocidas como el encuentro con Nicodemo, con la samaritana, la resurrección de Lázaro, y muchas otras. Y, más allá de todo esto la cristología joánica formó parte de las iglesias de los predecesores de Ireneo. Es usado en las controversias apologéticas por los autores cristianos contra los docetas y otros grupos.

Las iglesias asociadas con Ignacio de Antioquía usaron los materiales que solo aparecen en el cuarto evangelio y en las comunidades más antiguas procedentes de Papías. No podemos hablar de evidencias escritas, dice Hill, pero la apariencia de evangelios escritos en Ignacio de Antioquía, las claras referencias a escritos evangélicos en Arístides, o los no nombrados evangelios citados por Papías en la cita recogida por Eusebio de Cesarea⁷⁹⁸, todo parece apuntar a una muy temprana influencia de este evangelio que preparó el camino para su uso en Roma en tiempos de Justino⁷⁹⁹.

7.4. Ireneo y la tradición apostólica de María Magdalena

En su estudio sobre Ireneo y el evangelio de Juan, Bernhard Mutschler afirma que Ireneo aborda el desafío de enfrentarse teológicamente al gnosticismo con la ayuda del Cuarto Evangelio, especialmente con su prólogo (Jn 1,1-18). La referencia al Cuarto Evangelio en Ireneo es mayor que a los sinópticos y Pablo y, por tanto, la argumentación cristológica en la controversia con los valentinianos es joánica, además que sus argumentos sobre la creación, la encarnación y la salvación también proceden de la teología joánica. Incluso, dice

⁷⁹⁷ Ib., 240s.

⁷⁹⁸ HE III,24,5-13.

⁷⁹⁹ Cf. CHARLES E. HILL, «'The Orthodox Gospel': Reception in the Great Church», 294-295.

este autor, se podría afirmar que Ireneo es un teólogo joánico, de hecho, puede ser considerado como el intérprete del Cuarto Evangelio para toda la iglesia⁸⁰⁰.

No queda duda de que Ireneo fue el embajador del Cuarto Evangelio para la Gran Iglesia y con él de todas las tradiciones que conserva, entre ellas la de María Magdalena, pero probablemente haya que considerarle más un embajador de una tradición eclesial que podemos situar al oriente del Imperio (Asia Menor, Siria, Egipto), que fueron el escenario del desarrollo de la tradición joánica en su peculiar interpretación de la memoria de Jesucristo.

Como hemos visto esta tradición evolucionó hacia una ruptura que dio lugar a posteriores desarrollos teológicos, no siempre aceptados. La memoria de María Magdalena que la comunidad joánica conservó fue quizás la fuente de autoridad para el movimiento profético que se desarrolló en esta zona. El montanismo⁸⁰¹, que Ireneo llegó a considerar como el cumplimiento de la profecía de Joel acerca de la venida del Espíritu y una señal del final de los tiempos⁸⁰², también estuvo en relación con el liderazgo femenino o en su silenciamiento en favor de liderazgos masculinos que en este movimiento profético se vivía como envío divino⁸⁰³.

La única referencia que tenemos a María Magdalena por parte de Ireneo es esta:

«Habiendo resucitado al tercer día, dijo a María, la primera que lo vio y quería adorarlo: “No me toques, pues aún no subo al Padre, sino ve a mis discípulos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre” (Jn 20,17)» (AH V,31,1).

Un recuerdo de esta mujer, María Magdalena como la primera que vio al Resucitado como conserva el relato joánico citado a continuación. Y la muestra de la conexión con el texto de Mateo (Mt 28) en el que ella se arrodilla ante el

⁸⁰⁰ Cf. BERNHARD MUTSCHLER, «John and his Gospel in the Mirror of Irenaeus of Lyons», en *The Legacy of John. Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, ed. por T. RASIMUS (Lieden-Boston: Brill, 2010),319-341.

⁸⁰¹ La profecía montanista, que tuvo su origen en Frigia, bien pudo apoyarse en este liderazgo de María Magdalena y otras mujeres del Cuarto Evangelio para la admisión de la función profética femenina. No se conservan los textos de este grupo cristiano, pero sí se han estudiado los ecos del cuarto evangelio en este movimiento. Cf. TURID KARLSEN SEIM, «Johannine Echoes in Early Montanism». En *The Legacy of John. Second-Century Reception of the Fourth Gospel*. Editado por T. RASIMUS (Lieden-Boston: Brill, 2010),345-364.

⁸⁰² Cf. Ireneo de Lión, AH III,11,9. Referencia tomada de KAREN JO TORJENSEN, «Reconstruction of Women's Early Christian History» en *Searching of Scriptures Volume one: A Feminist Introduction*. Editado por E. SCHÜSSLER (New York: Crossroad, 1993), 298.

⁸⁰³ Cf. DAVID E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Michigan: Grand Rapids, 1983).

Señor. Un testimonio de la tradición de María Magdalena y de cómo la oralidad propició la conexión entre los distintos relatos. Este recuerdo del texto joánico usado como referencia indica la imposibilidad de hablar de la resurrección de Jesús sin citar a María Magdalena su primera testigo y su anunciadora.

Aunque el obispo Ireneo no hace más referencia a la memoria de María Magdalena hemos querido poner en valor lo que supuso para esa memoria que un personaje como este se apoyara en el Cuarto Evangelio en su trabajo de refutación de las herejías.

Y lo hemos colocado en Asia Menor su lugar de origen y no en Occidente donde fue obispo porque solo desde este contexto podemos entender su apoyo sobre un canon de cuatro evangelios porque, como hemos visto, la obra de Taciano y había hecho su labor de tomar en consideración una tradición diversa de la canónica como era el Cuarto Evangelio.

Gracias a todo esto la memoria apostólica de María Magdalena se conserva para la Gran Iglesia, que la acoge con el texto joánico, que ya haya entrado casi desde el principio en un proceso de memoria comunicativa y cultural que la hizo compatible con el contexto social e histórico que las comunidades de los orígenes vivieron.

8. Conclusiones del noveno capítulo

Asia Menor con su idiosincrasia jugó un papel fundamental para las comunidades de los orígenes cristianos. Dio lugar a la convivencia en la diversidad y fue un espacio de inculturación para dichas comunidades.

El estudio de Celso, a través de la obra de Orígenes de Alejandría nos ha dado las claves hermenéuticas para comprender el proceso de la memoria comunicativa de esta tradición que hemos venido estudiando. La presencia del cristianismo en las urbes del siglo II del mundo grecorromano llamó la atención de los intelectuales de la época, que no dudaron en confrontar la doctrina todavía incipiente y el mensaje de este cristianismo de los orígenes. Celso encontró una diana infalible, el apoyo de la fe en la resurrección, el kerigma cristiano, en el testimonio de una mujer que llamó «histórica».

Y aunque las comunidades tuvieron que dar cuenta de ello, cada una desde su tradición, todas compartieron el mismo proceso de institucionalización

que tuvo como consecuencia la progresiva colocación de las mujeres cristianas en los lugares que la sociedad grecorromana consideraba suyos. Este proceso que afectó a la vida de las comunidades dejó su reflejo en las modificaciones que la memoria colectiva incorporó a la memoria de las mujeres que se apoyaba como hemos visto en la tradición apostólica de María Magdalena conservada para la Gran Iglesia en el texto joánico que hemos estudiado.

Hemos asumido Asia Menor como el final del desarrollo de la tradición joánica y, por tanto, de sus comunidades. Y desde las cartas católicas hemos comprobado una crisis interna que llevó a que una parte de dicha comunidad se alejara de manera definitiva, probablemente aquella que se desarrolló en los cristianismos orientales que hemos estudiado en el capítulo anterior y algunos otros considerados apócrifos.

Este lugar es también el enclave que hemos aceptado del testimonio de la *Epistula apostolorum*, cuyo estudio nos ha permitido observar ecos de la tradición joánica de María Magdalena a la vez que testimonia su posterior desarrollo. Un relato de aparición que guarda semejanzas con los relatos de aparición en las proximidades de la tumba de Jesús, que nos habla de la tradición narrativa compartida por los cristianismos de los orígenes de que fueron ellas las encargadas de dar la noticia de la resurrección. Hemos encontrado rastros de la memoria de las mujeres, pero su importancia reside en su testimonio sobre la pérdida de identidad de las mujeres y, especialmente, de María Magdalena que va a empezar a ser «confundida» con otras mujeres, María la hermana de Lázaro o incluso María de Nazaret.

La propuesta de síntesis de los evangelios de Taciano, el *Diatessaron*, nos indica la fuerza con el que el texto joánico era admitido y proclamado por las comunidades. El Cuarto Evangelio era un texto admitido en las comunidades de los orígenes, el Diatesaron en su intento por armonizarlo con los sinópticos nos lo muestra. Esta obra del discípulo de Justino nos muestra nos sorprende haciendo uso de la memoria joánica como la base de su trabajo, signo de su importancia y el reconocimiento que este texto tenía.

La figura de Ireneo de Lión coloca el Cuarto Evangelio en la tradición canónica y con él su tradición sobre María Magdalena, que recordada en su discurso sobre la resurrección evidencia la fuerza de esta tradición. No se podía

hablar de resurrección sin citar a esta mujer y su testimonio. La configuración de un canon tetramorfo permitió la conservación de la tradición apostólica de María Magdalena para una Gran Iglesia que en su memoria comunicativa la reconfiguró según las exigencias de su presente, que era el testimonio del cristianismo como verdad para la humanidad del Imperio romano.

Concluimos aquí este trabajo de investigación en los albores del siglo III, con la persecución de Lucio Septimio Severo, emperador de Roma (193-211). Esta persecución fue fruto del intento de armonización religiosa del Imperio basada en el sincretismo religioso, motivo por el que se persiguió a dos grupos religiosos, judíos y cristianos. Esta persecución de Septimio Severo dio lugar a un nuevo tipo de Iglesia, donde el papel de las mujeres, que antes había quedado sometido a la crítica por los intelectuales, se convirtió en una rémora para el crecimiento y la legitimación de la Gran Iglesia, porque además había estado asociado, en el caso de María Magdalena, en gran medida a grupos considerados como heterodoxos. En esta persecución murieron Perpetua y Felicidad (202/203).

CONCLUSIONES FINALES

En esta tesis hemos estudiado la tradición joánica sobre María Magdalena recogida en el capítulo 20 del Cuarto Evangelio, hemos querido investigar la singularidad de una tradición que concede a una mujer el privilegio pascual y el envío misionero, características que son propias del apostolado y, desde ahí entender por qué se conservó una tradición que otorgaba el apostolado a María Magdalena antes que a Pedro y cómo se conservó.

Para ello hemos buscado en el texto evangélico los indicios más antiguos de la misma y los hemos puesto en su contexto desde las categorías de la memoria y la ritualidad. Y hemos analizado la influencia del contexto en los estratos de evolución del relato, a la vez que hemos ido poniéndolos en diálogo con las influencias externas e internas.

Para cumplir nuestro objetivo hemos utilizado las herramientas que nos proporcionan los estudios histórico-críticos, hemos valorado las propuestas de desarrollo del Cuarto Evangelio y nos hemos apoyado en aquellas que explicaban mejor el desarrollo de esta tradición en el capítulo 20 en el que se encuentra. Para ello hemos realizado un estudio exegético del texto joánico desde una aproximación general de todo el evangelio hasta otra más concreta del texto en cuestión (Jn 20,1.11-18). También hemos utilizado las herramientas conceptuales que proporcionan los estudios sobre la memoria colectiva, la oralidad y la ritualidad, lo que nos ha permitido profundizar en cómo y por qué se transmitió y conservó o no la tradición apostólica de María Magdalena hasta el primer tercio del siglo III.

La búsqueda de esta tradición antigua nos ha permitido poner en relación textos cristianos de los orígenes con sus contextos geográficos, teológicos y sociales, profundizar en el conocimiento de los orígenes cristianos, poner de relieve la memoria de las comunidades respecto del papel fundamental de María Magdalena y comprender los procesos de memoria e identidad que llevaron bien a su reconfiguración dentro de una estructura puramente masculina o bien su desarrollo en comunidades que se apoyaron en el testimonio de esta mujer dando papeles de liderazgo a sus mujeres.

Las conexiones entre los textos nos han permitido generar un mapa del recorrido de esta tradición desde su posible origen en Jerusalén hasta Asia Menor en el caso de la tradición en su versión canónica, como hasta Siria oriental

en el caso de la tradición apócrifa. Este mapa de lugares ha sido el resultado del estudio sincrónico de los textos con la mirada puesta en los contextos sociales, políticos y religiosos que esos lugares definen y sin perder de vista la categoría de la memoria como clave hermenéutica para relacionar los procesos que los textos evidenciaban. Como resultado hemos podido plantear hipótesis de influencia y origen de los textos, en los que la tradición joánica de María Magdalena ha sido el hilo conductor.

En el contexto del Cuarto Evangelio, con sus peculiaridades y sin perder el horizonte de su objetivo, la fe de sus miembros como proceso continuo en el que se participa, la experiencia de encuentro de María Magdalena es preminente. Su experiencia es escenificada en la comunidad y constituye la transición hacia una fe nueva, no es un recuerdo, es la experiencia de la presencia del Resucitado que valida su mensaje y que interpreta la Ley. Una experiencia que lanza a la misión, que consiste en dar testimonio de la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret.

Esta experiencia procede de la tradición oral de las mujeres, que es una tradición de carácter narrativo que conformaba la identidad de la comunidad. Por eso María Magdalena es presentada como testigo principal, elegida como protagonista por la comunidad que incorpora la narración al RP, pues en su encuentro con el Resucitado comprendió lo que había vivido con el Maestro. Porque María Magdalena marca la memoria de la comunidad joánica, su palabra («he visto al Señor») implica admitir que la muerte pública y humillante no era la última palabra en la vida de Jesús de Nazaret. María Magdalena es testigo por su testimonio y por eso es elegida para la actividad celebrativa de la comunidad, su presencia garantizaba la fidelidad con los orígenes. En una comunidad en la que creer significa relación personal, encuentro, María Magdalena es elegida como primera creyente. En esta comunidad que se reúne para celebrar aquellas experiencias que ponen de relieve la importancia de la relación personal con el Resucitado, la experiencia de María Magdalena es la experiencia de la nueva fe en espíritu y verdad, en aquel que se comprende como Hijo de Dios.

Encontramos la tradición joánica de María Magdalena dentro de la estructura literaria del capítulo 20 del Cuarto Evangelio, una estructura coherente, aunque con indicios de evolución propia de los procesos de memoria

que hemos presentado en los capítulos introductorios. Es un pequeño relato que se constituye como narración del kerigma de esta comunidad, probablemente de todas las comunidades de los orígenes, pero es la comunidad joánica la que lo supo interpretar y preservar en su valor de experiencia primera o fundante.

Esto podemos decirlo porque encontramos indicios de oralidad en el relato del encuentro entre el Resucitado y María Magdalena: dos personajes, repetición de expresiones, diálogo como escenificación del mensaje. Además, encontramos indicios de puesta en escena y el hápax ἀγγέλλουσα es una derivación del verbo usado en el teatro griego clásico.

La tradición canónica sitúa a un grupo de mujeres en los momentos últimos de la vida de Jesús, testigos de su muerte, entierro y resurrección, incluso entre el grupo de seguidores que le acompañó a Jerusalén. Hemos comprendido que ellas establecieron relación con Jesús a partir de su labor sanadora. La líder de ese grupo era María Magdalena, de quien podemos deducir que era una mujer no casada, inquieta e inconformista con su situación vital, que probablemente le hacía enfermar. Jesús la sanó y la incorporó a su grupo como discípula.

La tradición joánica reserva para María Magdalena el privilegio de la primera aparición del Resucitado, lo que significa, como hemos dicho, el reconocimiento de la comunidad y su identificación con ella en cuanto a la experiencia de la fe, el encuentro con el Resucitado que transforma y envía a anunciar la revelación recibida. Una narración que se incorporó al RP en el segundo estadio de su desarrollo, inmediatamente después de los relatos de la visita a la tumba y su comprobación por parte de los discípulos varones. Se colocó como continuación del relato de la visita a la tumba y antes de la aparición al grupo de discípulos. Este RP es el que recibe como fuente el evangelista.

La narración que estudiamos pertenece al género de apariciones con el que comparte elementos característicos, pero conserva propiedades que la hacen única. Nuestra hipótesis es que pertenece a la tradición de las mujeres, que formaron parte del primer estadio de los grupos joánicos. Al ser una narración encaja en los procesos de memoria colectiva descritos que dieron identidad al grupo y su valor en la transmisión de la fe del grupo fue tan importante que se incorporó al RP y de ahí al primer evangelio.

Estos relatos de aparición no eran de uso misionero, eran de uso comunitario, litúrgico. Nuestro texto, que muestra rastros de oralidad y ritualidad, era celebrado, representado, en los ritos comunitarios en los que se configuró. Mientras permaneció en la comunidad nadie lo puso en duda: ella, María Magdalena, era testigo de la resurrección, había entendido que Jesús Resucitado era el Señor y lo transmitió a sus hermanos que lo celebraban en comunidad como señal identitaria de una nueva interpretación de la promesa mesiánica.

La tumba fue el escenario del kerigma, el lugar donde se comprendió la verdadera naturaleza del Jesús de Nazaret, ahora resucitado. Este kerigma se desarrolló en un contexto de duelo que tuvo como protagonistas a las mujeres, pues el duelo y sus lamentos eran el lugar de la memoria de difuntos que el mundo antiguo establecía liderado por las mujeres de la familia del difunto. Y entre ellas destaca nuestra protagonista porque alrededor de su persona se configuró la tradición de la primera cristofanía que el RP joánico conservó, a diferencia del resto de tradiciones canónicas.

Con la desaparición de la primera generación de testigos los procesos de la memoria colectiva reclamaban ser controlados para garantizar la fidelidad a los orígenes. Fuera ya del judaísmo la comunidad joánica comienza una fase nueva y pone por escrito su tradición. En esta labor de redacción evangélica la tradición apostólica de María Magdalena se incorpora con el RP joánico al que pertenece. Pero la labor de redacción del evangelista alargará los vv. 17 y 18 primeros, lo que influirá definitivamente en la memoria de nuestra protagonista, que pasa de ser anunciadora del kerigma a mensajera de Jesús.

La inclusión de un espacio temporal entre la resurrección y la transmisión del Paráclito a la comunidad reunida también juega en su contra, porque su experiencia ya no es principal sino subsidiaria a la aparición al grupo de discípulos que las traducciones y la Tradición siempre han considerado como exclusivamente masculino.

Este primer evangelio de Juan se desarrollará con motivo de la actividad teológica de la escuela joánica incorporando su conocimiento a modo de discursos sapienciales puestos en boca de Jesús. Así la importancia del relato se desplaza del conocimiento de Jesús a su autorrevelación como Hijo de Dios.

Este desarrollo también afecta a la tradición apostólica de María Magdalena porque va a incluir en su relato la figura del discípulo «amigo» y su competencia de autoridad con Pedro y su tradición. Al incluir esta controversia de autoridad comunitaria en el capítulo 20 junto a la cristofanía a María Magdalena desdibuja aún más el papel ya disminuido de esta, que ya solo queda como vestigio de lo que fue. Proponemos Antioquía de Siria como el lugar que mejor explica las influencias entre Mt y Jn respecto a las incorporaciones de materiales petrinus y recogida de la misma tradición por parte de Jn y Lc.

Los primeros testigos de la tradición apostólica de María Magdalena los encontramos coincidiendo en dar a esta mujer un protagonismo especial sin ningún reparo. El *Evangelio de Pedro*, que la nombra discípula y el *Evangelio de María*, que hace de ella la transmisora de la revelación, pueden ser situados en una época temprana próxima a las últimas redacciones de los evangelios canónicos, ambos nos permiten asomarnos a las comunidades de los orígenes para encontrar en ellas la importancia y el valor que estas comunidades conocían y asumían de María de Magdala.

Y en ambos encontramos los indicios de su minusvaloración posterior. En el caso del EvPe, aunque presenta indicios de conocer la tradición joánica sobre María Magdalena como primera testigo de la resurrección, la lejanía con los orígenes le permite describir a los guardias como los primeros conocedores de la resurrección, a pesar de ello la reconoce y la nombra discípula sin que esto haya supuesto problema alguno para sus comentaristas desde los orígenes.

En el caso de EvMa, la conexión se presenta por el papel que esta mujer desarrolla en el relato, similar al que Jesús desempeña en el texto joánico, lo que nos indica que lo conocía y que asumía la consecuencia fundamental de su privilegio pascual, que ella asumiría el papel del Salvador. No tenemos certezas sobre su procedencia, pero hemos querido colocarlos juntos porque detectamos en ellos coincidencias de contexto que se explican mejor si comparten una zona geográfica. Hemos propuesto Antioquía por la posible conexión de ambos textos con la tradición petrina, en el caso de EvPe está evidentemente vinculada con ella y en el caso de EvMa como respuesta a su pretensión de supremacía frente a la tradición apostólica de María Magdalena.

En el cristianismo de Oriente, próximo en su memoria al EvMa, hemos encontrado la tradición de los discípulos «predilectos» compartida con el Cuarto Evangelio. Tomás, el discípulo que ha entendido, nos ha recordado a María Magdalena en el EvMa y al «discípulo amado» del Cuarto Evangelio. Quizás un modo de memoria de las comunidades del siglo II, cuando ya no quedan testigos oculares de las tradiciones. María Magdalena aparece en el EvT como una de aquellos que hablan con Jesús, que le preguntan. Ella forma parte de esos discípulos que entendieron y que tienen el privilegio de la interlocución directa con el Resucitado.

Pero también encontramos conflicto con Pedro, como en el EvMa, y también aquí Jesús es el valedor de su presencia: ella está porque Jesús la ha hecho digna, en este caso le hará varón. De nuevo un caso de ambigüedad, por un lado no hay problema en contar con ella para preguntar a Jesús (dicho 22) pero, por otro lado, su presencia causa problemas, el contexto social impide que la comunidad viva su presencia sin cuestionamiento.

Vinculados al cristianismo tomasino hay dos textos que nos han servido de testigos: la *Sabiduría de Jesucristo* y los *Diálogos del Salvador*. En el primero encontramos conexiones con Mt y Jn, como las hay en la tradición apostólica de María Magdalena (Jn, 20,1-18 y Mt 28,1-9), un diálogo con el Resucitado como el del Cuarto Evangelio y de nuevo la distancia con el grupo de Pedro al que María Magdalena no pertenece. En el segundo, un diálogo con el Resucitado que es llamado Señor como en el diálogo joánico con la Magdalena: ella es la que ha comprendido y a la que hay que escuchar. El DiaSal ha resultado ser un testigo interesante pues, por usar la figura de María Magdalena para su estructura literaria, ella marca las diferentes partes del relato y ella destaca entre todos los personajes.

Y de nuevo, la dificultad con lo femenino marca su presencia, una dificultad que podemos entender en el contexto encratita del relato y el contexto social en lo relativo a la sexualidad que marca la memoria de esta comunidad.

Por último, Asia Menor como espacio geográfico, social y teológico en el que la memoria de María Magdalena queda situada en la forma en que hoy la conservamos en el texto canónico. Allí el Cuarto Evangelio alcanza su último estadio de desarrollo y, con él, la memoria de su comunidad que, sufriendo una

crisis de autoridad, opta por afianzar una clave de interpretación para su memoria de Jesús. Con estas coordenadas, el discípulo amigo incorporado al capítulo 20 en controversia con Pedro, termina de desdibujar la figura de María Magdalena como enviada a los hermanos por el Resucitado.

El contexto social nos lo aporta la figura de Celso, que pone su interés en desacreditar la fe en la resurrección, localizando su punto débil en que este testimonio procede de una mujer, María Magdalena. La *Epistula apostolorum* se nos muestra como el primer testimonio de la confusión entre los personajes femeninos: María Magdalena es confundida en una de sus versiones con María la hermana de Lázaro. Su testimonio nos habla de lejanía de la tradición primera y la pérdida de importancia del testimonio de esta mujer.

El *Diatessaron* de Taciano nos presenta la importancia del Cuarto Evangelio por su interés en armonizarlo con los sinópticos y por usarlo como eje vertebrador de su obra. Esta obra de Taciano será la antesala a la incorporación del Cuarto Evangelio en el canon de la mano de Ireneo de Lión, que todavía recuerda que el anuncio de la resurrección procede de María Magdalena y en su labor de lucha contra las herejías usa su testimonio para hablar de la resurrección.

Este estudio ha posibilitado conocer el proceso de memoria de las comunidades joánicas acerca de la tradición apostólica de María Magdalena. Con ello hemos comprendido el texto canónico en toda su profundidad, en un estudio diacrónico de las diferentes etapas, buscando en los contextos la explicación a los saltos o cambios que se producían. También ha posibilitado comprender las influencias de otras tradiciones o la influencia de la tradición joánica en aquellas, en un estudio sincrónico de las tradiciones de los orígenes en lo que tenía que ver con la tradición de las mujeres y su presencia en la elaboración narrativa del kerigma.

Hacer uso de las herramientas procedentes de las ciencias sociales como la memoria o la ritualidad en el origen de las tradiciones básicas de los textos de los orígenes ha permitido entender el modo en que la tradición de María Magdalena fue evolucionando en respuesta al contexto dentro de un proceso de memoria propio de cada comunidad.

La aproximación geográfica de los textos nos ha proporcionado explicación a influencias y paralelismos teniendo siempre delante la categoría hermenéutica de la memoria en todo su desarrollo: la memoria colectiva, cultural y comunicativa. El dibujo del mapa que se ha ido perfilando permite una mejor comprensión de las influencias entre comunidades y de la influencia del contexto social, político y religioso que marca la memoria de cada comunidad y la memoria de la Gran Iglesia en general.

Poner en diálogo textos canónicos y apócrifos ha permitido ampliar la panorámica de los orígenes y entenderlos en respuesta a las situaciones concretas tanto geográficas como sociales o teológicas y dibujar una amplia panorámica de la memoria de los orígenes en lo relativo al testimonio de María Magdalena como primera testigo de la resurrección.

Han quedado cosas por abordar como profundizar en las influencias entre los textos canónicos, la influencia entre Mateo-Juan y la influencia Lucas-Juan. Ha faltado poder profundizar en los procesos de elaboración de Mateo y Lucas para situar más concretamente su relación con la tradición joánica de María Magdalena que hemos podido vislumbrar; profundizar en los procesos de redacción de los demás textos que quizás nos habría permitido afinar más la influencia de los contextos en el desarrollo de esta tradición; y avanzar en el desarrollo de la tradición más allá del primer tercio del siglo III d.C. Vemos posible desarrollar futuras investigaciones en cualquiera de estas líneas, incluso las que nos proponíamos con nuestro proyecto de investigación original: analizar el desarrollo de esta tradición en la Gran Iglesia en siglos posteriores.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes primarias

ALAND, KURT, *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments I*. Berlin: De Gruyter, 1963.

_____. «Neue neutestamentliche Papyri». *NTS* 3 (1956-57) 261-286.

_____. «Neue neutestamentliche Papyri». *NTS* 9 (1962-63) 303-316.

_____. «Neue neutestamentliche Papyri». *NTS* 10 (1963-64) 62-79.

_____. «Neue neutestamentliche Papyri». *NTS* 11 (1964-1965) 1-21.

_____. «Neue neutestamentliche Papyri». *NTS* 12 (1965-66) 193-210.

_____. «Neue neutestamentliche Papyri». *NTS* 20 (1973-74) 357-381.

- ALAND, KURT - ALAND, BARBARA. *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. Grand Rapids²: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1989. Traducción del alemán, 1981.
- ARCE, AGUSTÍN (ed.) *Itinerario de la Virgen Egeria (381-384)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.
- BICK, JOSEF. «Wiener Palimpseste, I. Teil: Cod. Palat. Vindobonensis 16, olim Bobbiensis». *SWAW* 159 (1908), 90-99.
- BREMMER, JAN N. (ed.). *The Apocryphal Acts of Thomas*. Leuven: Peeters, 2001.
- CLEMENTE DE ROMA. *Carta primera a los Corintios*, en *Padres apostólicos y Apologistas griegos (s. II)*, ed. por D. RUIZ BUENO, 175-213. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- «DIDACHÉ» O «DOCTRINA DE LOS DOCE APÓSTOLES». En *Padres apostólicos y Apologistas griegos (s. II)*, ed. por D. RUIZ BUENO, 29-81. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- EDO, PABLO M. *El Evangelio de Pedro. Edición bilingüe y comentario*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- EMMEL, STEPHEN (ed.). *Nag Hammadi Codex III, 5: The Dialogue of the Savior*. Leiden: Brill, 1984.
- ÉPHREM DE NISIBE, *Commetarie de l'Évangile concordant ou Diatessaron*. Introduction, traduction et notes par L. LELOIR. París: Éditions du Cerf, 1976. SC 121.
- EUSEBIO DE CESAREA. *Historia Eclesiástica*. Texto, versión española, introducción y notas por A. VELASCO-DELGADO. Madrid: BAC, 2001².
- EVANGELIO DE FELIPE. En *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe*, ed. por A. SANTOS OTERO, 706-747. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

- EVANGELIO DE MARÍA MAGDALENA [Fragm. P. Ryl. III 463]. En *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe*, ed. por A. SANTOS OTERO, 96s. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- EVANGELIO DE PEDRO [fragm. de Akhmîm]. En *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe*, ed. por A. SANTOS OTERO, 374-387. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- EVANGELIO DE TOMÁS. En *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe*, ed. por A. SANTOS OTERO, 678-705. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- FLAVIO JOSEFO. *Guerra de los judíos*. Libros IV-VII. Madrid: Gredos, 1997.
- HERMAS. «El Pastor». En *Padres apostólicos y Apologistas griegos (s. II)*, ed. por D. RUIZ BUENO, 737-836. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- HICKS, ROBERT DREW (trad.). *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, vols. I y II. Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- HIPPOLYTUS, *Refutatio omnium haeresium*, ed. por M. MARCOVICH. Berlin / New York: Walter De Gruyter, 1986.
- HOFFMANN, R. JOSEPH (trad.). *Celsus. On the True Doctrine. A Discourse Against the Christians*. Oxford / New York: Oxford University Press, 1987.
- JAMES, MONTAGUE R. *The Apocryphal New Testament Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypsis with other Narratives and Fragments*. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- JUSTINO MÁRTIR. «Apología I». En *Padres apostólicos y Apologistas griegos (s. II)*, ed. por D. RUIZ BUENO, 1019-1073. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- _____. «Apología II». En *Padres apostólicos y Apologistas griegos (s. II)*, ed. por D. RUIZ BUENO, 1073-1087. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

- _____. «Diálogo con Trifón». En *Padres apostólicos y Apologistas griegos (s. II)*, ed. por D. RUIZ BUENO, 1107-1259. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- KING, KAREN L. *The Gospel of Mary of Magdala. Jesus and the First Woman Apostle*. Santa Rosa: Polebridge Press, 2003.
- KUNTZMANN, RAYMOND - DUBOIS, JEAN-DANIEL. *Nag Hammadi. Evangelio según Tomás. Textos gnósticos de los orígenes del cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 1988. Documentos en torno a la Biblia nº 16.
- LAYTON, BENTLEY. *Nag Hammadi Codex II,2-7, vol. I. Gospel According to Thomas, Gospel According to Philip, Hypostasis of the Archons, and Indexes*. Leiden: Brill, 1989.
- LELOUP, JEAN-YVES. *El Evangelio de María. Myriam de Magdala*. Barcelona: Herder, 1999. Original francés de 1997.
- MARCOVICH, MIROSLAV (ed.). HIPPOLYTUS, *Refutatio omnium haeresium*. Berlin / New York: Walter De Gruyter, 1986.
- MEYER, MARVIN (ed.). *The Nag Hammadi Scriptures. The revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts*. New York: HarperOne, 2007.
- OLDFATHER, CHARLES HENRY (trad.). *Diodorus of Sicily. Library of History*, vol. II. Cambridge: Harvard University Press, 1935.
- ORÍGENES. *Contra Celso*. Introducción, versión y notas por DANIEL RUIZ BUENO. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- PAPÍAS. «Fragmentos de Papías». En *Padres apostólicos y Apologistas griegos (s. II)*, ed. por D. RUIZ BUENO, 675-683. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- PARROTT, DOUGLAS M. (ed.). *Nag Hammadi Codices III, 3-4 and V, 1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhyncus Papyrus 1081. Eugnotos and The Sophia of Jesus Christ*. Leiden: Brill, 1991.
- PASQUIER, ANNE. *L'Évangélie Selon Marie*. Quebec: Presses l'Université Laval, 2007.

PSEUDO-PHILON. *Les Antiquités bibliques, tome I. Introduction et texte critiques, traduction.* D. J. HARRINGTON (ed.) – J. CAZEAUX (trad.) – C. PERROT - P-M. BOGAERT. Paris: Éditions du Cerf, 1976. SC 229.

ROBERTS, COLIN HENDERSON. «The Gospel of Mary». En *Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library, Vol. III*, ed. por C. H. ROBERTS, 18-23. Manchester: University Press, 1938.

TARDIEU, MICHEL. *Écrits Gnostiques. Codex de Berlin*. Paris: Éditions du Cerf, 1984.

VAGANAY, LÉON. *L'Évangile de Pierre*. Paris: Librairie Lecoffre /J. Gabalda et Fils, 1930².

2. Fuentes secundarias

AGUIRRE MONASTERIO, RAFAEL. *Evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles*, Estela: Verbo Divino, 1992.

_____. *La fuerza de la semilla. Jesús y los orígenes cristianos en contexto*. Estella: Verbo Divino, 2021.

_____. *Las iglesias que nos dejaron los apóstoles*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 1998³.

_____. *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*. Estella: Verbo Divino, 2015.

_____. «La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios». En *Así empezó el cristianismo*, ed. por R. AGUIRRE, 195 - 251. Estella: Verbo Divino, 2010.

ALDAVE MEDRANO, ESTELA. *Muerte, duelo y nueva vida en el cuarto evangelio. Estudio exegético de Jn 11,1-12,11 a la luz de las prácticas rituales de la antigüedad*. Estela: Verbo Divino, 2018.

ALEXANDER, LOVEDAY. «The Gospel according to Celsus. Celsus' Representation of Chhristianity». En *Celsus in his World. Philosophy, Polemic and Religion in the Second Century*, ed. por J. C. PAGET y S. GATHERCOLE, 254-296. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

- ALSUP, JOHN E. *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1975.
- ANDERSON, PAUL N. «Jesus in Johannine Perspective: Inviting a Fourth Quest for Jesus». *Conspectus* 2 / 1 (2021) 7-41.
- ARENS, EDUARDO. *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan. Aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento*. Córdoba: El Almendro, 1995.
- ASSMANN, JAN. «Collective Memory and Cultural Identity». *NGC* 65 (1995), 125-133.
- _____. *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- _____. *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires: Lilmod, Libros de la Araucaria, 2008. Original alemán, 2000.
- ATWOOD, RICHARD. *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early tradition*. New York: Peter Lang AG, 1993.
- AUNE, DAVID E. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Michigan: Grand Rapids, 1983.
- BACON, BENJAMIN W. «The Elder John, Papias, Iraenaues, Eusebius and the Syriac Translator». *JBL* 27 (1908), 1-23.
- BAILEY, KENNETH E., «Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptics Gospels». *AJT* 5 (1991), 34-54.
- BARNES, TIMOTHY D. *Early Christian Hagiography and Roman History*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- BARNHART, BRUNO. *The Good Wine: Reading John from the Center*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1993.
- BAUER, WALTER. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tubigen: Mohr, 1964.
- BAUCKHAM, RICHARD. *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

_____. «The Eyewitnesses and the Gospel Traditions», *JSHJ* 1 / 1 (2003), 28-60.

BERNABÉ UBIETA, CARMEN. «Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba». En *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre orígenes del cristianismo*», ed. por C. BERNABÉ y C. GIL, 307-352. Estella: Verbo Divino, 2008.

_____. «Espacio, género y comunidad». En *Tra pratiche e credenze. Traiettorie antropologiche e storiche*, ed. por C. GIANOTTO – F. SBARDELLA, 217-237. Brescia: Morcelliana, 2017.

_____. «El reino de Dios y su propuesta desde la marginalidad creativa». En *De Jerusalén a Roma. La marginalidad del cristianismo de los orígenes*, ed. por R. AGUIRRE, 19-45. Estella: Verbo Divino, 2021.

_____. «Las comunidades joánicas: un largo recorrido de dos generaciones». En *Así empezó el cristianismo*, ed. por R. AGUIRRE, 293-340. Estella: Verbo Divino, 2010.

_____. «María Magdalena: una memoria peligrosa», en *Mujeres peligrosas. Anejos de la Revista de Historiografía nº 9*, ed. por M. J. FUENTE PÉREZ y R. RUIZ FRANCO, 27-54. Madrid: Universidad Carlos III, 2019.

_____. «María Magdalena: La autoridad de la testigo enviada». En *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, ed. por C. BERNABÉ, 19-48. Estella: Verbo Divino, 2007.

_____. *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*. Estella: Verbo Divino, 1994.

_____. «María Magdalena y los siete demonios». En *María Magdalena, De apóstol a prostituta y amante*, ed. por I. GÓMEZ- ACEBO, 19-60. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.

_____. «¿Mujeres teólogas en la comunidad joánica?». *Reseña bíblica* 24 (1999), 43-52.

_____. «Palabra de mujeres en el inicio del kerigma». *La Ciencia tomista* 136/3 (2009), 509 – 533.

_____. *Qué se sabe de... María Magdalena*. Estella: Verbo Divino, 2020.

_____. «Trasfondo derásico de Jn 20», *EB* 49/2 (1991), 209-228.

- BERNARD, JOHN HENRY. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John. International Critical Commentary*. New York: T&T Clark, 1929.
- BLENKINSOPP, JOSEPH. *El Pentateuco. Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*. Estella: Verbo Divino, 1999.
- BOCK, DARRELL L. - WEBB, ROBERT L. (eds.). *Key Events in the Life of the Historical Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- BOER, ESTHER DE. *Mary Magdalene. Beyond the Myth*. London: SCM Press, 1997. Original holandés, 1996.
- _____. *The Gospel of Mary. Listening to the Beloved Disciple*. London/ New York: T&T Clark, 2005².
- BOISMARD, MARIE-ÉMILE. *Un Évangile pré-johannique. Tome I-II*. Paris: Librairie Lecoffre, 1993.
- _____. «Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile», *RB* 69 (1962), 185-211.
- BOVON, FRANÇOIS. *New Testament Traditions and Apocryphal Narratives*. Eugene: Pickwick, 1995. Original francés, 1995.
- BROCK, ANN GRAHAM. *Mary Magdalene, the First Apostle. The Struggle for Authority*. Cambridge: Harvard University Press, 2003³.
- BROWN, RAYMOND E. *El Evangelio según Juan. I-XII y XII-XXI*. Madrid: Cristiandad, 1979. Original inglés, 1966.
- _____. *La comunidad del discípulo amado*. Salamanca: Sígueme, 2016². Original inglés 1979.
- _____. *La muerte del Mesías: desde Getsemaní hasta el sepulcro. Comentario a los relatos de la pasión de los cuatro evangelios*. Vols. I y II. Estella: Verbo Divino, 2005. Original inglés, 1994.
- _____. *Retreat with John the Evangelist: That You May Have Life*. Cincinnati: St Anthony Messenger Press, 1998.

- _____. *The Death of the Messiah: from Gethsemane to the grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. New York: Yale University Press, 1994.
- _____. «The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority». *NTS* 33 (1987), 321-343.
- _____. «The Gospel of Thomas and St John's Gospel». *NTS* 9 (1963), 155-177.
- BULTMANN, RUDOLF K. «Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Johannes-Evangelium». *ZNW* 24 (1925), 100-146.
- _____. *The Gospel of John*. Oxford: Basil Blackwell, 1971. Original alemán, 1964.
- _____. *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Sígueme, 2000. Original alemán, 1921.
- BUTTICAZ, SIMON and NORELLI, ENRICO. *Memory and Memories in Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
- BYRSKOG, SAMUEL. *Story as History – History as Story*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- CASSIA, MARGHERITA. «Between Paganism and Judaism: Early Christianity in Cappadocia». En *Early Christianity in Asia Minor and Cyprus*, ed. por S. MITCHELL y P. PILHOFER, 13-48. Leiden-Boston: Brill, 2019.
- CORLEY, KATHLEEN E. *Ritos funerarios de las mujeres y los orígenes del cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- _____. «Women and the Crucifixion and Burial of Jesus: He Was Buried: On the Third Day He Was Raised». *Forum* 1 / 1 (1998), 181-225.
- CROSSAN, JOHN DOMINIC. *El nacimiento del cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2002. Original inglés, 1999.
- _____. *Four Other Gospels: Shadows on the Countour of Canon*. Eugene: Wipf and Stock, 2008.

- _____. *The Cross that Spoke. The Origins of the Passion Narrative*. Eugene: Harper & Row, 1988.
- D'ANGELO, MARY ROSE. «Women in Luke-Acts: A Redactional View». *JBL* 109/3 (1990), 441-461.
- DESTRO, ADRIANA - PESCE, MAURO. *Cómo nació el cristianismo joánico. Antropología y exégesis del Evangelio de Juan*. Santander: Sal Terrae, 2002. Original italiano, 2000.
- DIBELIUS, MARTIN. *From Tradition to Gospel*. Cambridge: James Clarke & Co Ltd, 1987. Original alemán, 1919.
- DODD, CHARLES HAROLD. *Interpretación del cuarto evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1978. Original inglés, 1968.
- _____. *La tradición histórica en el cuarto evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1978. Original inglés, 1963.
- _____. *The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels*. Cambridge: University Press, 1968.
- DUNDERBERG, ISMO. «Johannine Traditions and Apocryphal Gospels». En *The Apocryphal Gospel within the Context of Early Christian Theology*, ed. por J. SCHRÖTER, 76-82. Lueven: Peeters Publishers, 2013).
- _____. *The Beloved Disciple in Conflict? Revisiting the Gospels of John and Thomas*. United Kingdom: Oxford University Press, 2006.
- DUNN, JAMES D. G. *El cristianismo en sus comienzos. Vol. I: El Jesús recordado*. Estela: Verbo Divino, 2009. Original inglés, 2003.
- _____. *El cristianismo en sus comienzos, Vol. III: Ni judío ni griego. Una identidad cuestionada*. Estela: Verbo Divino, 2018. Original inglés, 2015.
- _____. «On History, Memory and Eyewitnesses: In Response to Bengt Holmberg and Samuel Byrskog». *JSNT* 26/4 (2004), 473-487.
- EHRMAN, BART. *Jesus. Apocalyptic Prophet of the New Millennium*. New York: Oxford University Press, 1999.
- ESTÉVEZ LÓPEZ, ELISA. «Casa, curación y discipulado en Marcos». En *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de*

los estudios sobre los Orígenes del cristianismo, ed. por C. BERNABÉ y C. GIL, 219-248. Estella: Verbo Divino, 2008.

_____. *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: Una nueva mirada*. Madrid: San Pablo, 2008.

_____. *Qué se sabe de... Las mujeres en los orígenes cristianos*. Estella: Verbo Divino, 2012.

EVANS, CRAIG A. «Jewish Burial Traditions and the Resurrection of Jesus». *JSHJ* 3 / 2 (2005), 233-248.

FITZMAYER, JOSEPH A. *El evangelio según Lucas. Traducción y comentario. Vols. I-IV*. Madrid: Cristiandad, 1987. Original inglés, 1981.

FORTNA, ROBERT T. «Wilhelm Wilkens's Further Contribution to Johannine Studies: A Review Article». *JBL* 89 / 4 (1970), 457-462.

FOSTER, PAUL. «Polymorphic Christology its Origins and Development in Early Christianity». *JTS* 58 (2007), 66-99.

_____. *The Gospel of Peter. Introduction, Critical Edition and Commentary*. Boston: Brill, 2010.

GARCÍA HUIDOBRO, TOMÁS. *Experiencias religiosas y conflictos en el cuarto evangelio. La escenificación litúrgica del evangelio frente a los viajes celestiales*. Estella: Verbo Divino, 2012.

GARDNER, JANE F. *Women in Roman Law & Society*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

GARDNER-SMITH, PERCIVAL. «The Date of the Gospel of Peter». *JTS* 27 (1926), 255-271 y 401-407.

GATHERCOLE, SIMON. *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*. Lieden / Boston: Brill, 2014.

GERHARDSSON, BIRGER. *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1961.

_____. *Prehistoria de los evangelios. Los orígenes de las tradiciones evangélicas*. Santander: Sal Terrae, 1980. Original alemán, 1977.

- GIANOTTO, CLAUDIO – SBARDELLA, FRANCESCA. *Tra pratiche e credenze. Traiettorie antropologiche e storiche*. Brescia: Morcelliana, 2017.
- GÓMEZ- ACEBO, ISABEL (ed.). *María Magdalena. De apóstol a prostituta y amante*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 2007.
- GNILKA, JOACHIM. *Evangelio según san Marcos*. Vol. II. Salamanca: Sígueme, 1986.
- GREGORY, ANDREW - TUCKETT, CHRISTOPHER. *The Reception of the New Testament in Apostolic Fathers*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- GUERRIER, LOUIS. «Un “Testamente de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ” en Galilée». *ROC* 12 (1907), 1-8.
- GUERRIER, LOUIS - GRÉBAUT, SYLVIAN. «Le Testament en Galilée de Notre-Signeur Jésus-Christ». *PO* 9 (1913), 141-236.
- GUIJARRO OPORTO, SANTIAGO. *Los cuatro evangelios*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- _____. «La primera generación. Judea y Galilea». En *Así empezó el cristianismo*, ed. por R. AGUIRRE, 101–193. Estella: Verbo Divino, 2010.
- HALBWACHS, MAURICE. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza, 2004. Original francés, 1950.
- _____. *Los marcos sociales de la memoria*. México: Anthropos, 2004. Original francés, 1925.
- HANNAH, DARRELL D. «The Four-Gospel ‘Canon’ in the Epistula Apostolorum». *JTS* 59 (2008), 598-633.
- HARNACK, ADOLPH. «Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus». *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Berlin: Jahrgang, 1892, 895-904.
- HARVEY, SUSAN ASHBROOK. «Syria and Mesopotamia». Rn *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, ed. por MARGARET M. MITCHELL y FRANCES M. YOUNG, 356-357. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- HASKINS, SUSAN. *Mary Magdalen: Myth and Metaphor*. New York: Riverhead Trade, 1995.
- HARTENSTEIN, JUDITH. *Die zwite Lehre: Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialogue*. Berlin: DeGruyter, 2000.
- HEAD, PETER M. «On the Christology of the Gospel of Peter». *VC* 46 / 3 (1992), 209-224.
- HEARON, HOLLY E. «The Construction of Social Memory in Biblical Interpretation». *Encounter* 67 (2006), 343-359.
- _____. *The Mary Magdalene Tradition. Witness and Counter-Witness in Early Christian Communities*. Collegeville: Liturgical Press, 2004.
- HEDRICK, CHARLES W. AND HODGSON, ROBERT, JR (eds.). *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1986.
- HENDERSON, TIMOTHY P. *The Gospel of Peter and Early Christian Apologetics. Rewriting the Story of Jesus' Death, Burial and Resurrection*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- HILL, CHARLES E. *Johannine Corpus in the Early Church*. Oxford: OUP Oxford, 2006.
- _____. «'The Orthodox Gospel': Reception in the Great Church». En *The Legacy of John. Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, ed. por T. RASIMUS, 233-235. Lieden-Boston: Brill, 2010.
- HILLS, JULIAN V. *Tradition and Composition in the Epistula Apostolorum*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- HOLST-WARHAFT, GAIL. *Dangerous Voices: Women's Laments in Greek Literature*. London: Routledge, 1995.
- HORNSCHUH, MANFRED. *Studien zur Epistula Apostolorum*. Berlin / New York: De Gruyter, 2011. Original de 1965.
- HUEBENTHAL, SANDRA. «'Frozen Moments'- Early Christianity through the Lens of Social Memory Theory». En *Memory and Memories en Early Christianity*, ed. por S. BUTTICAZ – E. NORELLI, 17-43. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018).

- HULSTER, IZAAK J. DE. «The Two Angels in John 20.12: An Egyptian Icon of Resurrection». *NTS* 59 (2013), 20-49.
- JOHNSON, ELISABETH A. *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación feminista de la comunión de los santos*. Barcelona: Herder, 2004. Original inglés, 1998.
- KEITH, CHRIS. «Social Memory Theory and Gospels Research: The first Decades». *EC* 6 (2015), 354-376.
- KIRK, ALAN. «The Memory – Tradition Nexus in the Synoptics Tradition: Memory, Media, and Symbolic Representation». En *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. por T. THATCHER, 131-160. Atlanta: SBL Press, 2014.
- KIRK, ALAN - THATCHER, TOM (eds.). *Memory, Tradition, and Text: Use of the Past in Early Christianity*. Leiden: Brill, 2005.
- KLAUCK, HANS-JOSEF. «Die Dreifache Maria. Zur Rezeption von John 19,25 in EvPhil 32». En *The Four Gospels*, ed. por F. VAN SEGBROECK – C. M. TUCKETT – G. VAN BELLE – J. VERHEYDEN. Leuven: University Press/ Peeters, 1992.
- KLEBER, WERNER K. *La tradition orale et écriture*. Paris: Éditions du cerf, 1991.
- KOESTER, KELMUT. *Ancient Christian Gospels their History and Development*. Cambridge: Trinity Press Internacional & SCM Press, 1990.
- _____. «Apocryphal and Canonical Gospels». *HTR* 73 (1980), 105-130.
- LAGUNA, JOSÉ. «Para qué sirve llorar». *Cristianisme i Justícia* 230 (2022).
- MACDONALD, MARGARET Y. *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histérica*. Estella: Verbo Divino, 2004. Original inglés, 1996.
- MACCINI, ROBERT GORDON. *Her Testimony Is True: Women as Witnesses According to John*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- MARGUERAT, DANIEL - BOURQUIN, YVAN. *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Santander: Sal Terrae, 2000.

- MARJANEN, ANTTI. *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related documents*. Leiden / New York / Köln: Brill, 1996. Nag Hammadi and Manichaean Studies XL.
- MCKECHNIE, PAUL. *Christianizing Asia Minor. Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- MEIER, JOHN P. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo II. Compañeros y competidores*. Estella: Verbo Divino, 2003.
- MILLER, SUSAN. «They Said Nothing to Anyone: The Fear and Silence of the Women at the Empty Tomb (Mk 16.1-8)». *FT* 13/1 (2004), 77-90.
- MIQUEL PERICÁS, ESTHER. *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- MITCHELL, MARGARET M. «Gentile Christianity». En *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, ed. por M. M. MITCHELL y F. M. YOUNG, 103-124. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MITCHELL, STEPHEN - PILHOFER, PHILIPP (eds.), *Early Christianity in Asia Minor and Cyprus. From the Margins to the Mainstream*. Lieden-Boston: Brill, 2019.
- MOHRI, ERIKA. *Maria Magdalena: Frauenbilder in Evnegelientexten*. Marburgo: Elwert, 2000.
- MUTSCHLER, BERNHARD. «John and his Gospel in the Mirror of Irenaeus of Lyons». En *The Legacy of John. Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, ed. por T. RASIMUS, 319-341. Lieden / Boston: Brill, 2010.
- NEILL, STEPHEN. *La interpretación del Nuevo Testamento*. Barcelona: Ediciones 62, 1967. Original inglés, 1964.
- ONG, WALTER J. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. Original inglés, 1982.
- OSBORNE, GRANT R. *Jesus' Empty Tomb and His Appearance in Jerusalem. Key Events in the Life of the Historical Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

- OSEIK, CAROLYN. «The Women at the Tomb: What are they doing there?». *HTS* 53 / 1 y 2 (1997), 103-118.
- PAGET, JAMES CARLETON - GATHERCOLE, SIMON (eds.). *Celsus in his World. Philosophy, Polemic and Religion in the Second Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- PARKER, PIERSON. «Two Editions of John», *JBL* 75/4 (1956), 303-314.
- PARROTT, DOUGLAS M. «Gnostic and Orthodox Disciples in the Second and Third Centuries». *JEH* 32 / 3 (1981), 337-342.
- PERKINS, PHEME. «"I Have Seen the Lord..." (John 20:18). Women Witnesses to the Resurrection». *Interpretation* 46 (1992), 31-41.
- _____. *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism*. New York: Paulist Press, 1980.
- PETERSON, WILLIAM L. «Tatian's Diatessaron». En *Ancient Christian Gospels*, K. KOESTER, 403-430. Cambridge: Trinity Press Internacional & SCM Press, 1990.
- _____. *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance & History*. Lieden-New York-Köln: Brill, 1994.
- PERRIN, NICHOLAS. «The Diatessaron and the 2nd C. Reception of John», en *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, ed. por T. Rasimus, 301-318. Leiden and Boston: Brill, 2010.
- PERRONI, MARINELLA –SIMONELLI, CRISTINA. *María de Magdala. Una genealogía apostólica*. Madrid: San Pablo, 2017. Original italiano, 2016.
- PICÓ GUZMÁN, CARMEN. «'He visto al Señor' (Jn 20,18a). La palabra autorizada de María Magdalena». *EE* 90/352 (2015), 41-73.
- _____. «Mujeres en la memoria colectiva del cuarto evangelio». *Reseña Bíblica* 95/3 (2017) 41-49.
- PUSKAS, CHARLES B. - ROBBINS, C. MICHAEL. *The Conceptual Worlds of the Fourth Gospel. Intertextuality and Early Reception*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2021.

- RASIMUS, TUOMAS (ed.). *The Legacy of John. Second-Century Reception of the Fourth Gospel*. Leiden and Boston: Brill, 2010.
- RHODES, JAMES MONTAGUE. *The Apocryphal New Testament Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypsis with other Narratives and Fragments*. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- _____. «The “Epistula Apostolorum” in a New Text». *JTS* 12 (1910), 55-56.
- RICCI, CARLA. *Maria di Magdala e le molte altre: donne sul camino di Gesù*. Nápoles: M. D’Auria, 1991.
- RIESENFELD, HAROLD. *Gospel Tradition and Its Beginnings*. Philadelphia: Fortress Press, 1970.
- RIVAS REBAQUE, FERNANDO. *La experiencia espiritual de Jesús. Materiales para reflexionar personalmente y en grupo*. Madrid: San Pablo, 2005.
- _____. *Qué se sabe de... La vida cotidiana de los primeros cristianos*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- _____. «Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo: Asia Menor (siglos I-II)». *MC* 59 (2001), 709-737.
- ROBINSON, JAMES M. «LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q». En *Trajectories through Early Christianity*, ed. por JAMES M. ROBINSON - HELMUT KOESTER, 71-113. Philadelphia: Fortress, 1971.
- RUSCHMANN, SUSANNE. *Maria Von Magdala Im Johannesevangelium: Jüngerin-Zeugin – Lebensbotin*. Münster: Aschendorff, 2002.
- SANDERS, JOSEPH N. *The Fourth Gospel in the Early Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1943.
- SCHABERG, JANE. *La resurrección de María Magdalena. Leyendas, apócrifos y Testamento cristiano*. Estella: Verbo Divino, 2008. Original inglés, 2008.
- SCHMIDT, CARL. «Eine bisher unbekannte altchrisliche Schrift in koptischer Sprache». *SWAW* (1985), 705-711.
- SCHMIDT, KARL LUDWIG. *Der Rahmen der Geschichte Jesus: Literarkritische Untersuchungen zur Jesusüberlieferung*. Princeton (New Jersey): Princeton University, 1919.

- SCHNACKENBURG, RUDOLF. *El evangelio según San Juan. Versión y comentario*. Barcelona: Herder, 1980. Original alemán, 1967.
- SCHNEIDERS, SANDRA M. «John 20: 11-18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene – A Transformative Feminist Reading». En *What is John? Readers and Readings of the Fourth Gospel*, ed. por F. F. SEGOVIA, 155-169. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1996.
- _____. *Written that You May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*. New York: Crossroad Publishing, 2003².
- SCHRÖTER, JENS (ed.). *The Apocryphal Gospel within the Context of Early Christian Theology*. Lueven: Peeters Publishers, 2013.
- SCHÜSSLER FIORENZA, ELISABETH. *En memoria de ella*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989. Original inglés, 1983.
- _____. *Pero ella dijo. Prácticas feministas de la interpretación bíblica*. Madrid: Trotta, 1996. Original inglés, 1992.
- SCHWARTZ, BARRY. «Where There's Smoke, There's Fire: Memory and History». En *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. por T. THATCHER, 7-38. Leiden: Brill, 2005.
- SEIM, TURID KARLSEN. «Johannine Echoes in Early Montanism». En *The Legacy of John. Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, ed. por T. RASIMUS, 345-364. Lieden-Boston: Brill, 2010.
- SOARDS, MARION L. «Oral Tradition Before, In, and Outside the Canonical Passion Narratives». En *Jesus and The Oral Gospel Tradition*, ed. por H. WANSBROUGH, 334-350. United Kingdom: Sheffield Academy Press, 1991.
- SMITH, DWIGHT MOODY SMITH & CULPEPPER, R. ALAN. *The Composition and Order of the Fourth Gospel. Bultmann's Literary Theory*. Eugene: Wipf and Stock Publisher, 1965.
- STANTON, VICENT HENRY. «The Gospel of Peter. Its Early History and Character Considered in Relation to the History of the Recognition in the Church of the Canonical Gospel». *JTS* 2 (1900), 1-25.

- STARK, RODNEY. *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- STEGEMANN, EKKEGARD. W. - STEGEMANN, WOLFGANG. *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*. Estella: Verbo Divino, 2001. Original alemán, 1995.
- STILLMAN, MARTHA K. «The Gospel of Peter. A Case for Oral-Only Dependency?». *ETL* 73 (1997), 114-120.
- SUTER, DAVID W. *Tradition and Composition in the Parables of Enoch*. Missoula, Montana: Scholar Press, 1979.
- SWETE, HENRY BARCLAY. *The Akhmîm Fragment of the Apocryphal Gospel of St. Peter*. Oregon: Wipf and Stock, 2021. Original, 1892.
- TABBERNEE, WILLIAM (ed.). *Early Christianity in Contexts. An Exploration across Cultures and Continents*. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.
- TASCHL-ERBER, ANDREA. «María de Magdala, ¿primera apóstol?». En *Los Evangelios. Narraciones e historia. La Biblia y las mujeres, vol. 4*, ed. por M. NAVARRO - M. PERRONI, 433-455. Estella: Verbo Divino, 2011.
- _____. *Maria von Magdala – Erste Apostolin? Joh 20,1-18: Tradition und Relekture*. Friburgo / Stuttgart: Herder, 2007.
- THATCHER, TOM. «John's Memory Theatre: A Study of Composition in Tradition». En *The Fourth Gospel in First Century Media Culture*, ed. por A. LE DONNE - T. THATCHER, 73-91. Edinburgh: T&T Clark, 2013³.
- _____. «Why John Wrote a Gospel: Memory and History in an early Christian Community». En *Memory, Tradition, and Text*, ed. por A. KIRK - T. THATCHER. Leiden: Brill, 2005.
- THEISSEN, GERD - MERZ, ANNETTE. *El Jesús histórico*. Salamanca: Sígueme, 2004. Original alemán, 1999.
- _____. *El Nuevo Testamento. Historia, literatura y religión*. Santander: Sal Terrae, 2003. Original alemán, 2002.

- _____. «Exégesis socio-histórica desde los comienzos de la investigación histórico-crítica hasta la antropología cultural». En *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, ed. por C. BERNABÉ y C. GIL, 53-80. Estella: Verbo Divino, 2008.
- _____. *La religión de los primeros cristianos*. Salamanca: Sígueme, 2002. Original alemán, 2000.
- _____. *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*. Estella: Verbo Divino, 2002. Original alemán, 2000.
- TORJENSEN, KAREN JO. *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*. Córdoba: El Almendro, 1996. Original inglés, 1993.
- _____. «Reconstruction of Women's Early Christian History». En *Searching of Scriptures Volume One: A Feminist Introduction*, ed. por E. SCHÜSSLER, 290-310. New York: Crossroad, 1993.
- TREVIJANO, RAMÓN. *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*. Madrid: Ciudad Nueva, 1997.
- TUCKETT, CHRISTOPHER M. *Nag Hammadi and the Gospel Tradition. Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library*. Edinburgh: T & T Clark, 1986.
- TURNER, CUTHBERT HAMILTON. «The Gospel of Peter». *JTS* 14 (1913), 161-195.
- VAN SEGBROECK, FRANS, TUCKETT, CHRISTOPHER M., VAN BELLE, GERALD, VERHEYDEN, JOSEPH (eds.). *The Four Gospels. Festschrift Frans Neiryck. Band 1-3 komplett*. Leuven: University Press / Peeters, 1992.
- VIDAL, SENÉN. *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- VOUGA, FRANÇOIS. *Los primeros pasos del cristianismo: escritos, protagonistas, debates*. Estella: Verbo Divino, 2001. Original francés, 2000.
- WAINWRIGHT, ELAINE M. *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel according to Matthew*. Berlín: De Gruyter, 1991.

WELLHAUSEN, JULIUS. *Das Evangelium Johannis*. Berlin: Forgotten Books, 2018.
Original, 1908.

WHITE, L. MICHAEL. *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones*. Estella: Verbo Divino, 2018³.

WIKENHAUSER, ALFRED. *El Evangelio según san Juan*. Barcelona: Herder, 1967.
Original alemán, 1961.

WILKINS, MICHAEL J. *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel: As Reflected in the Use of the Term [Μαθητής]*. Pasadena: Fuller Theological Seminary, 1986.

ZIMMERMANN, RUBEN. «Symbolic Communication Between John and his Readers: The Garden Symbolic in John 19-20». En *Anatomies of Narrative Criticism*, ed. por T. THATCHER y S. D. MOORE, 221-235. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.

3. Fuentes instrumentales

Texto bíblico

ALAND, KURT; BLACK, MATTHEW; MARTINI, CARLO M.; METZGER, BRUCE M. y WIKGREN, ALLEN (eds.). *The Greek New Testament*, New York; London; Edinburgh; Amsterdam; Stuttgart: United Bible Societies, 1976³.

CANTERA, FRANCISCO Y IGLESIAS, MANUEL. *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2000.

METZGER, BRUCE M. *A textual Commentary on the Greek New Testament*. Stuttgart: United Bible Societies, 1975. Original alemán, 1971.

_____. *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, And Restoration*, Oxford: Clarendon Press, 1964.

NESTLE - ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001²⁷.

Diccionarios y obras de consulta

- ÁLVAREZ GÓMEZ, JESÚS. *Historia de la Iglesia. I. Edad Antigua*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- BALZ, HORST y SCHNEIDER, GERHARD. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1996. Original alemán, 1992.
- BERARDINO, ANGELO DI. *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*. Salamanca²: Sígueme, 1998. Original italiano, 1983.
- BROWN, RAYMOND E., FITZMYER, JOSEPH A. y MURPHY, ROLAND E. (eds). *Nuevo Comentario Bíblico de San Jerónimo. Nuevo Testamento y artículos temáticos*. Estela: Verbo Divino, 2004. Original inglés
- FREEDMAN, DAVID N. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Yale University Press, 1992.
- GALLART, MIGUEL (ed.). *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1993. Original francés, 1987.
- GERHARD, KITTEL. *Grande Lessico del Nuovo Testamento. Vol I*. Paideia: Brescia, 1965. Edición italiana a cargo de FELICE MONTAGNINI y GIUSEPPE SCARPAT.
- HAAG, HERBERT, VAN DEL BORN, ADRIANUS y SERAFÍN DE AUSEJO. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1981⁸. Original alemán, 1951 y holandés, 1954-1957.
- MAY, HERBERT G. (dir.). *Atlas Bíblico Oxford*. Estella: Verbo Divino, 1989.
- MITCHELL, MARGARET M. y FRANCES M. YOUNG (eds.). *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MORESCHINI, CLAUDIO y NORELLI, ENRICO. *Patrología. Manual de literatura cristiana antigua latina y griega*. Salamanca: Sígueme, 2009. Original italiano, 1999.
- QUASTEN, JOHANNES. *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961. Original inglés, 1950.

RIVAS REBAQUE, FERNANDO (ed.). *Diccionario de Literatura patristica*, Madrid: San Pablo, 2010. Dirigido por A. DI BERARDINO, G. FEDALTO y M. SIMONETTI. Original italiano, 2007.

ÍNDICE

SIGLAS	7
INTRODUCCIÓN	9
1. PRESENTACIÓN DEL ESTUDIO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN	9
2. OBJETIVO DE LA INVESTIGACIÓN	13
3. METODOLOGÍA	14
4. ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN	16
1ª PARTE. PRESUPUESTOS METODOLÓGICOS Y MARCO CONCEPTUAL	19
CAPÍTULO 1. PRESUPUESTOS EXEGÉTICOS	21
1. EL MARCO TEXTUAL. EL CUARTO EVANGELIO	22
1.1. <i>Dificultades textuales</i>	23
1.2. <i>Respuesta de la exégesis</i>	25
1.3. <i>La teoría de las fuentes</i>	27
1.4. <i>Las teorías de las redacciones múltiples</i>	29
2. LA HISTORIA DE LAS TRADICIONES	35
2.1. <i>El origen oral de las tradiciones</i>	36
2.1.1. La transmisión de las tradiciones	38
2.1.2. Las comunidades textuales	42
2.1.3. Los testigos oculares (<i>eyewitnesses</i>)	43
2.2. <i>Los escenarios de la tradición oral</i>	46
2.2.1. El escenario de la tradición oral en el Cuarto Evangelio	46
2.3. <i>La tradición oral de las mujeres</i>	48
2.3.1. El contexto de las tradiciones de las mujeres	49
2.3.2. Los lugares de la tradición de las mujeres	51
CAPÍTULO 2. PRESUPUESTOS SOCIOLÓGICOS	55
1. MEMORIA	56
1.1. <i>La memoria de Jesús en un mundo oral</i>	58
1.2. <i>La historia en un mundo oral</i>	61
1.3. <i>La narración como forma de la memoria colectiva</i>	62
1.3.1. La narración en la memoria de Jesús	64
1.4. <i>Memoria e historia</i>	66
1.5. <i>Memoria y tradición</i>	68
1.6. <i>La memoria en los estudios del Nuevo Testamento</i>	73
2. RITUALIDAD	75
2.1. <i>La ritualidad en los cristianismos de los orígenes</i>	78
2.1.1. Escenarios de ritualidad	79
2.1.2. La ritualidad en la comunidad joánica	81
2ª PARTE. LA TRADICIÓN JOÁNICA DE MARÍA MAGDALENA	87
SECCIÓN 1. LA TRADICIÓN DE MARÍA MAGDALENA EN EL CUARTO EVANGELIO	93
CAPÍTULO 3. EL ESTUCHE EN EL QUE SE CONSERVA LA TRADICIÓN JOÁNICA DE MARÍA MAGDALENA	95
1. EL CONTEXTO LITERARIO DEL RELATO	96
1.1. <i>La estructura del evangelio joánico</i>	98
2. LA EXPERIENCIA DE LA FE COMO OBJETIVO FUNDAMENTAL	101
2.1. <i>Experiencia de fe y ritualidad</i>	105
2.1.1. Los escenarios de ritualidad en el evangelio joánico	106
2.1.2. La experiencia religiosa en la comunidad joánica	110
3. CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO TERCERO	113
CAPÍTULO 4. LA «MEMORIA CULTURAL» DE MARÍA MAGDALENA EN JN 20,1-18	117

1. LA TRADICIÓN DE MARÍA MAGDALENA EN LOS TEXTOS CANÓNICOS	118
2. LA TRADICIÓN DE MARÍA MAGDALENA EN EL CUARTO EVANGELIO	120
2.1. <i>Los relatos de aparición, expresión narrativa del kerigma</i>	123
2.1.1. El <i>sitz im leben</i> de las tradiciones postpascuales	125
2.2. <i>Los encuentros del capítulo 20</i>	126
3. EL TEXTO QUE CONTIENE LA TRADICIÓN JOÁNICA SOBRE MARÍA MAGDALENA	128
3.1. <i>El relato en el contexto de este evangelio</i>	129
3.2. <i>La cristofanía a María Magdalena</i>	131
4. CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO CUARTO	135
CAPÍTULO 5. LA «MEMORIA COMUNICATIVA» DE LA COMUNIDAD JOÁNICA. LA TRADICIÓN BÁSICA (JN 20,14-15.16-18A).....	137
1. EL PROCESO DE GESTACIÓN DEL CUARTO EVANGELIO.....	138
2. LA «MEMORIA COMUNICATIVA» DE LA TRADICIÓN SOBRE MARÍA MAGDALENA	141
2.1. <i>Las fuentes antiguas del RP joánico</i>	144
2.1.1. Las mujeres discípulas de Jesús	147
2.1.2. Las mujeres en el Relato de Pasión (RP)	151
a) <i>Las mujeres testigos de la muerte</i>	153
b) <i>No hay mujeres en el entierro de Jesús</i>	155
c) <i>Las mujeres encontraron la tumba vacía</i>	156
2.1.3. Los discípulos varones como testigos de la tumba vacía	163
a) <i>El relato de Pedro visitando la tumba</i>	165
2.1.4. La cristofanía a María Magdalena.....	167
a) <i>Recuperando una tradición</i>	169
b) <i>Una tradición oral antigua</i>	173
c) <i>Un testimonio autorizado para la comunidad</i>	180
2.1.5. Conclusión.....	181
3. EL CONTEXTO DE LA MEMORIA COMUNICATIVA DE LA COMUNIDAD JOÁNICA	182
3.1. <i>Los orígenes de la comunidad joánica</i>	183
3.2. <i>Jerusalén</i>	186
3.2.1. El escenario de la Pasión.....	187
3.2.2. La tumba en Jerusalén escenario del kerigma	190
a) <i>Lamentos y duelo, un lugar de memoria</i>	194
3.3. <i>La salida de Jerusalén</i>	197
3.3.1. Samaría y Galilea, lugares de paso	199
4. CONCLUSIONES DEL QUINTO CAPÍTULO	203
CAPÍTULO 6. LA MEMORIA CULTURAL DE LA COMUNIDAD JOÁNICA SOBRE LA TRADICIÓN DE MARÍA MAGDALENA	205
1. EL PRIMER EVANGELIO JOÁNICO Y SU INFLUENCIA SOBRE LA TRADICIÓN DE MARÍA MAGDALENA. SEGUNDO ESTRATO DE LA TRADICIÓN (70-80 D.C.)	206
1.1. <i>La mano del evangelista</i>	207
1.2. <i>Antioquía, ciudad de encuentro</i>	209
1.2.1. Influencias entre comunidades	211
2. LA ESCUELA JOÁNICA. LA REDACCIÓN FINAL DEL CUARTO EVANGELIO. TERCER ESTRATO DE LA TRADICIÓN DE MARÍA MAGDALENA (90 D.C.).....	213
2.1. <i>La redacción final del Cuarto Evangelio y su influencia en la tradición de María Magdalena</i>	214
2.2. <i>Los materiales petrinus señalan un lugar</i>	216
2.2.1. Influencia de la tradición petrina en la memoria cultural de finales de siglo I d.C.....	219
3. ÚLTIMA EVOLUCIÓN DE LA MEMORIA CULTURAL DE LA TRADICIÓN JOÁNICA Y SU INFLUENCIA EN LA TRADICIÓN JOÁNICA DE MARÍA MAGDALENA	221
4. CONCLUSIONES DEL SEXTO CAPÍTULO	223
5. CONCLUSIONES DE LA PRIMERA SECCIÓN.....	225
SECCIÓN 2. LA EVOLUCIÓN DE LA MEMORIA CULTURAL DE LA TERCERA GENERACIÓN Y SU INFLUENCIA EN LA TRADICIÓN JOÁNICA DE MARÍA MAGDALENA. TESTIGOS DE LA TRADICIÓN JOÁNICA DE MARÍA MAGDALENA	227
CAPÍTULO 7. ANTIOQUÍA DE SIRIA. EL TESTIMONIO DE OTROS CRISTIANISMOS.....	235
1. <i>EVANGELIO DE PEDRO</i>	236
1.1. <i>Introducción</i>	236

1.1.1. Un nuevo evangelio.....	238
a) <i>La relación de EvPe con Justino</i>	241
b) <i>La relación del EvPe con el Cuarto Evangelio</i>	245
c) <i>La relación del EvPe con los evangelios sinópticos</i>	248
1.2.1. El estudio de la dependencia del EvPe.....	250
a) <i>Un cambio de paradigma en los estudios de los orígenes</i>	251
b) <i>El EvPe como estadio temprano de la tradición neotestamentaria</i>	253
c) <i>Sobre el docetismo del EvPe</i>	254
1.2.3. Conclusiones.....	255
1.2. <i>La tradición de las mujeres en el EvPe</i>	256
1.2.1. La «discípula del Señor» visita la tumba.....	256
a) <i>Un prólogo peculiar para el relato de la tumba</i>	257
b) <i>María Magdalena, la discípula del Señor</i>	260
c) <i>El motivo de la visita a la tumba</i>	265
d) <i>¿Quién nos quitará la piedra? (EvPe 12,53)</i>	266
e) <i>La tumba está en un huerto</i>	268
1.2.2. Tabla comparativa de las narraciones de la visita a la tumba	269
1.3. Conclusiones.....	271
2. EVANGELIO DE MARÍA	273
2.1. <i>Cuestiones introductorias</i>	274
2.1.1. Descubrimiento	274
2.1.2. Procedencia	276
2.1.3. Datación	277
2.1.4. Contenido y composición	278
2.2. <i>La legitimación del liderazgo del María Magdalena</i>	283
2.2.1. La discípula María Magdalena	285
a) <i>María reconforta al grupo tras la partida del Salvador</i>	286
b) <i>«El Salvador te amaba más que a otras mujeres»</i>	287
c) <i>«No creo que el Salvador haya hablado así...»</i>	293
d) <i>«El Señor la conoce mejor»</i>	295
2.2.2. La tradición joánica en el EvMa	300
2.2.3. María Magdalena en el EvMa	307
a) <i>La estructura que habla de autoridad y conocimiento</i>	308
b) <i>Un lenguaje que aporta autoridad</i>	309
2.3. Conclusiones.....	310
3. CONCLUSIONES DEL SÉPTIMO CAPÍTULO	311
CAPÍTULO 8	313
EL CRISTIANISMO DE ORIENTE	313
1. LA CIUDAD DE EDESA.....	314
2. EVANGELIO DE TOMÁS	316
2.1. <i>Cuestiones introductorias</i>	316
2.1.1. Su lengua original.....	319
2.1.2. Su procedencia	320
2.1.3. Fecha de composición	320
2.1.4. Estructura	322
2.1.5. Género literario.....	322
2.2. <i>El EvT y los sinópticos</i>	324
2.3. <i>El EvT y el Cuarto Evangelio</i>	327
2.3.1. La relación entre ambos.....	328
2.3.2. Una tradición común, dos comunidades en conflicto	332
2.3.3. Los discípulos «predilectos»	334
2.4. <i>María Magdalena en el EvT</i>	340
2.4.1. EvT 21	341
2.4.2. EvT 114	342
a) <i>Ser hecha o hacerse varón</i>	343
b) <i>La actitud de Pedro</i>	345
2.5. Conclusiones.....	346
3. LA SABIDURÍA DE JESUCRISTO	348
3.1. <i>Cuestiones introductorias</i>	348
3.2. <i>María Magdalena en la SJC</i>	351
3.3. Conclusiones.....	353

4. LOS DIÁLOGOS DEL SALVADOR	353
4.1. Cuestiones introductorias.....	354
4.2. <i>María Magdalena en DiaSal</i>	355
4.2.1. Una tradición cercana al EvT	356
4.2.2. Analogías con los discursos joánicos	357
4.2.3. El «trabajo de feminidad»	357
4.2.4. María Magdalena interlocutora de la comunidad	358
4.2.5. María, elegida para cerrar una parte del texto	360
4.2.6. De nuevo la feminidad es un problema.....	361
4.3. Conclusiones.....	362
5. CONCLUSIONES AL OCTAVO CAPÍTULO	363
CAPÍTULO 9	365
DE ANTIOQUÍA A OCCIDENTE	365
1. ASIA MENOR	366
1.1. <i>Las mujeres en Asia Menor</i>	369
2. CELSO.....	370
2.1. <i>Contra un movimiento que subvierte el orden social</i>	372
2.2. <i>Celso apunta su crítica hacia una mujer</i>	374
2.3. Conclusiones	376
3. LA COMUNIDAD JOÁNICA.....	377
3.1. <i>Una comunidad dentro de la diversidad de los orígenes</i>	378
3.2. <i>Entre la segunda y la tercera generación joánica</i>	379
3.3. <i>Una nueva elaboración de la memoria comunicativa sobre María Magdalena</i>	380
3.3.1. Un cambio en el contexto social.....	382
3.4. Conclusiones	384
4. LA <i>EPISTULA APOSTOLORUM</i>	385
4.1. Cuestiones introductorias.....	385
4.1.1. Contenido	386
4.1.2. Estructura narrativa	388
4.2. <i>Relación con los relatos de aparición</i>	390
4.2.1. Análisis temático	391
4.3. <i>La memoria joánica de Ea</i>	393
6. EL <i>DIATESSARON</i> Y LA RECEPCIÓN DEL CUARTO EVANGELIO EN EL SIGLO II	395
7. IRENEO DE LIÓN	396
7.1. <i>Ireneo y la sucesión apostólica</i>	397
7.2. <i>Ireneo, obispo de León</i>	398
7.3. <i>Ireneo y el Cuarto Evangelio</i>	399
7.4. <i>Ireneo y la tradición apostólica de María Magdalena</i>	401
8. CONCLUSIONES DEL NOVENO CAPÍTULO	403
CONCLUSIONES FINALES	407
BIBLIOGRAFÍA	417
1. FUENTES PRIMARIAS.....	417
2. FUENTES SECUNDARIAS.....	421
3. FUENTES INSTRUMENTALES	437
<i>Texto bíblico</i>	437
<i>Diccionarios y obras de consulta</i>	438
ÍNDICE	441