

**“He visto al Señor” (Jn 20,18a).
Tradiciones de discipulado de María Magdalena
en Jn 20, 11-18 y en algunas tradiciones
posteriores (s. I-IV). II**

CARMEN PICÓ GUZMÁN

RESUMEN: Las palabras «He visto al Señor» de María Magdalena en el relato de aparición del Cuarto Evangelio parecen condensar la experiencia personal y la autorización de María Magdalena como enviada por el Resucitado para anunciar el acontecimiento pascual. En este trabajo de investigación nos acercamos al contexto literario y semántico del texto del Cuarto Evangelio para entender el significado de esta expresión, el motivo de su uso, y las tradiciones que la soportan como testimonio del discipulado de María Magdalena. Además, desde la historia de las tradiciones, buscaremos aquellas tradiciones que apoyan el relato y lo dotan de credibilidad para las comunidades que lo escuchaban. Después comprobaremos qué repercusión tuvo este testimonio en la historia temprana de la Iglesia desde los textos cristianos de los primeros siglos que recogen este testimonio.

PALABRAS CLAVE: María Magdalena, «he visto al Señor», historia de las tradiciones, relato de aparición, Evangelio de Pedro, *Epistula apostolorum*, Celso, Evangelio de María, Dura Europos.

ABSTRACT: «I have seen the Lord» are Mary Magdalene's words that the Gospel of John includes in its first appearance story. These words are indicative of her personal experience of the resurrection as well as of her authority inside the community as sent by the Lord to proclaim her Easter experience. The goal of the present work is to analyze the literary and semantic context of the johannine text to understand the meaning of this expression and the traditions supporting it as an authoritative testimony inside the Fourth Gospel. Finally, based on the history of the traditions, we will search for those traditions that sup-

ported our story and gave credibility inside the communities that listened to it. Afterwards, we will analyze the impact that this testimony had in the early history of the Christian communities by studying the early Christian texts that collected this tradition.

KEY WORDS: Mary Magdalene, «I have seen the Lord», history of traditions, appearance story gattung, Gospel of Peter, *Epistula apostolorum*, Celso, Gospel of Mary, Dura Europos.

5. HISTORIA DE LAS TRADICIONES

El estudio de las tradiciones del cristianismo primitivo sobre María Magdalena ha sido objeto de numerosas investigaciones a partir de la segunda mitad del siglo XX. No pudiendo recoger todas ellas, sí vamos a tratar de seguir el rastro de esta tradición, con el fin de llegar a entender mejor el texto que nos ocupa, y su papel en la comunidad que lo conservó.

En los evangelios canónicos encontramos diez relatos de aparición de Jesús resucitado a sus seguidores¹¹⁴. En tres de estos relatos aparece María Magdalena, sola, en Jn 20, 11-18 y en Mc 16, 9-11, o en compañía de la otra María, en Mt 28, 9-11. En el resto de los relatos las apariciones son a uno o más discípulos masculinos¹¹⁵. Las narraciones que incluyen a María Magdalena y a otras mujeres, están situadas en un tiempo concreto, la mañana de pascua, y en un lugar concreto, las proximidades de la tumba. Esta coincidencia invita a sugerir la existencia de una tradición antigua conservada en los relatos. Una tradición que señala a María Magdalena como personaje principal, junto con otras mujeres seguidoras de Jesús, que anuncia que la tumba estaba vacía cuando las mujeres la visitaron y, que incluye a las mujeres, y, especialmente a la Magdalena, en el anuncio de la resurrección.

Bien es verdad que existen otros materiales, dentro del NT que hablan de la resurrección, tales como las fórmulas kerigmáticas recogidas en las cartas paulinas¹¹⁶, los sumarios recogidos en el libro de los Hechos¹¹⁷ o las na-

¹¹⁴ Estos relatos son: Mt 28, 9-10; Mt 28, 16-20; Lc 24, 13-35; Lc 24 36-53; Jn 20,11-18; Jn 20, 19-23; Jn 21, 1-23; Mc 16, 9-11; Mc 16, 16,12-3; Mc 16, 14-18.

¹¹⁵ Esto es claro en Mt 28, 16-20 y en Jn 21, 1-23. No así en los demás, donde el conjunto de discípulos incluiría también a las mujeres, pero, aún siendo así, ellas permanecen en silencio. Por lo que muchos de los lectores asumen que no están incluídas en el grupo. Cf. en E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, Bilbao 1989, 145-200.

¹¹⁶ 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. en G. Theissen y A. Merz, o.c., 534-535.

¹¹⁷ Textos del libro de los Hechos: Hch 1, 1-3; 1, 4-5; Hch 2, 32; 3,15; 4,10 y 33; Hch 5,30 y 32. Cf. en J. E. Alsup, o.c., 69-84.

raciones de la aparición a Pablo en Hch 9, 22 y 26. 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 resucitado, que analizamos con anterioridad¹¹⁸.

Estas narraciones que nos presentan los evangelios canónicos rompen el predominio masculino en los relatos de aparición¹¹⁹, y hacen sospechar que al menos una mujer, María Magdalena, fue una importante figura entre los primeros seguidores de Jesús. Nos invitan a considerar la posibilidad de encontrar su rastro entre algunas de las fuentes disponibles¹²⁰.

El origen de la tradición de María Magdalena debemos buscarlo en la comparación de los textos canónicos que la contienen. Tales como los relatos del enterramiento, la visita a la tumba vacía y las apariciones a María Magdalena y las mujeres, presentes en los cuatro evangelios canónicos¹²¹. Se hará evidente la homogeneidad de las historias en muchos aspectos, y, a la vez, su discrepancia¹²².

Pero no podemos quedarnos aquí, el estudio de la literatura cristiana nos ayudará a entender el origen de las tradiciones canónicas, su permanencia, su ausencia y la forma en la que se nos han transmitido. Será una aproximación al contexto de nuestro relato. Y sin duda, nos dibujará una imagen más crítica de nuestro personaje. Entendida ella entenderemos su

¹¹⁸ Algunos autores, como Hengel atribuye la ausencia de María Magdalena de la lista de testigos de la resurrección conservada en 1Cor 15,5 a la influencia de la ley judía en Pablo, que le impide el uso de un testimonio femenino para tal acontecimiento. H. E. Hearon, *The Mary Magdalene Tradition*, Collegeville (Minnesota) 2004. La reflexión sobre este punto en el apartado 2.1. de este trabajo.

¹¹⁹ Incluyendo las llamadas “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. J. E. Alsup, o.c., 139-144.

¹²⁰ 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, nos ayudará a profundizar en la importancia de su testimonio, dentro, incluso del propio evangelio al que pertenecen (H. E. Hearon, *The Mary Magdalene Tradition. Witness and Counter-Witness in Early Christian Communities*, Minnesota 2004).

¹²¹ 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.

¹²² 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 1Cor 15 que ya señalamos en la introducción, la comprobación por parte de los discípulos varones del anuncio de las mujeres. Señalado por R. E. Brown, *El evangelio según Juan (XIII-XXI)*, Madrid 1979.

misión y el papel o eco que ésta podía tener en aquellas comunidades que nos transmitieron el misterio de la fe pascual.

5.1. Tradiciones en el Nuevo Testamento

Los evangelios canónicos recuerdan la presencia de las mujeres en los últimos momentos de la vida de Jesús, en su entierro¹²³ 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 Jerusalén¹²⁴.

Este recuerdo pertenece a la parte central del testimonio narrativo de la fe, el relato tradicional de la pasión del que conocemos dos versiones, la versión sinóptica y la versión joánica¹²⁵. Sin entrar en las discusiones sobre paralelismos y discrepancias, sólo decir que el recuerdo de las mujeres procede de una tradición anterior a los propios evangelios, que sirvió para recordar el martirio de aquel que se proclamaba como el Cristo, las fórmulas de resurrección recogidas en las cartas paulinas. 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 proclamaba¹²⁶.

La mayoría de los exegetas coinciden en diferenciar varios tipos de tradiciones en estos relatos, las tradiciones de la muerte y sepultura, las que narran el hallazgo de la tumba vacía y los relatos de apariciones.

5.1.1. *Las mujeres testigos de la muerte y la sepultura*

Numerosos estudios coinciden en diferenciar varios tipos de tradiciones en estos relatos, las tradiciones de la muerte y sepultura, las que narran el hallazgo de la tumba vacía y los relatos de apariciones. Uno de los elementos tenidos en cuenta por los exegetas para diferenciar entre las tra-

¹²³ El Cuarto Evangelio no da testimonio de su presencia durante el entierro: Jn 19,25.

¹²⁴ Lucas sólo nos da el nombre de las mujeres que visitan la tumba, sólo refiere el grupo de mujeres en la muerte y la sepultura, que había citado con anterioridad en Lc 8.

¹²⁵ Cf. S. Vidal, o.c., 284.

¹²⁶ Cf. en las obras citadas de: S. Vidal, y G. Theissen y A. Merz.

diciones de la muerte y de la tumba vacía son las diferentes listas de mujeres testigos de tales acontecimientos que dan los evangelios.

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. Sin embargo, en el relato de la sepultura señala 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 Marcos¹²⁷.

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 Zebedeos (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 le habían seguido desde Galilea, sitúa al lector ante la lista de mujeres que seguía y mantenía con sus bienes al grupo de Jesús, dada en Lc 8, 2-3.

Lucas en el capítulo 8 nos da el nombre de varias mujeres: María, llamada la Magdalena, Juana, mujer de Cusa, Susana. Añade “y otras muchas” tal y como había hecho Marcos (Mc 15, 41) al citar las testigos de la crucifixión.

Por su parte, 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. Brown¹²⁸ 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 madre. Así, según este evangelio, estarían junto a la cruz de Jesús cuatro mu-

¹²⁷ Cf. C. Bernabé, o.c., 177.

¹²⁸ Cf. R. E. Brown, *The Death of the Messiah: from Gethsemane to the grave: a commentary on the Passion narratives in the four Gospels*, New York 1994, 1014-5.

jeros: 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 siguientes¹²⁹. Esto le permite suponer la existencia de una tradición de mujeres, más antigua que los evangelios, conocida por Marcos y Juan¹³⁰. Habría que preguntarse si esta tradición de tres mujeres está ya incorporada al relato de pasión que recibieron los evangelistas o si fue recogida y añadida por ellos. Si

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

¹²⁹S. 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.

¹³⁰ Aquí R. E. Brown se apoya en el dato de los dos nombres idénticos de ambas listas. Cf. en R. E. Brown, o.c., 1014.

seguimos la hipótesis de Carmen Bernabé 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.

Esta tabla nos ayuda a comparar las distintas versiones que nos dan los evangelistas sobre las personas que presenciaron la crucifixión y el enterramiento de Jesús. Y a darnos cuenta más claramente de la presencia, en todas ellas, de María la Magdalena¹³¹. Sin entrar más allá en las discusiones académicas sobre la identificación de estas personas, el dato es evidente, en las tres escenas en las que las mujeres son nombradas, dos de ellas, la muerte y el enterramiento de Jesús, hay una coincidencia en incluir entre ellas a María la Magdalena¹³².

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 “Sabbath” y que volvieron a esa misma tumba después del “Sabbath”. Lo que les otorga un importante papel testimonial, conocido por todos. Un dato que podemos destacar con más fuerza si lo colocamos en su contexto histórico. En la sociedad judía del siglo primero el testimonio de una mujer no tenía valor legal (Josefo, Ant. 4.219)¹³³. Además, su presencia en la muerte y la sepultura de Jesús permitirá la conexión con los relatos de la visita a la tumba y, finalmente, con los relatos de aparición que nos ocupan.

Otro dato a 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 s.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

¹³¹ El Cuarto Evangelio no la hace partícipe del enterramiento (Jn 19, 38-42), pero su conocimiento del lugar, reflejado en la visita a la tumba que narra a continuación, nos hace suponer que estuvo allí.

¹³² El desacuerdo entre la Tradición Sinóptica y Joánica respecto al enterramiento de Jesús, es fruto del trabajo teológico de redactor joánico. Tiene que ver con el *derash* del Cantar que hemos comentado en el análisis teológico. Cf. en R. E. Brown, o.c., 1018.

¹³³ C. 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. Para ampliar este análisis: C. Oseik, *The Women at the Tomb: What are they doing there?*, HTS 53/1 & 2 (1997), 103-118.

“Lucas no puede dejar de transmitir la importancia que, en realidad, tuvieron María Magdalena y sus compañeras como discípulas de Jesús”¹³⁴ al conservar en la memoria los acontecimientos que ellas mismas presenciaron¹³⁵.

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, 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 aquel que aportó su propia tumba para enterrar el cuerpo de Jesús. Nicodemo, como el propio evangelio señala había visitado a Jesús con anterioridad, luego era su amigo. Según lo señalado, la presencia de estos personajes en el texto joánico responden a la intención del redactor de presentar la vida de Jesús desde una relectura mesiánica del Cantar de los Cantares. De esta manera, José y Nicodemo, desempeñarían aquí el papel de amigos del novio que lo preparan para el encuentro con su amada¹³⁶. 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 volvieron a la tumba a terminar la preparación del cuerpo que el Sabbath 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 presenció la recogida del cuerpo y su colocación en el lugar que ella visitó. Y, podremos decir entonces, que el

¹³⁴ Cf., Carmen Bernabé, o.c.,133.

¹³⁵ Esta opinión es apoyada por K. E. Corley después de estudiar el papel de las mujeres en las prácticas de enterramiento en el mundo antiguo romano, griego y judío. K. 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, J. Schaberg en su libro *La resurrección de María Magdalena*, 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.

¹³⁶ No vamos a repetir los datos referidos a la cantidad y tipo de perfume empleados, así como las referencias nupciales que ya se han señalado en el apartado del análisis teológico.

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.

5.1.2. Tradición de 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 perros¹³⁷. Evans, sin embargo, se apoya en los escritos de 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 romanos¹³⁸.

Gerd Theissen por su parte nos ofrece 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.

Tal y cómo recogen Jane Schaberg y Raymond E. Brown 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. El punto de apoyo para esta afirmación es la no mención de este dato 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 pascuales como veremos después¹³⁹. Ahora bien, debemos entender que una

¹³⁷ Para profundizar en estos argumentos ver los datos que aporta: C. A. Evans, *Jewish Burial Traditions and the Resurrection of Jesús*, JSHJ, 2005, Vol. 3.2, 233-248. También se puede consultar el análisis de Theissen de los argumentos a favor y en contra de la historicidad de la tumba. Cf. en G. Theissen y A. Merz, o.c. 548-552.

¹³⁸ Evans Craig A., *Jewish Burial Traditions and the Resurrection of Jesús*, JSHJ 3.2 (2005), 233-248.

¹³⁹ Esta autora apunta que en Hch podemos encontrar una referencia implícita a la tumba vacía, en relación con el Salmo 16. Esta referencia implícita a la *empty tomb* es evidente también para C. Oseik en Hch 2, 29-31 y Hch 13, 34-37, aunque nunca es usada como parte del testimonio de resurrección. C. Oseik, *The Women at the Tomb: What are they doing there?*, HTS 53/1 & 2 (1997), 114.

cosa es considerar que este relato no formara parte de la primera predicación (1 Cor 15, Hch), y otra, tener en cuenta que eso no impide la existencia de una tradición básica a la que posteriormente se añadirían detalles diversos¹⁴⁰. 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 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 es apoyado por Carolyn Oseik y Gerhardsson. Mientras Carolyn Oseik imprime importancia al testimonio femenino, Gerhardsson nos lo presenta como un testimonio débil y vulnerable que debió ser interpretado por los discípulos varones¹⁴¹. Otro motivo interesante de señalar es que, según Mary Rose D'Angelo¹⁴², 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 tumba¹⁴³.

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. Afirma este autor, “nadie que inventara la historia habría añadido este detalle”¹⁴⁴. Las acusaciones de los autores no cris-

¹⁴⁰ Cf. R. E. Brown, *El evangelio según Juan*, Madrid 1979.

¹⁴¹ Para C. Oseik el único motivo válido para la visita a la tumba la mañana de pascua es el presentado por Juan en Jn 20, 11, María esta allí llorando. Cf. en C. Oseik, o.c. en la nota 138.

¹⁴² M. R. D'Angelo, *Reconstructing “Real” Women from Gospel Literature: the case of Mary Magdalene, Women and Christian Origins*, obra citada por J. Schaberg en *La resurrección de María Magdalena*, Estella (Navarra) 2008.

¹⁴³ Tal y como apuntan los datos arqueológicos en la Iglesia del Santo Sepulcro señalados por Theissen. Cf. en G. Theissen y A. Merz, o.c., 549.

¹⁴⁴ G. R. Osborne, *Jesus' Empty Tomb and His Appearance in Jerusalem, en Key Events in the Life of the Historical Jesus*, D. L. Bock and R. L. Webb (Eds.), Grand Rapids 2010, 785.

tianos 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 *Antigüedades judías*, 4.219), serían para este autor el motivo por el cual este testimonio crucial no fue empleado en los primeros pasos del cristianismo. Raymond E. Brown apoya este dato, al suponer que el origen apologetico 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 vacía¹⁴⁵.

Sobre este asunto, Carolyn Oseik aporta un dato sociológico interesante. Sugiere que la historia de la tumba vacía fue preservada en círculos femeninos, capaces de generar sus propias historias y transmitir las 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”¹⁴⁶.

A continuación vamos a recorrer las distintas expresiones de este relato que se conservan en los evangelios para tener una idea general de la discrepancias y coincidencias que presentan.

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 (Ver tabla del apartado anterior). Se ha discutido si este texto estaba originariamente unido al relato de muerte y sepultura (15, 33-47), o si era una tradición independiente.

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. Así, por ejemplo, la descripción del sepulcro, excavado en la roca (15,46), es intuido en 16, 5, al situar a las mujeres entrando en el sepulcro; la referencia temporal de ambos textos se corresponde con cuidadoso detalle, al atardecer (15,42), pasado el sábado (16,1), el primer día de la semana (16,2). Estos elementos repetidos son los que dan unidad a la narración de la sepultura y de la visita a la tumba.

¹⁴⁵ Cf. R. E. Brown, o.c., 1283.

¹⁴⁶ C. Oseik, *The Women at the Tomb: What are they doing there?* HTS 53/1 & 2 (1997), 103-118.

Según esta autora las coincidencias serían creaciones redaccionales de Marcos, y la lista de Mc 16,1 sería tradicional. Si la lista fuera redacción de Marcos la habría hecho coincidir con alguna de las anteriores (15, 40; o, 15, 47), y dado que la mantiene debe haberla recibido de la tradición. Para esta afirmación Carmen Bernabé 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 Santiago.

Mateo presenta dos mujeres visitando la tumba “al alborear 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 Jozet” 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, sólo 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 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 lugar¹⁴⁷.

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, sólo cita a María Magdalena (20,1), si bien más adelante en el diálogo con Simón Pedro esta María hablará en plural para referir lo acontecido¹⁴⁸. Probablemente, anticipándonos el protagonismo de esta mujer en el encuentro con el Resucitado que narrará en los vv. 14-18.

No podemos acabar este análisis sin hacer referencia a otro testimonio tradicional que habla de la visita de las mujeres a la tumba, 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 el cuerpo...”.

¹⁴⁷ Cf. en C. Bernabé, o.c., 56.

¹⁴⁸ 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. en C. Bernabé, o.c., 180.

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 primero de la pasión, que difícilmente, dice Raymond E. Brown, pudo terminar con la muerte y la sepultura. 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, Marcos¹⁴⁹.

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 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 relato de pasión para formar con él la tradición narrativa de las primeras comunidades.

Las discrepancias de los distintos testimonios conservados serían 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 mujeres¹⁵⁰. Estas mujeres, cuyos nombres sólo conocemos desde la crucifixión, permanecieron firmes en su fe después de que los discípulos varones huyeran tras el arresto¹⁵¹. Para dar un testimonio crucial para la comunidad, ellas fueron la memoria de los acontecimientos de Jerusalén, que

¹⁴⁹ 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 Sinaítico Siríaco. Meztger señala, además, que ni Clemente de Alejandría ni Orígenes tienen noticias de este final; y que sí aparece en A, C, D, K, W y X, atestigüado por Ireneo. Tampoco el vocabulario parece ser de Marcos y, la transición entre el versículo 8 y 9 indica ruptura. Otro dato que aporta Meztger es que Mateo y Lucas siguen a Marcos sólo 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). C. Meztger, *A textual Commentary on the Greek New Testament*, London 1975, 122-26.

¹⁵⁰ C. Oseik habla de 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. Consultar el cuadro del apartado anterior para comprobar este dato.

¹⁵¹ S. Miller, “*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.

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”¹⁵².

Kathleen E. Corley aunque no apoya la historicidad de la tumba de Jesús, sí nos da un motivo para la elaboración de los recuerdos que transmitidos oralmente darían lugar a las tradiciones de las mujeres. Señala esta autora que es propio de las culturas antiguas el ritual de lamento o lamentación, 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 nos propone los banquetes funerarios como el lugar y el contexto en el que se habrían desarrollado las tradiciones, porque eran lugares de encuentro entre personas de distinto sexo, ajenos a las normativas patriarcales, que además permitían el “liderazgo litúrgico de las mujeres”¹⁵³. 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”¹⁵⁴.

5.1.3. Tradición de apariciones a María Magdalena

A lo largo del Nuevo Testamento encontramos tres testimonios de una aparición de Jesús resucitado a María Magdalena. En dos de ellos María aparece sola (Jn 20, 14-18 y Mc 16, 9-11) y, en un tercero, está acompañada de la “otra María” (Mt 28, 9-10).

Lo primero que cabe preguntarse es si se trata de una única tradición, de varias o, si, por el contrario, estaríamos ante el trabajo redaccional de estos autores.

¹⁵² Cf. en C. Oseik, o.c., 116.

¹⁵³ Cf. en K. E. Corley, *Maranatha. Ritos funerarios de las mujeres y los orígenes del cristianismo*, Estella (Navarra) 2011, 134.

¹⁵⁴ Esta misma idea, sobre la intención de la visita a la tumba por parte de las mujeres la encontramos en C. Bernabé, *Duelo y género en los relatos de la tumba, visita a la tumba*, en: C. Bernabé y C. Gil (Eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo*, Estella (Navarra) 2008, 307-352.

El estudio del vocabulario y el estilo de Mateo lleva a John E. Alsup a considerar que estos versículos son fruto del trabajo redaccional de Mateo, que basándose en otros relatos de aparición y de tumba vacía pretende dar unidad a los episodios que narra en este capítulo 28 de su evangelio¹⁵⁵. Se basa en la repetición resumida por parte de Jesús de las palabras del ángel de los vv. 5 y 6: “Vosotras no temáis, pues sé que buscáis a Jesús, el crucificado; no está aquí, ha resucitado, como lo había dicho. Venid, ved el lugar donde estaba. Y ahora id enseguida a decir a sus discípulos: Ha resucitado de entre los muertos e irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis. Ya os lo he dicho”.

Este mismo autor compara este texto con Jn 20, 14-18 y encuentra elementos semejantes: la expresión “alegraos” (χαίρετε) propia de las apariciones de Juan; “mis hermanos” (τοῖς ἀδελφοῖς), y, el gesto de agarrarse de sus pies (ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας). Sin embargo, observando el conjunto de la narración este autor concluye que se trata de un episodio de poca importancia en comparación con el drama del encuentro de la tumba vacía, aspecto éste en el que Mateo pone toda la fuerza narrativa. Por tanto, sigue opinando que estos vv. son construcción de Mt o una forma reducida, de acuerdo a las intenciones teológicas de este evangelio, de una historia tradicional. Es la presencia de repeticiones en el texto (v.9, v.10) lo que lleva a este autor a sugerir el trabajo redaccional del evangelista.

En cualquier caso, se insinúan ciertas afinidades entre Mateo y Juan. El término “alegraos” (χαίρετε) y el término “hermanos” (ἀδελφοῖς) en lugar de discípulos, que en ambos evangelios aparece sólo aquí hace pensar en una conexión más estrecha que la aparente de ambos evangelios.

Carmen Bernabé habla de una tradición judía sobre el “mesías hermano”, basándose en las coincidencias de ambos relatos de pasión: la alusión a la efusión del Espíritu en la muerte de Jesús; mención de la oscuridad como el tiempo en que se realiza la visita a la tumba; uso de “hermanos”; la cruz como exaltación; escatología realizada; y, la preponderancia del mesías maestro. Según ella, esto apoyaría la idea de una tradición judía de interpretación común.

Es posible, por tanto, defender la existencia de una tradición anterior que hablara de la aparición de Jesús Resucitado a las mujeres o más en concreto a María Magdalena. El hecho de que Mateo cite a la “otra María” parece ser redaccional, ya que Mateo tiende a citar a los testigos en número de dos. Esto se apoya en el hecho de que los verbos usados por Mateo están conjugados en singular, tanto en el relato de la sepultura (Mt 27,61: Ἦν,

¹⁵⁵ J. E. Alsup, o.c., 109-114.

imperfecto de indicativo, voz activa, 3^{ps} δε ειμι), como en el relato de aparición (Mt 28,1: ἠλθεύ αοριστο de indicativo, voz activa 3^{ps} de ερχομαι). John E. Alsup, también señala la “persistencia obstinada” (*persists stubbornly*) de estratos apostólicos y post-apostólicos que dan peso al testimonio de las mujeres en la cultura semítica de entonces. Y señala que es un dato muy significativo a tener en cuenta.

Pasemos ahora al testimonio de Juan, Jn 20, 14-18 es un relato muy trabajado, según Senén Vidal pertenecería al tercer estadio de formación del Relato de Pasión de Juan. Se trata de una narración elaborada de acuerdo a un plan teológico, como ya hemos analizado. Dentro de esta elaboración joánica nos encontraríamos la confusión con el jardinero (v.15), que es la versión joánica del ocultamiento propio de los relatos de apariciones; la expresión “μή μου ἄπτου”¹⁵⁶ (v.17); y, que el Resucitado llame a María por su nombre y que esta le responda “maestro” (v.16).

Los autores coinciden en interpretar este texto como tardío, en cuanto a la elaboración literaria pero intuyen en él un fundamento tradicional que no dudan en defender. Boismard presenta una tradición prejoánica que sitúa en los v.11a, 14a, y 18a. Senén Vidal lo presenta como una evolución del Relato de Pasión fundado, como los demás relatos de apariciones en la experiencia pascual del comienzo “que implica siempre una revelación de Jesús como el Señor y un encuentro con él”¹⁵⁷.

En el evangelio de Lucas no encontramos relato de aparición de Jesús resucitado a las mujeres. Sí, en el libro de los Hechos 13, 31: “Él se apareció (ὤφθη) durante muchos días a los que habían subido con él de Galilea a Jerusalén y que ahora son testigos suyos ante el pueblo”. Curiosamente, Carmen Bernabé nos hace caer en la cuenta de que la expresión “subieron con él” (συναναβᾶσιν αὐτῷ) sólo se encuentra en todo el Nuevo Testamento y en Mc 15, 41 (αὶ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ, καὶ ἄλλαι πολλαὶ αἰ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα.), y se refiere a las mujeres que le seguían desde Galilea. Nos preguntamos con esta autora si no está aquí la referencia que nos faltaba en Lucas a la noticia de la aparición a las mujeres, que de forma indirecta el mismo Lucas recoge en Lc 24,24.

El testimonio del evangelio de Marcos sobre este hecho se encuentra en el apéndice del siglo II que probablemente circuló separado del texto marcano antes de ser incorporado al final del mismo (Mc 16,9-20). Este texto contiene noticias sobre María Magdalena que nos recuerdan a Lucas: referencia a los siete demonios; la incredulidad de los discípulos; la alusión a

¹⁵⁶ “Deja de agarrarme” como traducción más habitual, o, “no te detengas conmigo” traducción propuesta por S. Vidal. Cf. en S. Vidal, o.c., 286.

¹⁵⁷ Cf. en S. Vidal, o.c., 285.

que estaban con los apóstoles. Comparte el uso de *απαγγελλω* con Mateo. E incorpora la alusión del luto y el llanto del Evangelio de Pedro. Parece plausible afirmar, pues, que se trata de un conjunto de tradiciones reunidas en un relato de transmisión de la fe y en el que se perciben ecos de una profanía a María Magdalena, conservada de manera diferente¹⁵⁸.

Como conclusión podemos decir que hay firmes indicios de un testimonio tradicional que relataba la Cristofanía a María Magdalena. Este testimonio estaría conservado en Jn 20, 14-18, mejor que en Mt 28, 9-10 y es más antiguo que Mc 16, 9-20¹⁵⁹.

5.2. Tradiciones posteriores de la literatura cristiana

Tal y cómo hemos visto en el NT las tradiciones sobre las mujeres y, sobre María Magdalena en particular, se limitan a los relatos de tumba vacía, las apariciones y poco más. Son relatos muy tempranos (segunda mitad del siglo I) que nos muestran, como hemos visto, que el papel de María Magdalena ya era motivo de controversia, de ignorancia, quizá premeditada, o incluso, claramente, desconocido. Nos parece que casi es de agradecer que su memoria se conserve de alguna manera, por pequeña o distorsionada que sea¹⁶⁰.

Según Elisabeth Schüssler Fiorenza la imagen distorsionada de María la Magdalena es indicativa de la diferencia de autocomprensión e identidad entre la mujer y el varón creyente. Para ellas, María era símbolo del coraje con el que afrontar el sufrimiento, y ellos, en cambio, enfatizaron su conversión y arrepentimiento, desde la leyenda que la presentaba como prostituta¹⁶¹.

No tenemos constancia de su trabajo en la Iglesia primera ni en las cartas paulinas ni el libro de los Hechos, lo que nos lleva a preguntarnos por

¹⁵⁸ Cf. en C. Bernabé, o.c., 189.

¹⁵⁹ Contrario al planteamiento presentado es el trabajo de Crossan (*Birth of Christianity*). Este autor que niega la existencia de la tumba de Jesús afirma que fue una creación de Marcos. Y que fue Mateo quien creó la historia de la aparición de Jesús a las mujeres, que más tarde, se apropiaría Juan. Para Crossan los elementos de coincidencia de Mt y Jn son elementos mateanos tomados por Juan. Como consecuencia de esto no acepta una tradición más temprana sobre las mujeres que Marcos con relación a todos los relatos de referidos a las mujeres. Citado por J. Schaberg, o.c., 401.

¹⁶⁰ Para profundizar la distorsión de su imagen a lo largo de la historia cristiana, sobre todo en la Edad Media, consultar: J. Schaberg, o.c., 201-339; y, E. De Boer, *Mary Magdalene: Beyond the Myth*, Harrisburg (Pennsylvania) 1997.

¹⁶¹ E. Schüller Fiorenza, *Mary Magdalene: Apostle to the Apostles*, Union Theological Seminary Journal, April 1975, 5-6.

qué el cuarto Evangelio rescata la tradición sobre su persona como receptora de la primera aparición del resucitado. Como ya hemos dicho es probable que este evangelio recoja la vivencia de una comunidad en la que la labor de las mujeres permitió conservar la memoria de María Magdalena, y otras tradiciones relacionadas con las mujeres que trabajaban en ella activamente por la difusión de la Buena Noticia. En cualquier caso debemos buscar fuera de los textos canónicos para comprobar la fuerza o no de una tradición que hacía de la Magdalena un personaje importante y reconocido por unos, y olvidado y denostado por otros.

Cuando comencé este trabajo lo primero que hice fue buscar las referencias de Jn 20, 18 en los Padres. Pronto, tuve que pensar en ampliar la búsqueda a Jn 20, 11-18, porque no encontré casi ninguna referencia. En un primer momento pensé que debía haber alguna razón por la que los autores cristianos de los primeros siglos no dieran demasiada importancia a este episodio del Cuarto Evangelio. Pronto tropecé, casi por accidente, con la acusación de Celso sobre su testimonio: *¿Quién fue testigo de ello?* Una mujer histérica, como dices, y quizá alguna de aquellas otras que resultaron engañadas por una suerte de hechicería (*Contra Celso* 2,55.), que recoge Orígenes en su obra, y, que desde entonces, ha sembrado, al menos la duda, en toda la investigación. Una mujer histérica es un calificativo que reúne, en toda su fuerza, el escándalo de un texto del que no disponemos paralelo para ningún discípulo varón.

A continuación entraremos a profundizar brevemente en los ecos que esta tradición ha tenido en la literatura y otros datos aportados desde el estudio de los primeros siglos de la era cristiana. Momento histórico en el que vieron la luz un buen número de textos, que con mayor o menor credibilidad intentaron forjar el futuro de sus comunidades y fundamentar su vivencia, desde la experiencia pascual. Muchos de ellos quedaron fuera del canon, otros fueron declarados heréticos y otros sirvieron para el cultivo de la vida espiritual de las comunidades. Todos, en definitiva, nos hablan de nuestro pasado como Iglesia plural.

5.2.1. Evangelio de Pedro¹⁶²

Esta obra es un fragmento de evangelio narrado en primera persona por Pedro, con mucha semejanza con los evangelios canónicos, con los que

¹⁶² El *Evangelio de Pedro* es un escrito judeocristiano que se descubrió entre 1886-1887 en el Alto Egipto. Se conserva en un códice del siglo VIII-IX. El texto no está completo, falta

comparte estructura narrativa y expresiones. Esta similitud ha llevado a los estudiosos a preguntarse por la dependencia o no de los textos canónicos y la antigüedad de sus tradiciones¹⁶³.

La obra fue acusada de docetismo por Serapión que atribuye su uso a un grupo doceta de la ciudad de Rhossos. Sin embargo, Orígenes no lo considera herético. Bien es verdad que pretende engrandecer la figura de Jesús, un interés apologético difícil de separar en algunos casos del docetismo. Pero, en general, se puede decir que es una obra de carácter ortodoxo, con algún indicio de pensamiento doceta.

Nuestro interés por este evangelio se debe a la presentación que hace de María Magdalena como discípula de Jesús en el relato de resurrección. Además, le da un papel de liderazgo en el grupo de mujeres, al presentarla como quien decide ir a la tumba a pesar de la cólera de los judíos que no habían permitido el ritual de duelo ante ella.

Es ella y no las parientes de Jesús la que según el Evangelio de Pedro acude a la tumba para mostrar su dolor, tal y como hacían, según el propio texto, las mujeres con sus seres queridos.

La datación temprana del texto y su localización probable en Antioquía de Siria, dan un gran valor al testimonio de esta tradición. Es un testimonio temprano, próximo a la época apostólica y dentro de la comunidad judeo-cristiana palestinese. Y, no podemos dudar que es un testimonio de la gran consideración de la disfrutaba María Magdalena en estos círculos judeo-cristianos.

50. A 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 muertos queridos, 51. tomó a sus amigas consigo y vino al sepulcro en que había sido depositado. 52. Mas temían no fueran a ser vistas por los judíos y decían: –Ya que no nos fue posible llorar y lamentarnos el día aquel en que fue crucificado, hagámoslo ahora por lo menos cabe su sepulcro. 53. Pero, ¿quién nos removerá la piedra echada a la puerta del sepulcro, de manera que, pudiendo entrar, nos sentemos junto a él y hagamos lo que es debido? 54. Pues

el principio y el final, pero de los testimonios antiguos afirman los expertos que se trata del *Evangelio de Pedro*, del que habla la carta de Serapión, obispo de Antioquía (190-211), a la iglesia de Rhossos (Cilicia); y, Orígenes (+253) ya lo considera fuera del canon. Sin embargo, es Eusebio quien se pronuncia contra este evangelio y, de este testimonio tardío dependerá el juicio que sobre él hacen escritores occidentales, como Jerónimo. Fue compuesto entre 130-150 en Siria. Los datos que permiten esta datación son el testimonio de Serapión (190) y su dependencia de los evangelios canónicos que fueron escritos desde finales del s. I. Cf. en C. Bernabé, o.c., 229.

¹⁶³ Cf. Íd., 229.

*la piedra era muy grande y tenemos miedo no nos vaya a ver alguien. Y si (esto) no nos es posible, echemos al menos en la puerta lo que llevamos en memoria suya; lloremos y golpeémonos el pecho hasta que volvamos a nuestra casa (Evangelio de Pedro XII)*¹⁶⁴.

Nos presenta este texto apócrifo a María Magdalena como discípula del Señor, liderando un grupo de mujeres preocupadas por cumplir con el ritual de duelo. Es interesante destacar el escenario del relato, la tumba en la mañana del primer día de la semana, compartido con la tradición canónica, si bien aquí tenemos el motivo de la visita a la tumba, en contexto de lamentación por un difunto querido, aspectos estos que ya hemos recogido en el apartado de tradiciones sobre María Magdalena del NT.

Parece posible entender que la escenografía de estos relatos de post-resurrección es una tradición única que se expresó literariamente de formas diversas y que tiene como *Sitz in Leben* los rituales funerarios femeninos, como ya hemos señalado. Por tanto, se podría proponer una tradición oral transmitida de forma común y muy temprana, probablemente transmitida por las propias mujeres tal y como ya hemos apuntado.

5.2.2. *Evangelio de Tomás*

El *Evangelio de Tomás*¹⁶⁵, uno de los más estudiados de la Biblioteca de Nag Hammadi, consiste en un conjunto de dichos independientes en un número de 114, según la numeración de Layton seguida por Antti Marjanen. Teniendo en cuenta los dobles que presenta el texto es probable que se tratara de dos colecciones de dichos que se reunieron. Parece ser que habría un hilo conductor que reuniría estos dichos, un perfil teológico que recorrería todo el libro dotándolo de unidad.

Según el *Evangelio de Tomás* las personas proceden de la luz, pertenecen a la luz, y están en un camino de regreso hacia ella (18; 19; 49; 50; 77). Si conocen su verdadera identidad (3; 18; 67) y si realmente renuncian al

¹⁶⁴ Traducción de A. de Santos Otero en: *Los Evangelios Apócrifos. Edición crítica y bilingüe*, Madrid 2006, 385-6.

¹⁶⁵ En cuanto al lugar de su composición, hay que decir que a pesar de que todos los manuscritos han sido descubiertos en Egipto, no parece que el escrito fuera compuesto allí. Es probable que tomara forma en Siria, quizás Edesa o alguna otra ciudad bilingüe situada en esta área geográfica. Los argumentos a favor de esta localización son: el uso de Dídimo para nombrar a Judas, Tomás que procedería de una comunidad de habla aramea y es una palabra típicamente siria; las muchas conexiones entre el Evangelio de Tomás y los Hechos de Tomás y otros escritos procedentes de Edesa o sus alrededores; y, la gran cantidad de aramismos que contiene.

mundo (27; 56; 80; 110), teniendo una vida ascética sin lazos familiares (22; 49; 55; 75; 101) encontrarán el Reino y no probarán la muerte. La salvación no es sólo un acontecimiento futuro, se materializa en la vida cristiana, aunque como un estado de existencia invisible para el mundo (51; 113). El énfasis sobre la interiorización de la fe es un punto importante para elaborar un juicio crítico sobre las prácticas religiosas externas (6; 14; 27; 53; 89; 104).

Aunque el redactor de este evangelio ha seleccionado el material con una intención teológica concreta y, obviamente, ha visto en su obra una unidad teológica, esto no significa que los *logia* individuales se hayan mantenido invariables en el proceso de redacción. Así, es necesario considerar los dichos en su contexto y dentro del marco del evangelio completo a la hora de estudiarlos. Y tenerlo en cuenta a la hora de trabajar los pasajes referidos a María Magdalena (21; 114). (Se ha sugerido que el n° 114 no fue incluido por el redactor, sino que se trata de una inclusión posterior).

La relación del *Evangelio de Tomás*¹⁶⁶ con el gnosticismo ha sido muy debatida desde los primeros estudios. Aunque la mayoría ha defendido su carácter gnóstico, hay argumentos suficientes para apoyar la tesis contraria. El principal motivo, no es sólo la clasificación de este texto como gnóstico o no, sino la diversidad-complejidad que parece constatarse del movimiento gnóstico.

Hay que admitir que tiene características que no coinciden con ninguna definición de gnosticismo. Por ejemplo, carece de cualquier explicación mitológica sobre el origen del mal. No alude al mito de Sofía o al Demiurgo como creador. Y, de hecho, el tema de la creación es descrito en términos positivos (12) o, incluso, en conexión con el Padre (89). Por otro lado, la salvación se percibe como en muchos escritos gnósticos, resultado del conocimiento de uno mismo (3; 70; y 111) o, un origen divino en el reino de la luz (49; 50; 18; 19). Y el mundo material (111; 11) y el cuerpo son presentados en términos negativos (29; 87; 112). De tal modo, que aunque presenta características cercanas y alejadas del gnosticismo, el Evangelio de Tomás tal

¹⁶⁶ Con respecto a su datación la discusión se plantea desde dos frentes. Los que consideran Tomás como un evangelio sinóptico independiente se tiende a datar en el siglo I, frente a los que piensan que su redacción final dependiente total o parcialmente de los Sinópticos se completó en el siglo II. Y, de otro lado, quien piensa que los *logia* anteriores al siglo II deben ser considerados interpolaciones procedentes de la redacción final y hablan de una datación temprana, y, los que ven estos *logia* como signos de un trabajo de composición y sitúan el evangelio en el siglo II. No podemos entrar a esta discusión, pero sí podemos concluir que el Evangelio de Tomás que conocemos a través de la Biblioteca de Nag Hammadi es el resultado de un largo proceso de recolección y edición que empezó en algún momento del siglo I y que se completó a mediados del siglo II.

y cómo lo conocemos puede ser identificado como gnóstico o, al menos, como parte de una trayectoria hacia el gnosticismo.

En el *Evangelio de Tomás* María aparece como una de los seis discípulos que se nombran: Simón Pedro, Mateo, Tomás, Salomé, Santiago el Justo y María. No se la presenta como líder o poseyendo una especial revelación. Pero sí como alguien que pregunta, que cuestiona a Jesús en nombre del grupo (21). También se la presenta dentro de un conflicto, Pedro pide su exclusión del grupo (114): “¡Qué se aleje Mariham de nosotros!, pues la mujeres no son dignas de la vida”¹⁶⁷. Según Jane Schaberg se trataría de intentar excluir a las mujeres de la comunidad de Tomás. Muestra de un conflicto respecto al lugar que debe asignarse a las mujeres en el seno de la comunidad¹⁶⁸. A la vez que, por las palabras de Jesús, queda defendida su posición dentro de la misma¹⁶⁹.

En cuanto a la datación de los logia donde aparece María Magdalena (21;114). El carácter independiente del logion 21 sugiere que puede ser presentado como un estadio temprano de desarrollo de los textos, en el que los tratados doctrinales y las series tradicionales de dichos se transformaron en diálogos. Un caso diferente es el 114, que podría ser considerado una adición postredaccional y proceder del siglo II.

En el logion 21 María Magdalena es presentada como discípulo que necesita profundizar en la enseñanza de Jesús para alcanzar el nivel de discípulo a la manera de Tomás.

María dijo a Jesús: ¿A quién se parecen tus discípulos?

Él dijo: Son semejantes 37 a unos niños pequeños, instalados en un campo que no es suyo. Cuando vengan los dueños del campo les dirán: –Dejadnos nuestro campo. Ellos se desnudan en su presencia para dejárselo y devolverles su campo. Por eso digo: –Si sabe el dueño de la casa que viene el ladrón, vigilará hasta que venga, y no le dejará hacerse una entrada a la casa de su reino para llevarse sus bienes. Vosotros, pues, vigilad frente al mundo. Ceñíos vuestras cinturas con gran fuerza, no sea que los ladrones encuentren acceso para llegar a vosotros, una vez que descubran la ventaja con la que contáis...¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Traducción de J. Schaberg. Cf., o.c., 257.

¹⁶⁸ C. Bernabé entiende este dato debido a la polémica entre “los grupos heterodoxos y la Gran Iglesia representada en Pedro”. Polémica que, según esta autora, encontraremos en otros textos como *Pistis Sophia* y *el Evangelio de María Magdalena*, en todos ellos Pedro pone en duda que Mariam pueda estar entre el grupo de los íntimos de Jesús con poder de liderazgo. Cf. en C. Bernabé, o.c., 207. Para la propuesta del texto: J Schabert, o.c., 258-9.

¹⁶⁹ Cf. J. Schaberg, o.c., 275-6.

¹⁷⁰ Traducción tomada de A. Piñero et al., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, hechos cartas*, Madrid 1999, 83-4.

En el logion 114, se refleja probablemente, una situación posterior. La figura de María Magdalena es usada para ilustrar el debate sobre el papel de la mujer dentro del cristianismo tomasino. Con ayuda de las palabras de Jesús el editor del texto intenta resolver la disputa. El mensaje del texto es que María y todas las mujeres no solo tienen derecho a ser miembros de la comunidad sino que su papel es el mismo que el de los discípulos varones.

*Simón Pedro les dijo: Que María salga de entre nosotros, porque las mujeres no son dignas de la vida. Jesús dijo: Mirad, yo la impulsaré para hacerla varón, a fin de que llegue a ser un espíritu viviente semejante a vosotros los varones; porque cualquier mujer que se haga varón, entrará en el Reino de los cielos*¹⁷¹.

Sólo citar la controversia planteada aquí entre los varones y las mujeres en el papel de conocedoras de la gnosis, expresada en el texto como la vida, y la defensa que el propio Jesús hace de María Magdalena en particular y de las mujeres en general. No entraremos aquí en la interpretación de la oscura palabra de Jesús, ni en su contextualización dentro de la antropología gnóstica y Cristiana¹⁷².

5.2.3. *Epistula Apostolorum*

La *Epistula Apostolorum* es una epístola apócrifa que contiene el testimonio más antiguo de la fiesta de la Pascua cristiana (el ágape y la eucaristía todavía se celebraban juntas), y de la parusía en la noche de la Pascua. Fue publicada por primera vez en 1919¹⁷³.

La parte principal de la carta presenta la revelación que el Salvador hace a sus discípulos después de la resurrección. La introducción contiene una confesión a Cristo (*a confession to Christ*) y un sumario de milagros. Concluye con una visión apocalíptica del tiempo final y la descripción de la ascensión. La forma epistolar está sólo presente en la primera parte, el conjunto de la obra estaría dentro del género apocalíptico.

¹⁷¹ Traducción tomada de A. Piñero et al., o.c., 97.

¹⁷² Para profundizar en ello remitimos a la obra de A. Marjanen, *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, en *Nag Hammadi and Manichaean Studies XL*, Robinson, J.M. & Klimkeit, H.J. (Eds.), Lieden-New York-Köln, 1996.

¹⁷³ Es originaria de Egipto o Asia Menor. Las indicaciones del texto apuntan a una fecha de composición entre 140 y 160 en una comunidad judeo-cristiana helenista. No se conserva su original en griego. Se conserva una parte de una versión Copta, descubierta en 1895 en El Cairo, y una versión completa en Etiópico, cuya traducción se publicó en 1913. También hay fragmentos de una versión latina. La edición crítica fue publicada por Schmidt en 1919 usando las tres fuentes.

El autor basa sus ideas principales en el Nuevo Testamento. Su lenguaje y sus ideas están influidos por el Evangelio de Juan. La narración de la resurrección es una síntesis de los cuatro evangelios canónicos.

A pesar de pertenecer al género de las conversaciones del Resucitado propio de los textos gnósticos, se observa su tendencia anti-gnóstica en la defensa de la verdadera divinidad de Cristo, la realidad de la encarnación y su resurrección en cuerpo, alma y espíritu. Aunque es verdad que hay una influencia gnóstica en la expresión del pensamiento, consecuencia probablemente de su lugar de origen.

Seguiremos la traducción al inglés de M.R. James cuya versión depende de Schmidt y Guerrier, para presentar la descripción del hallazgo de la tumba vacía por parte de tres mujeres, cuyos nombres varían entre las dos versiones, la incredulidad de los apóstoles (los doce han sido nombrados en las páginas de la versión etiópica, la versión fragmentada copta ha perdido esas primeras páginas) y la necesidad por parte de Jesús de presentarse para que ellas sean creídas. Una tradición que como ya hemos visto se conserva en los evangelios canónicos, aunque aquí el episodio de Tomás, nos sitúa ante una obra más próxima al Cuarto evangelio, como ya hemos dicho.

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 (Sara, Marta y María según la versión etiópica), llevando unguentos para derramar sobre su cuerpo, llorando y lamentándose por lo que había pasado. Y cuando se acercaron al sepulcro miraron y no encontraron el cuerpo (Eth. Encontraron la piedra corrida y la entrada abierta).

10. Y como estaban llorando y lamentándose, el Señor se les manifestó y les dijo: “¿Para qué lloráis? No lloréis más. Yo soy al que buscáis. Pero una de vosotras que vaya a vuestros hermanos y les diga: Venid, el Señor ha resucitado de entre los muertos”. Marta (María, Eth.) 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”. El dijo: “Que vaya otra de vosotras y se lo diga de nuevo”. María (Sara, Eth.) 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...*¹⁷⁴

El texto continúa con un diálogo del Señor con Pedro, un episodio con Tomás parecido al de Jn 20, 19-25 y una intervención de Andrés que no tiene paralelo en los evangelio canónicos.

Entre la versión copta y etiópica aparecen diferentes nombres para las tres mujeres. Mientras en el texto etíope ellas son Sara, Marta y María Magdalena, en el texto copto se cita a María, la hermana de Marta y María Magdalena (el apelativo de Magdalena aparece cortado en esta versión). Estas mujeres son enviadas por Jesús a anunciar a los discípulos, en la versión copta de la carta primero es enviada Marta y luego María, y en la etíope es Sara la primera, después María. Dice, Carmen Bernabé que se adivina la importancia de María, la Magdalena en el relato etíope, pues Pedro que figura como narrador, cita a las mujeres con referencia a María: “El Señor dijo a María y sus hermanas”¹⁷⁵.

El valor de este texto para nuestro estudio reside por un lado en su carácter antignóstico, reconocido por los expertos, y su proximidad a las tradiciones neotestamentarias, y por otro, el valor o importancia que da a la figura de María Magdalena algo que parecía más propio de la literatura gnóstica.

Sin embargo, no podemos pasar por alto las diferencias entre las versiones. Jane Schaberg nos hace caer en la cuenta del significado en el cambio de los nombres, que parece sugerir un cierto ocultamiento de esa importancia de María que subyace en esta tradición. Y apoya la idea que barajan muchas autoras de que añadir otra mujer del mismo nombre ayuda a este objetivo. Quizá esta pueda ser la prueba de la tendencia a confundir a las Marías de los evangelios por parte de tradiciones cristianas posteriores¹⁷⁶. También una tendencia a la confusión de las mujeres evangélicas llamadas María, apoyado por el uso del término hermanas que facilita esa confusión identificación, tal y cómo señala Carmen Bernabé.

¹⁷⁴ Traducción propia del texto en inglés de M. R. James, *The Apocryphal New Testament being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles and Apocalypses with other narratives and fragments*, Oxford 1950⁴.

¹⁷⁵ Cf. en C. Bernabé, o.c., 232.

¹⁷⁶ Para un análisis detallado de este asunto: R. E. Brown, *The Death of the Messiah: from Gethsemane to the grave: a commentary on the Passion Narratives in the four Gospels*, New York 1991, 1013-1019.

5.2.4. *Diálogo del Salvador*

El diálogo del Salvador es un diálogo gnóstico de revelación entre el Señor y sus discípulos, en el que Mateo, Judas y María son señalados por su nombre. Sólo existe una copia en el tercer códice de la biblioteca de Nag Hammadi, y es el tratado quinto, con una extensión de 27 páginas del códice.

Se aprecian en el texto diferencias de estilo y composición, que pueden ser debidas al uso de varios materiales tradicionales o a un trabajo de reelaboración de un texto primero. La existencia de una única copia hace difícil inclinarse por una u otra opción.

El nombre de María aparece exclusivamente en aquellas partes del texto en las que presenta una pregunta o un comentario, a excepción de la visión apocalíptica de María, Judas y Mateo en la que estos personajes son nombrados (134,24-25), según Antti Marjanen¹⁷⁷, de forma secundaria, porque al continuar la lectura (135, 14-15), la visión parece dirigida a un único personaje. Lo que sugiere que María pertenece a una parte esencial del diálogo, pero no aparece en otras posibles fuentes utilizadas. Esto no significa, necesariamente, que la presencia de María sea sólo tardía en el conjunto del texto. Si la forma de diálogo no pertenece al autor si no que se trata de una fuente que usó, deberíamos poder encontrar en los pasajes referidos a María signos de una redacción tardía.

Como en muchos de los textos gnósticos el Diálogo del Salvador no refleja ningún hecho datable. Aunque parece probable que recibiera su forma final en el siglo II. Presenta paralelos con el Evangelio de Tomás que, junto con la presencia de Judas como uno de los principales interlocutores de Jesús, sugiere como lugar de composición del texto, una región al Este de Siria.

Sobre el papel de María Magdalena y su relación con los otros dos interlocutores del Señor: María habla 13 veces, Judas 16 veces al Señor y 3 a Mateo, y Mateo habla 10 veces. Esto sirve a PHEME PERKINS para presentar la hipótesis de la mayor importancia de Judas en este texto. KOESTER y PAGELS han señalado que alguno de los comentarios de María Magdalena parecen servir como sumarios y transiciones¹⁷⁸ para presentar nuevas cuestiones. Pero en cualquier caso, nos habla de su importancia junto con Mateo y Judas pero no de su preponderancia. Parece claro que el autor del

¹⁷⁷Cf. en A. Marjanen, o.c., 75-88.

¹⁷⁸ María es presentada haciendo preguntas que van marcando la transición entre secciones: 53, 64 y 83. También es llamada “hermana” por el Señor, y el autor dice de ella que responde como “una mujer que ha entendido completamente” (139, 12). Datos tomados de C. Bernabé, o.c., 211.

Diálogo del Salvador no pretende elevar a ninguno de los tres discípulos nombrados por encima de los otros dos. Lo que en el caso de María Magdalena es significativo porque aparece junto a dos discípulos varones en condición de igualdad, como quien tiene una comprensión especial del conocimiento (gnosis) impartida por el Salvador.

Tanto María Magdalena, como Mateo y Judas son presentados como prototipos de discipulado, sin que exista entre ellos rivalidad ni su presencia impida apreciar la presencia de los demás discípulos. El motivo de su elección probablemente no sea otro que el contexto en el que este escrito se elabora, donde una tradición sobre algunos discípulos que habían recibido una “gnosis” especial se había desarrollado. No parece que existiera una lista de nombres de estos discípulos. Sólo podemos señalar que aparecen en la Sabiduría de Jesucristo, en *Pistis Sofía* (aquí María Magdalena tiene un papel superior que el de Tomás y Mateo), en el Evangelio de María, y alguno más.

Esta tradición de discípulos que habían recibido una revelación especial es conocida por Ireneo, que en *Adversus Haereses* (1,30,14) dice que algunos gnósticos recuerdan que Jesús instruyó a unos pocos de sus discípulos, aquellos que él sabía eran capaces de comprender los grandes misterios. Pero ni el testimonio de Ireneo, ni la *Sabiduría de Jesucristo*, ni el *Evangelio de María* sugieren, sin embargo, que estos discípulos seleccionados para esta tarea especial representaran exclusivamente a los discípulos gnósticos, mientras que los demás, fueron privados de esa revelación. Según Antti Marjanen, esto refleja un estadio muy temprano del gnosticismo tanto en la *Sabiduría de Jesucristo* como en el *Diálogo del Salvador*, puesto que después comenzó a ser usado con propósitos polémicos.

Sobre la respuesta que María recibe de Jesús al preguntar cómo deberían rezar los discípulos (144, 16): “rezar en el lugar donde no haya mujer”, podría sorprendernos como una fuerte restricción para una mujer elegida como ejemplo de discipulado. Es por tanto, que debemos separarnos de la literalidad del texto, según Antti Marjanen, y buscar qué significado tenía lo femenino, la feminidad en los grupos gnósticos. La autora finlandesa invita a caer en la cuenta del alto grado de ascetismo en todo lo relacionado con la sexualidad que vivían estos grupos, y, cómo la feminidad en su aspecto procreativo era considerada negativa porque a través de ella el alma era prisionera del cuerpo y estaba sometida al poder de la muerte. Y, por lo tanto, esta afirmación no significaría una restricción al discipulado femenino, sino una negación a los aspectos relacionados con la sexualidad y la procreación, de los cuales era, sin duda, representante el cuerpo femenino en la cultura mediterránea antigua.

5.2.5. Ireneo de Lyon¹⁷⁹

Su obra más importante “Contra las herejías” (*Adversus Haereses*) (El título amplio es: “*Desenmascaramiento y derrocamiento de la pretendida pero falsa gnosis*”). Escrito en griego en cinco tomos, pero conservado en su integridad sólo en su versión latina del siglo II o IV) está compuesta de cinco libros y dedicada a un “querido amigo”¹⁸⁰. La escribió con motivo de la difusión en Lyon de las doctrinas de Valentín y la actividad de Marcos el Mago. El objetivo de la obra es exponer las doctrinas que los gnósticos enseñaban y refutarlas con la verdad de las doctrinas cristianas¹⁸¹.

En el *Adversus Haereses* V, que supone la fundamentación escriturística de su refutación contra el gnosticismo, demostrando la verdad de la enseñanza tradicional de la Iglesia, encontramos dos referencias a las tradiciones del Cuarto Evangelio sobre el relato de aparición que nos ocupa.

En su exposición de que la garantía de nuestra resurrección corporal es la propia resurrección corporal de Cristo presenta como apoyo escriturístico el texto del capítulo 20 de Juan, donde Jesús se muestra a los discípulos:

Por tanto, de la misma manera que Cristo resucitó en la sustancia de su carne y mostró a sus discípulos las marcas de los clavos y la abertura de su costado –y estas son las pruebas de que su carne resucitó de entre los muertos– así, dice el Apóstol, “Dios nos resucitará también a nosotros con su poder (Adv. Haer. V, 7, 1).

Otro apoyo, más significativo para nuestro trabajo es la presentación que hace de María (no especifica que sea María Magdalena) al citar lo que Jesús resucitado le dijo después de su resurrección:

Y, después de resucitar al tercer día, el Señor decía a María que fue la primera en verle y adorarle: “No me toques, que aún no he subido a mi Padre, vete a mis discípulos y diles: Yo subo a mi Padre y vuestro Padre (Adv. Haer. V, 31,1).

Aquí la cita casi textual de Jn 20, 17 va acompañada de la presentación del personaje. María, que sabemos por el texto evangélico que es la Magdalena, la primera en ver a Jesús. Añade, Ireneo, el sentido de adoración que

¹⁷⁹ Se sabe de Ireneo que nació en Asia Menor y fue educado en Esmirna, donde escuchó a Policarpo de Esmirna. Estuvo en Roma enviado por la comunidad de Lyon. A su regreso fue elegido obispo del Lyon. Ireneo murió hacia el año 200. (Hubertus R. Drobner, *Manual de Patrología*, Barcelona 2001, 147-151.)

¹⁸⁰ SAN IRENEO, *Contra las herejías (Adversus Haereses)* trad. J. Garitaonandia Churruga, Sevilla: Apostolado Mariano 1999, 29.

¹⁸¹ C. Moreschini y E. Norelli, *Patrología. Manual de literatura cristiana antigua latina y griega*, Salamanca 2009, 117-8.

como ya hemos visto en la primera parte de este trabajo no aparece en el Cuarto Evangelio. Podemos suponer que Ireneo cite de memoria el relato de aparición de Jesús a María Magdalena y que esté relacionando éste con el relato de Mateo en el que las mujeres se postran ante Jesús resucitado. En cualquier caso, es importante darse cuenta de que la imagen que está presentando Ireneo es la de María postrada ante Jesús Resucitado en la “sustancia de su carne”, siendo ella la primera testigo de esa realidad resucitada de Jesús. Después Ireneo imagina en adoración a la que ha presentado como testigo.

5.2.6. *Evangelio de María Magdalena*¹⁸²

Este Evangelio según Mariam es escrito en nombre de la que según los autores es María Magdalena¹⁸³. Antti Marjanen no duda de ello desde el estudio de la tradición gnóstica que atribuye a la Magdalena un papel importante y para la que esta tradición reserva el nombre de María deletreado como Mariam, tal y cómo aparece al final del Evangelio de María. Jean-Yves Lepoup sugiere que podría haber sido escrito por María Magdalena, la amiga íntima de Jesús, “la iniciada que debía transmitir sus más sutiles enseñanzas”¹⁸⁴.

El análisis paleográfico de los fragmentos griegos conservados, los sitúa en el siglo III (P. Oxyrhynchus 3525 es datado por Parsons, su editor, en el siglo III; y el P. Rylands 463, es datado por Roberts en el mismo siglo o antes.) Si éstos son traducciones del texto copto y el próximo a él es P. Ryl., y, tenemos en cuenta el lugar diferente para ambos, se puede datar el Evangelio de María antes del 200. No tenemos, sin embargo, una pista clara sobre el lugar de su composición. Se proponen Egipto y Siria como lugares posibles, sin que ninguna de las dos localizaciones pueda ser elegida.

¹⁸² El *Evangelio de María* se conserva en tres fuentes independientes. En el papiro de Berlín (*Papyrus Berolinensis* 8502, BG), descubierto en Egipto contiene la versión copta de este evangelio. No se conserva la obra completa, se estima que del original de 19 páginas sólo se conservan 9 (7,9, 10, 14-19). Además de esta versión copta, se han descubierto dos fragmentos griegos del Evangelio de María, unos de ellos en el Papiro Rylands (463) que corresponde a la sección 17,4-22 y 18,5-19,3 del texto copto; y otro, en el Papiro *Oxyrhynchus* (3525) correspondiente a la sección 9,5-10,14. Parece ser que ambos fragmentos no proceden del mismo manuscrito y que su relación con el texto copto está en relación con pertenecer a una traducción del mismo. Cf. en A. Marjanen, o.c., 96.

¹⁸³ Según A. Marjanen, Tardieu –editor del códice de Berlín-1984 y Lucchesi 1985 plantean la posibilidad de que Mariam sea la madre de Jesús. Cf. en A. Marjanen, o.c., Nota 2, 94.

¹⁸⁴ Cf. en J.-Y. Lepoup, *El evangelio de María. Myriam de Magdala*, Barcelona, 1999, 15-31.

En relación con esto es interesante notar que todas las cuestiones indiscutibles del Nuevo Testamento que aparecen en el Evangelio de María proceden de los evangelios. (“Quien tenga oídos para ver...”; “¡Paz a vosotros”; “...los que le buscan le encuentran”).¹⁸⁵ Lo que apoya una datación temprana, finales del s. II, porque sabemos que los evangelios se difundieron en la primera mitad del siglo II¹⁸⁶. W. Till la sitúa en torno al año 150. En tal caso, dice el autor francés, este Evangelio constituiría, junto con los demás evangelios, uno de los *textos fundadores o primitivos del cristianismo*¹⁸⁷.

Este texto fragmentado contiene la conclusión de un diálogo entre Jesús resucitado y sus discípulos, que probablemente tiene como marco narrativo un encuentro posterior a la resurrección, como otros diálogos de revelación gnósticos. Jesús responde a una última cuestión y se despide dando ánimos y consejos al grupo. El grupo siente miedo: *¿Cómo ir entre los paganos y anunciar el Evangelio del Reino del Hijo del Hombre?* (traducción del copto de Jean-Yves Leloup). María se levanta y los consuela. Esta parte, en la página 9, termina diciendo que quedaron iluminados. Acto seguido Pedro pide a María que les instruya sobre lo que ella sabe, distinguiéndola como la preferida del Señor de entre las demás mujeres (*Hermana, sabemos que Enseñador te amó distinguiéndote de las demás mujeres. Repítenos las palabras que te dijo...* Traducción de Jean-Yves Leloup). Sorprende, que después de la exposición de María, Andrés niegue la posibilidad de creer sus palabras porque son distintas de las de Jesús; y, aún más, que Pedro entienda como imposible que el Señor haya hablado así a una mujer. Las últimas preguntas de Pedro recogidas en la página 17 del texto, nos sitúan ante una cuestión diferente, Ya no se duda sólo del mensaje de María si no de su elección y las consecuencias de ésta para la comunidad: *¿Habremos de cambiar nuestras costumbres y escuchar todos a esa mujer? ¿De veras la ha escogido y preferido a nosotros?* Ante estas preguntas, Leví defiende la posición de María en la comunidad, exponiendo la imposibilidad del engaño y acusa a Pedro de usar contra ella argumentos que ya usan los “adversarios” (...*veo ahora que te ensañas contra la mujer, como lo hacen nuestros adversarios.* Traducción de Jean-Yves Leloup).

Es difícil establecer una estructura en el texto, teniendo en cuenta su fragmentación. Aún así, algunos estudiosos nos sugieren que no se trata de una unidad literaria original, sino de una obra procedente de al menos dos fuentes distintas. Till y Puech toman la ausencia de María en la primera

¹⁸⁵ Cf. en J.-Y. Leloup, o.c., 8, 5-20.

¹⁸⁶ Cf. en A. Marjanen, o.c., 98.

¹⁸⁷ Cf. en J.-Y. Leloup, o.c., 17.

parte del diálogo como elemento significativo para diferenciar dos fuentes, un diálogo entre Jesús resucitado y sus discípulos y un discurso de revelación de María Magdalena. Pasquier, sin embargo, se centra en la tensión entre los varones y María. Esta autora observa la diferente actitud de Pedro ante al conocimiento de María y plantea dos fuentes, con dos actitudes diferentes ante el papel de esta mujer en la comunidad. Antti Marjanen está de acuerdo con este elemento de análisis pero no lo considera como una prueba de la existencia de las dos fuentes, sino más bien, dos estadios diferentes de desarrollo del tema, serían expresión de la evolución dada en la comunidad sobre el papel-influencia de María Magdalena y las consecuencias que esto tiene en la vida comunitaria.

Las últimas preguntas puestas en boca de Pedro serían muestra de esto¹⁸⁸.

En términos generales, podemos decir que estamos ante un evangelio que concede una clara primacía de María Magdalena sobre los demás discípulos. Ha encontrado el conocimiento porque ha buscado, convirtiéndose así, en modelo a imitar, busca la verdad hasta hallarla¹⁸⁹. Ella es la discípula más querida, de entre las mujeres (10, 2-3) y, también, de entre los varones (17, 15-20). Es la más amada porque ella ha recibido del Señor una enseñanza que sólo ella conoce, y que comparte con el grupo, primero como consuelo (9, 10-20) y después, como enseñanza recibida a través de una visión (10, 10-17,7). Sin duda, María ha visto algo que los demás no han visto, algo que ella comparte con la comunidad, y ahora es la comunidad, representada por Pedro, Andrés y Leví, la que tiene que tomar postura sobre las consecuencias de esta realidad. María como receptora de una revelación, es la imagen de la Magdalena que nos transmiten los evangelios canónicos, mediadora entre Jesús resucitado y el resto de los discípulos¹⁹⁰.

Por último, queda señalar el conflicto que se presenta entre Pedro y María, como hemos visto en Diálogos del Salvador. En el Evangelio de María Magdalena, ella es puesta en duda por el hecho de ser mujer por parte de Pedro, que no entiende que el Señor haya hablado a una mujer y, pone en duda que haya recibido una revelación. Y también, se dudará del contenido de su revelación, en este caso será Andrés quien la cuestione. Como comenta Carmen Bernabé en su tesis doctoral, parece que se está reflejando la polémica entre la gran Iglesia y los grupos gnósticos. Según ella, éstos úl-

¹⁸⁸ A. Marjanen, o.c., 104.

¹⁸⁹ C. Bernabé, o.c., 215.

¹⁹⁰ C. Bernabé, o.c., 215.

timos reclamaban la autoridad de María Magdalena que procedía de su cualidad de primera testigo de la resurrección.

5.2.7. Tertuliano¹⁹¹

En su obra “*Contra Práxeas*” Tertuliano revoca la doctrina del monarquianismo, que este autor (Práxeas) había introducido en Roma desde Asia. Esta doctrina había llegado a África a través de uno de sus discípulos. En el 213 Tertuliano escribe contra el iniciador de esta doctrina sobre Dios. La obra de 31 capítulos, comienza con la descripción de la llegada de la doctrina de Práxeas a África y después, defiende el monoteísmo tradicional desde dos argumentaciones, una más sencilla y otra más intelectual, para gente ilustrada. En esta segunda argumentación es donde encontramos la fundamentación escriturística de Tertuliano, y es ahí, donde toma el autor el relato de aparición de Jesús resucitado a María, que el mismo texto aclara que es la Magdalena. Nos sitúa Tertuliano ante la prueba de que a pesar de que todas *las restricciones de su humillación* han sido eliminadas en la resurrección, *Jesús sigue hablando de sí mismo en referencia al Padre y no como igual al Padre. Ante la mujer que se aproximó a él para tocarlo, no por curiosidad o incredulidad como Tomás, sino por amor (Adversus Praxean 25.2. 19-21).*

En *Contra Marción (Adversus Marcionem* I. 18, 11-16) Tertuliano mezcla la escena de la unción de los pies de Jesús con el relato de aparición a María Magdalena del Cuarto Evangelio, al decir que la mujer que ungía los pies de Jesús y los bañaba con sus lágrimas no estaba tocando un fantasma vacío sino un cuerpo sólido. Según Jane Schaberg se trata de un indicio de

¹⁹¹ Nació en Cartago, provincia de África, en 160 en una familia pagana. Su padre era oficial romano, por lo que su familia pertenecía al ordo equester, equiparable a una burguesía autóctona romanizada, muy floreciente en el siglo II. Recibió una esmerada educación que hizo de él un hombre conocedor de la cultura griega y latina, lenguas que conocía a la perfección, por lo que escribió en griego y en latín. Se sabe por su obra que tuvo una juventud disoluta de la que luego se arrepentirá y condenará duramente. Fue pagano durante la mayor parte de ésta. Su conversión debió ocurrir entre 190 y 195, siguiendo su obra, cuando ya estaba casado. Parece que fue consagrado presbítero entre el 197 y el 200. Tras su conversión puso toda su inteligencia al servicio del cristianismo. Primero se enfrentó a los judíos (*Adversus Iudaeos*), después a los paganos en defensa de los cristianos (*Ad nationes y Apologeticum*). Parte de su obra está dedicada a instruir a los fieles. La presencia del gnosticismo, en mayor o menor medida, le lleva a una gran campaña en contra de más de doce años. Hacia el año 207, aparecen señales de montanismo en Tertuliano que nunca llegaron a significar pertenencia. Después del 220 se pierde su rastro, no se sabe dónde ni cuándo murió (TERTULIANO, “*Prescripciones*” *contra todas las herejías, en Fuentes Patristicas* 14, traductor Salvador Vicastillo, Madrid 2001 y H. R. Drobner, *Manual de Patrología*, Barcelona 2001).

la fusión de María Magdalena con la mujer pecadora de Lc 7. Un fenómeno temprano (s. II) del que parece haber noticias posteriores en la patrística¹⁹². Ella también ve esa fusión en la referencia al amor del texto anteriormente citado, porque, dice, en el relato evangélico no hay ninguna referencia al amor. Esta sería aportación de Tertuliano al relato del Cuarto Evangelio.

5.2.8. Hipólito¹⁹³

Nuestro interés por Hipólito se centra en su Comentario Sobre el Cantar de los Cantares, porque según Katherine L. Jansen en esta obra se

¹⁹² Cf. en J. Schaberg, o.c., 139.

¹⁹³ Escribió durante la primera mitad del siglo III, fue obispo. Hasta mediados del siglo XIX se conocían pocos textos suyos, desde entonces, los inventarios de manuscritos griegos y orientales han permitido descubrir un gran número de sus obras. Actualmente los expertos, no coinciden en la atribución de alguna de sus obras como el *Elencho contra todas las herejías* o *Philosophoumena*, que lleva el nombre de Orígenes en los manuscritos del siglo I como en el manuscrito del monte Athos descubierto en 1842 que contiene los libros IV-X. Nautin no está de acuerdo en atribuir el Elencho a Hipólito por comparación con el *Syntagma*, con la que no coincide ni comparte siquiera el concepto de herejía, ni en la argumentación apologética. Además, dice Nautin, la conclusión del *Syntagma* nos muestra el uso como fuente del Elencho, si bien alterando su orientación y su espíritu. La fecha de dos de sus obras, *Tratado sobre la resurrección* (entre 222 y 235) y el *Syntagma*, que no puede ser anterior a los años 240/245, excluye su identificación con el sacerdote del mismo nombre condenado a las minas de Cerdeña con el papa Ponciano en el 235. Tampoco podemos considerar que sea de origen romano y que escriba para ellos, ya que de sus libros, *Sobre Daniel* y *Sobre el anticristo* se percibe odio y aversión hacia los romanos. Apunta Nautin a la correspondencia que Eusebio halló entre Hipólito y Alejandro, obispo de Jerusalén (251), y a la cita de Jerónimo de un discurso de Hipólito en presencia de Orígenes, para situar a este escritor cristiano en Palestina o en alguna provincia cercana. Dice de él que era obispo, conocido como hombre de iglesia, sin ninguna consideración por la ciencia profana y estudioso de las Escrituras. Sus obras son fundamentalmente comentarios al Antiguo Testamento desde una perspectiva cristológica: Sobre el Génesis, sobre las bendiciones de Isaac, Jacob y Moisés, Sobre las bendiciones de Balaam, Sobre los jueces, Sobre Rut, Sobre los libros de Samuel, Sobre los salmos, Sobre los proverbios, Sobre el Eclesiastés, Sobre el Cantar de los Cantares, sobre partes de Ezequiel, Sobre Daniel, etc. En desacuerdo con este autor tenemos la obra de Q. Johannes, *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*, Madrid 1995, que nos presenta a Hipólito como obispo y antipapa de Roma, muerto en Cerdeña junto con su oponente Ponciano hacia el 235.

Sobre el trabajo de Nautin, Moreschini y Norelli un grupo de estudiosos italianos recoge la continuación de su trabajo aceptando la distinción de dos autores para las obras atribuidas a Hipólito aunque no están de acuerdo con identificar uno de ellos como Josipo. Según este trabajo el grupo de escritos el Hipólito exegeta sería autor mencionado por Eusebio, Jerónimo y alguna otra fuente, que habría vivido en oriente a finales del siglo II y principios del siglo III. El otro personaje, autor del Elenchos, del tratado Sobre el Universo y de Compendio sería el cismático romano que vive a principios del siglo III. Sus obras se habrían transmitido anónimamente o bajo nombre falso, como se *solía hacer para proteger los escritos cismáticos*. C. Moreschini – E. Norelli, o.c.,123.

podría situar el origen del epíteto “apóstol de los apóstoles” (apostolorum apostola) referido a María Magdalena. Hipólito en su comentario sugiere que la novia del Cantar que busca a su amado (Cant 3,1) prefiguró tipológicamente a Marta y María que buscaron a Cristo en la tumba. Además, explica Hipólito, estas mujeres representaban a la sinagoga y, en la medida en que prefiguran la sinagoga, tienen la capacidad de revelar la buena noticia como apóstoles de los apóstoles, enviadas por Cristo (*quae apostoli ad apóstolos*). Y, continúa, *para que las mujeres apóstoles no dudaran de los ángeles, Cristo mismo vino a ellas para que pudieran ser sus apóstoles y, por su obediencia rectificaran el pecado de la antigua Eva... Por lo tanto, las mujeres anunciaron la buena noticia a los apóstoles...y para que no parecieran mentirosas sino portadoras de la verdad... Cristo mismo se mostró a los apóstoles varones y les dijo: Yo soy quien se apareció a estas mujeres y quien quiso enviáros las como apóstoles*¹⁹⁴.

Encontramos en este fragmento elementos de una tradición que nos habla de las mujeres cerca de la tumba, testigos de la resurrección, mujeres como prefiguración de la sinagoga, de la comunidad. Una tradición que comparte elementos con el texto del Cuarto Evangelio que estamos trabajando y que apoya el testimonio de María Magdalena como testigo y enviada a anunciar a los demás (“He visto al Señor”; Jn 20,18)¹⁹⁵.

5.2.9. Evangelio de Felipe

El *Evangelio de Felipe* es un texto valentiniano escrito bien al final del siglo II o bien a principios del s. III. Pertenece al códice II de la Biblioteca de Nag Hammadi. Y es, junto con Pistis Sophia, un texto en que se hace explícita la referencia a María de Magdala. Hay en él dos pasajes en los que

¹⁹⁴ Traducción del texto en latín. El texto latino procede de la traducción del georgiano, única copia del comentario, realizada por G. Garitte. Citado en K. L. Jansen, “*Maria Magdalena: Apostolorum Apostola*” en “*Women preachers and prophets through two millenia of Christianity*”, B.M. Kienzle and P.J. Walkers (Eds), Berkeley 1998.

¹⁹⁵ “*Vide hoc perfectum super Martham et Mariam; cum eis synagoga cum diligentia quae-rebat Christum mortuum, quem vivum esse non cogitant...Et post hoc clamans confitetur synagoga per has mulieres; bonum testimonium nobis ostendunt quae apostoli ad apostolos fie-bant, missae a Christo... Ut autem non ad angelis apostoli dubitarent, occurrit ipse Christus apostolis, ut mulieres Christi apostoli essent defectum veteris Evae per oboedientiam imple-rent...Propterea mulieres bonumnuntium nuntiaverunt discipulis... Ut non apparerent sicut de-ceptores, sed veritatem dicentes, in illo tempore Christus (fuit) manifestatus eis et eis dixit: “Ego qui mulieribus his apparui, et ad vos apostolos mittere volui”*. Texto latino del *Corpus Scrip-torum Christianorum Orientalium*, vol. 264 (1965), 43-49.

aparece María (59,6-11; 63,30-64,9), en ambos se la presenta desde la perspectiva, ya encontrada en otros escritos, de que tenía una relación especial con Jesús.

Es un texto compuesto en Siria, probablemente Edesa o Antioquía. Lo que se argumenta por su bilingüismo siríaco-griego y las prácticas sacramentales y catequéticas orientales que recoge. A pesar de su nombre no se trata de un texto narrativo, ni un diálogo de revelación ni un evangelio de dichos, podría decirse que contiene varios estilos literarios con especial énfasis en los temas éticos y sacramentales. Típico de este evangelio es encontrar extractos distintos juntos, sin ninguna conexión entre ellos, pero que parecen reflejar una progresión de pensamiento si no de un solo autor, sí de una comunidad¹⁹⁶.

En el primer fragmento en que aparece María de Magdala (59,6-11)¹⁹⁷ se dice de ella que es la compañera del maestro, es nombrada en último lugar junto con María, la madre de Jesús y su hermana. Es la primera vez que María es presentada así y, además, de ningún otro discípulo masculino o femenino se dice esto en ningún escrito del cristianismo primitivo. Su significado es difícil de entender porque el término griego (κοινωνός) presenta un rango muy grande de significados. Básicamente, se refiere a una persona comprometida en una relación compartiendo algo, si bien no está claro qué es lo que comparte un koinonos con su compañero/a. En la Biblia se usa para indicar matrimonio (Mal 2,14), compañero de fe (Fil 17), colegas en la proclamación del evangelio (2Cor 8,23) o socios (Lc 5,10). En el *Evangelio de Felipe* aparece otra vez, en 63,32-33, pero lo fragmentado del texto no permite profundizar en su significado.

Después de un análisis textual Antti Marjanen plantea dos posibilidades de significado para este término. Por un lado, puede expresar que María fue la esposa de Jesús lo que daría al grupo de mujeres presentado la homogeneidad de tratarse de la familia de Jesús (su madre, su hermana y su esposa); y, por otro lado, podría hacer referencia a su pertenencia al grupo de sus más íntimos seguidores. Lo más plausible y apoyado por los estudiosos es que se esté presentando a María de Magdala como su compañera espiritual. Según esta autora la respuesta a la duda depende de cómo se interprete las relaciones sexuales en este evangelio. Algunos scholars creen que el comportamiento de la comunidad del *Evangelio de Felipe* es encratita, es

¹⁹⁶ Cf. en A. Marjanen, o.c., 148, para profundizar en la opinión de los diferentes “scholars” sobre este asunto.

¹⁹⁷ 59,6-11: “Había tres que siempre iban con el Señor: María su madre y su hermana y Magdalena que fue llamada su compañera (κοινωνός). Porque María es su madre, su hermana y su compañera”. En: C. Bernabé, o.c., 209.

decir, viven juntos sin relaciones sexuales; y, otros creen que el gnóstico, el de arriba, experimenta el amor y lo expresa en la unión sexual. La disparidad de las opiniones de los estudiosos reflejan lo controvertido del asunto. En cualquier caso, la ambigüedad del uso de los términos no permite inclinar la balanza de forma segura hacia ninguno de los planteamientos¹⁹⁸.

La otra parte del texto en que aparece María de Magdala en el Evangelio de Felipe es 63, 30-64, 9¹⁹⁹. Este texto vuelve a presentar a María como la compañera del Salvador y dice que la amaba más que a los otros y que incluso la besaba. Si tenemos en cuenta la respuesta del Salvador en 64, 4-9, parece que el papel de María Magdalena como favorita de entre los discípulos es debido a su especial habilidad para comprender las realidades espirituales. Comparados con ella, los otros son discípulos ciegos que no perciben la luz de Jesús. Jesús la ama más que a ellos porque ella es capaz de ver la luz mientras ellos permanecen ciegos en la oscuridad. (64, 9). La dureza con la que señala aquí Jesús a los demás discípulos debe entenderse en el contexto del Evangelio de Felipe, donde aparecen expresiones negativas y positivas sobre los discípulos que según Antti Marjanen se deberían a dos presentaciones distintas del mismo grupo de discípulos. Antes de la resurrección los discípulos tienen una percepción errónea o poco adecuada de las enseñanzas de Jesús, mientras que después de la resurrección, la adecuación es mejor y, por tanto, reciben mejores calificativos por parte del Salvador. Así, María es mejor discípulo porque ve antes de la resurrección lo que los demás sólo ven después de la resurrección. Por esto es presentada como paradigma de apostolado, de una madurez espiritual que sólo es alcanzada por el resto después.

Sorprende, sin embargo, que en el *Evangelio de Felipe* María no sea presentada transmitiendo ningún misterio espiritual, esto parece ser la tarea de todo el grupo de apóstoles. El hecho de que la superioridad de María sea sólo expresada durante el ministerio público de Jesús hace que no sea presentada como autoridad espiritual como en el Evangelio de María Magdalena, sino que el autor del texto trate de situar su enseñanza en el origen apostólico común. Su autoridad derivaría, por tanto, del conjunto de los

¹⁹⁸ Para un análisis más exhaustivo, y para comprobar otros paralelos en la literatura gnóstica, consultar A. Marjanen, o.c., 151-160.

¹⁹⁹ 63: "En cuanto a la sabiduría que es llamada 'la estéril', ella es madre de los ángeles. Y la compañera del Salvador *María Magdalena*. Cristo la amaba más que al resto de los discípulos y solía besarla en la boca a menudo. El resto de los discípulos se ofendieron por esto y lo manifestaron. Ellos dijeron: ¿Por qué la amas más que a nosotros? El Salvador les contestó y les dijo: ¿Por qué no os amo como a ella? Cuando un hombre ciego y uno que ve están juntos en la oscuridad no son diferentes el uno del otro. Cuando llega la luz, entonces el que ve, verá la luz y el que es ciego permanecerá en la oscuridad." En C. Bernabé, o.c., 210.

apóstoles. Si esto así, surge la pregunta de por qué María de Magdala es presentada en un papel primordial frente al resto. El propio texto nos ofrece la respuesta: ella era la compañera de Jesús y, por tanto, su papel ya era importante antes de las apariciones de Jesús resucitado.

5.2.10. La sabiduría de Jesucristo

La Sabiduría de Jesucristo es un diálogo gnóstico de revelación que describe la conversación entre el Salvador y sus discípulos, bien después de la resurrección o bien durante una reaparición posterior a la ascensión²⁰⁰. Existe un acuerdo general en aceptar que la fuente de la Sabiduría de Jesucristo es un *Eugnotos*, un escrito gnóstico que aparece en dos versiones en la Biblioteca de Nag Hammadi (III/3 y V/1). Está escrito en forma de carta en la que el autor de la Sabiduría de Jesucristo ha transformado un diálogo de revelación en el cuerpo de una carta, añadiendo un marco al principio y al final (90, 14-92,5; 114, 8-119, 18) y unos interlocutores, el Salvador, cuatro discípulos varones y una seguidora, Mariam. Así, el *Eugnotos* no cristiano es cristianizado²⁰¹.

²⁰⁰ El texto se encuentra en dos manuscritos coptos, uno incluido en el Papiro Berlínés (Papyrus Berolinensis) 8502 (BG), descubierto en Egipto y comprado por el Museo de Berlín en 1896; el otro, se encontró en el tercer códice de la Biblioteca de Nag Hammadi. Además, se conoce un pequeño fragmento en griego (P. Oxy. 1081) que corresponde a la *Sabiduría de Jesucristo* III/4 97, 16-99, 12 y Sabiduría de Jesucristo BG 88, 18-91, 15 (Parrott 1991, citado por A. Marjanen).

²⁰¹ La datación del texto no resulta fácil puesto que no contiene ningún acontecimiento concreto. Basándose en el contenido del texto Parrott se inclina por una datación temprana, el siglo I o principios del siglo II. Su argumento es la ausencia de conflicto entre el cristianismo eclesial (ecclesiastical Christian) y el cristianismo gnóstico y, su carencia de toda influencia del sistema gnóstico (*the great Gnostic systems*) de la segunda mitad del siglo II. Además, este autor cree que si la Sabiduría de Jesucristo fue escrita para persuadir al Gnosticismo para que aceptase el Gnosticismo Cristiano, esto ya sería un dato que lo situaría en una datación temprana, no tardía. Esto teniendo en cuenta el hecho de que parece dirigida a una audiencia que conoce poco o nada a Jesús. (F. Rivas data este papiro entre principios y mediados del siglo III. *Elenco de la literatura cristiana primitiva en Rafael Aguirre* (Ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estela (Navarra) 2010, 549-584.) Tampoco nos aporta muchos datos sobre el lugar de su composición, característica que comparte con los Eugnotos. Sin embargo, Parrott nos hace caer en la cuenta de un elemento interesante, el uso de un año dividido en 360 días (III/3 84,4-5). En su opinión, esta referencia sólo es posible en Egipto, donde los años contenían 360 días divididos en 12 meses de 30 días cada uno, más cinco días (epagomenal days). El problema es que esta referencia temporal aparece también en *A Valentinian Exposition* (30, 34-38) y la obra de Ireneo *Adversus Haereses* 1.17,1 que habla sobre los Marcosianos; y, ninguno de estos movimientos puede ser situado en Egipto.

El nombre de María aparece dos veces en la *Sabiduría de Cristo* (98, 10; 114, 9; BG 90,1; 117, 13.) En ambos casos ella plantea cuestiones al Salvador. En ninguno de estos pasajes María es presentada como la Magdalena. Aún así, hay que tener en cuenta que en todos los textos coptos en que María es presentada como la madre de Jesús su nombre es siempre, sin excepción, María; mientras que referido a María la Magdalena es presentada como Mariam, tal y como aparece en la *Sabiduría de Jesucristo*²⁰².

En diálogo descrito en la *Sabiduría de Jesucristo* es introducido por un relato de aparición. El texto comienza presentando a los discípulos del Salvador, doce varones y siete mujeres²⁰³, que están reunidos en una montaña de Galilea llamada Divinidad y Alegría. Antes de que el grupo vea al Salvador se establece un diálogo sobre el universo, la divina providencia, las autoridades y todo lo que el Salvador ha hecho con ellos en secreto (91, 3-9). Entonces, aparece el Salvador (91, 10-11) acompañado de signos estruendosos que generan el miedo del grupo. Él les calma, les pregunta por qué están sorprendidos, y comienza el diálogo propiamente dicho. Termina con la descripción de la gran alegría que las respuestas del Salvador han provocado en los discípulos llevándolos a predicar el evangelio de Dios (BG 127, 2-10).

El propósito del texto es presentar las enseñanzas gnósticas como derivadas de la resurrección de Jesús transmitidas a través de la predicación de sus discípulos. Así, la fuente del gnosticismo sería la predicación apostólica, según PHEME PERKINS, citada por ANTTI MARJANEN.

El diálogo contiene 12 preguntas planteadas al Salvador y las 12 respuestas dadas por Él. A pesar de que la introducción sitúa en la escena un grupo de doce varones y siete mujeres, sólo algunos del grupo participan activamente en la conversación. Dos cuestiones son atribuidas al grupo completo (105, 3-4; 106.9; BG 100, 3-4; 102, 7-8) y una a los santos apóstoles (112, 19-20; BG 114, 12-13). Sólo es mencionado el nombre de los discípulos que plantean cuestiones: Felipe, Mateo, Tomás, María Magdalena y Bartolomé. María, Felipe, Mateo y Tomás plantean dos preguntas al Salvador, Bartolomé sólo una.

Antti Marjanen nos presenta una posible explicación para este escaso número de interlocutores tomada de Parrott. Según este último, la presencia de estos cinco personajes que preguntan dependería de la lista de discípulos del Evangelio de Marcos (Mc 3, 16-19) y de los otros sinópticos (Mt, 10, 2-4; Lc 6, 14-16). En esa lista Felipe, Bartolomé, Mateo y Tomás constituyen un segundo grupo de cuatro después de Pedro, Santiago, Juan y An-

²⁰² A. Marjanen, o.c., Nota a pie de página n° 33, p.63-64.

²⁰³ María encabeza el grupo de las siete mujeres puesto que es la única mencionada por su nombre y la única de ellas que pregunta. Cf. C. Bernabé, o.c., 212.

drés. El autor de este texto elegiría ese segundo grupo como representantes de los discípulos en el diálogo, con el propósito de poner de relieve la situación de Cristo como nuevo revelador del conocimiento salvador y como triunfante sobre los poderes de este mundo. La elección estaría basada en la asociación de la lista primera, Pedro, Santiago, Juan y Andrés, con el judaísmo y su comprensión de Cristo, que difícilmente podía encajar con una comprensión con la interpretación más universal de Cristo que tiene el autor de la *Sabiduría de Cristo*. Parrott encuentra un apoyo para esta tesis en la *Carta de Pedro a Felipe*, en la que se habla del grupo de Pedro y del grupo de Felipe, en este texto ambos grupos serían gnósticos, aunque, según este autor, el grupo de Pedro sólo sería secretamente gnóstico.

Esta autora señala una cierta exageración por parte de Parrott a la hora de presentar cómo son tratados estos dos grupos de discípulos en el diálogo entre el Gnosticismo de finales del siglo II y la “Gran Iglesia” (el nombre es traducción propia). Y, que como él mismo observa, el grupo de Felipe es también incluido en la eclesialidad en la *Epistula Apostolorum* (texto antignóstico), lo que muestra que el grupo de Felipe no es usado exclusivamente por el movimiento gnóstico. También señala Antti Marjanen, hay referencias gnósticas a los discípulos del grupo de Pedro como miembros con autoridad en el movimiento gnóstico. Así que se trataría de un argumento que necesita ser analizado más detenidamente. Lo interesante del mismo, es que el grupo de Felipe o, al menos, Felipe, Mateo y Tomás parecen ser figuras relevantes en algunos diálogos de revelación gnósticos. En la *Pistis Sofía I-III* están relacionados con una tradición según la cual habrían recibido la tarea de recordar todo lo que dijo e hizo el Salvador.

En cuanto a la presencia en el grupo de interlocutores de María Magdalena, hay que señalar que ella aparece con un papel visible en los mismos diálogos de revelación gnósticos, a excepción del *Libro de Tomás el Contendiente* (*contender*). De esta forma es sencillo concluir que en algunos escritos gnósticos es más fácil encontrar a Felipe, Mateo, Tomás y María Magdalena juntos que con miembros del grupo de Pedro. Ya señala la autora finlandesa que son nexos todavía precarios para establecer una génesis teológica común o una conexión sociológica, y que sería necesario un análisis mayor. Si bien es verdad que la coincidencia en la elección de los personajes, bien puede hablar de la relación entre estos escritos.

Entonces, el motivo por el cual la Sabiduría de Jesucristo elige sólo al grupo de Felipe y a María Magdalena para presentar el nuevo cristianismo gnóstico frente al gnosticismo no cristiano, sería que en el contexto en el que se leían los Eugnostos en los que ellos eran conocidos como discípulos dentro de una versión gnóstica del cristianismo. De tal modo, que el autor de

la Sabiduría de Jesucristo estaría usando una tradición conocida por sus lectores.

Si esto es así, la Sabiduría de Jesucristo fue escrita en un periodo en el que el grupo de Felipe todavía no era conocido como representante del gnosticismo cristiano. Su elección fue debida a que eran los más conocidos. Pedro, Andrés y los zebedeos, estaban muy relacionados con la cristiandad eclesial, al menos en esa área en particular. Con estos datos, Antti Marjanen sitúa el texto a principios del siglo II.

Si como hemos visto el gnosticismo del grupo de Felipe es un constructo del autor de la Sabiduría de Jesucristo ¿podríamos pensar lo mismo del gnosticismo de María Magdalena? Parece que no. En este caso María representa a un grupo de siete mujeres gnósticas (Sabiduría de Jesucristo 90, 17-18), y este grupo no es creación del autor puesto que lo encontramos en el Primer Apocalipsis de Santiago como grupo de discípulas de Jesús, aunque no se las une con los doce discípulos varones. Es verdad que ambos textos no guardan relación temática o teológica, pero la idea de un grupo de siete mujeres discípulas procede de una tradición más antigua que cualquiera de los dos escritos, y, en ambos casos, María sólo es relacionada secundariamente con este grupo. Por ello se puede considerar la tradición de María Magdalena gnóstica como anterior a ambos.

En el texto María Magdalena es presentada como discípula de Jesús que después de la resurrección y del diálogo con el Salvador descubre la “revelación gnóstica” que éste presenta. Es presentada junto con Felipe, Tomás, Bartolomé y Mateo como representante gnóstica convertida desde la tradición conocida por el autor y sus lectores en la que María es una discípula gnóstica. Así, María será elegida como representante de la siete mujeres gnósticas que acompañan a Jesús junto con los doce discípulos varones. Hay que tener en cuenta que la información que se da de ella es muy escasa. Es posible que no supiera nada más, pero también es posible que no tuviera ningún interés en hacerlo. El objetivo de la obra es situar la forma más genuina del gnosticismo dentro del movimiento cristiano, transmitida directamente por Jesús resucitado a sus discípulos, especialmente al grupo de Felipe y a María Magdalena.

La visibilidad de María Magdalena como receptora y transmisora autorizada del mensaje gnóstico contrasta con la última respuesta que Jesús da a sus discípulos, en la que habla de una multitud masculina (BG 124, 14-16) en la visión de un futuro cristianismo gnóstico, resultado de la predicación de sus discípulos. La imagen de lo masculino frente a lo femenino, desde los cánones del mundo mediterráneo antiguo: Lo masculino como lo perfecto, poderoso y trascendente frente a lo incompleto, lo débil y mundano

de lo femenino. Una imagen que presenta la masculinidad como el ideal del ascetismo sexual. Habría que preguntarse por la repercusión de esta dicotomía en los receptores del texto.

Por último, el uso de la tradición de las siete mujeres gnósticas por parte de la *Sabiduría de Jesucristo* y del *Primer Apocalipsis de Santiago*, lleva a Antti Marjanen a pensar en una localización próxima para ambos, quizá el este de Siria, basándose en la mención de *Addai* en el *Apocalipsis de Santiago*. Esto encajaría con que el autor de la *Sabiduría de Jesucristo* usa los evangelios de Mateo y Juan también localizados en Siria.

5.2.11. Orígenes²⁰⁴

Su gran obra apologética es su escrito *Contra Celso*. Celso era un filósofo pagano que había escrito una obra contra los cristianos titulada “*El verdadero logos*”. Era una obra bien fundamentada y lejos de las habituales acusaciones populares. Su ataque se producía en el campo filosófico, conocedor de la doctrina del *Logos*, el rebatía desde una filosofía superior, a la vez, que desdeñaba la idea del Mesías personificado en Cristo. Según Celso, Jesús había sido un seductor y sus seguidores habían inventado su resurrección.

Esta obra compuesta de ocho libros vio la luz hacia 245-248. Sus amplias citas de la obra de Celso permiten reconstruir gran parte de la obra del filósofo ahora perdida. El centro de toda la obra es Cristo, *Logos* divino e Hijo de Dios, cuya presencia sostiene la vida de la Iglesia. En los libros I-II, Orígenes habla del origen judío del cristianismo, y de la doctrina de Dios y la Encarnación; en el libro III, compara a Cristo con los cultos griegos a los héroes y los dioses; los libros IV-VI tratan de la Trinidad, la creación, el bien y el mal, Dios y el mundo, la Iglesia, la vida cristiana y la escatología; finalmente, los libros VII-VIII vuelven a la adoración de Dios por judíos, paganos y cristianos, y la presentación del único Dios verdadero.

En el libro segundo, Orígenes responde al argumento de Celso contra la resurrección de Jesús. Se trata de un tema recurrente del autor pagano, se da cuenta, como dice Margaret MacDonald, del carácter central de la fe en la resurrección para el desarrollo del cristianismo primitivo. Orígenes se

²⁰⁴ Nació en una familia cristiana de Alejandría en el año 185. Recibió una buena formación académica y cristiana, esta última gracias a la ayuda de una cristiana adinerada. Su vida es bien conocida por las referencias conservadas en Eusebio, Jerónimo, Focio, como por uno de sus discípulos Gregorio Taumaturgo. Orígenes muere seguramente en el 254, tras los problemas de salud que le produjo su tortura durante la persecución de Decio (250/251).

enfrenta a las contradicciones y equivocaciones de Celso en cuanto a los detalles de los relatos de aparición. En *Contra Celso* 2, 70, recoge Orígenes la importante función que Celso atribuía a María Magdalena, nombrada como la mujer *histérica*²⁰⁵ que vio e inventó la historia cristiana de la resurrección. Y que, según él lo hizo para poder continuar con el modo de vida iniciado en vida de Jesús, la charlatanería mendicante.

¿Y quién vio todo esto? Una mujer furiosa (histérica es la propuesta de M. MacDonald), como tú dices, o quizá algunas otras embaucadas por la misma brujería,... (C. Celso 2, 54).

Celso no explicita que se trate de María Magdalena, es Orígenes en su respuesta quien nos lo aclara:

...pregunta así: ¿Y quién lo vio? Y, a renglón seguido, calumniando a María Magdalena, que se escribe haberlo visto, se contesta: ¡Una mujer histérica, como vosotros decís! (C. Celso 2, 58).

Parece claro que la función de María Magdalena resta credibilidad a la historia de la resurrección, así como María, la madre de Jesús, servirá también para el descrédito de sus orígenes. Celso está presentando una historia de Jesús que no es digna de crédito por contar con el testimonio y la vivencia de dos mujeres.

Orígenes no niega el testimonio de María Magdalena, arremete contra los argumentos de Celso, y trata de explicar por qué llamó a la mujer histérica. Porque, según él, los relatos de apariciones fuera de los sueños sólo pueden darse en “gentes fuera de sí, que sufren delirio o melancolía. Pero nada de eso se indica en la Escritura, de donde tomó Celso pie para sus acusaciones” (C. Celso 2, 59).

Al hablar de la corporeidad de Jesús Resucitado recurre Orígenes, al caso de Tomás. Según él, “Tomás había aceptado lo dicho de la mujer que decía haberlo visto (C. Celso 2, 60), sólo dudaba que Jesús hubiera resucitado en un cuerpo semejante al primero”. De nuevo, el testimonio de la tradición de María Magdalena, como aquella que vio al Señor y que lo comunicó a los demás, entre ellos a Tomás, presente en esta obra.

5.2.12. El primer Apocalipsis de Santiago

Antti Marjanen en su tesis doctoral afirma que este escrito es tratado de forma negligente y superficial cuando se estudian las tradiciones de Ma-

²⁰⁵ Traducción de M. Y. MacDonald en: M. Y. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histérica*, Estela (Navarra) 2004.

ría Magdalena. Encuentra como argumento el hecho de que María sólo aparece una vez en el escrito en un pasaje (40, 22-26) fragmentario y de difícil interpretación. Según la autora finlandesa, estudiado en el contexto de la obra completa, revela importantes aspectos sobre el papel de María Magdalena en las tradiciones cristianas primitivas.

El primer apocalipsis de Santiago es un texto gnóstico que contiene la enseñanza “secreta” que el Señor reveló a Santiago, en forma de un diálogo gnóstico de revelación con la descripción de la muerte y resurrección de Jesús como marco narrativo. En este momento, conocemos el texto a través de un único manuscrito copto perteneciente al quinto códice de la Biblioteca de Nag Hammadi. Parece ser que habría otra versión copta que por el momento no se ha publicado, dentro de un manuscrito que contiene La Carta de Pedro a Felipe como diálogo previo entre Jesús y sus discípulos.

El diálogo entre Jesús y sus discípulos está dividido en dos partes. La primera tiene lugar antes de la muerte de Jesús (24,11-30,11) y la segunda después de su resurrección (31,2-42,19). Esta división no es tomada por los estudiosos como señal de no uniformidad, parece evidente que una parte supone la otra sin discontinuidad.

Santiago es el protagonista del escrito, el hermano del Señor. En el propio texto Jesús niega la consanguinidad con Santiago (24, 13-16). Pero, es evidente en el desarrollo del diálogo que Santiago, es considerado como hermano del Señor, dato que podemos apoyar, también en los textos canónicos. Como dice Antti Marjanen, puede que no fueran hermanos de sangre, pero no hay duda de que Santiago, en la tradición primitiva del cristianismo era conocido como el hermano del Señor²⁰⁶. Los detalles del texto permiten a esta autora proponer que la revelación recibida por Santiago es asumida como anterior a la escritura de este diálogo, que habría sido compuesto, quizá a finales del siglo II. El Códice que lo contiene está datado en la primera mitad del siglo cuarto. Así la traducción al copto se pudo haber realizado en el siglo III, por lo que el texto griego original habría que situarlo hacia finales del siglo II o muy pronto en el siglo III. No es fácil, dice Antti Marjanen, resolver esta duda²⁰⁷.

El nombre de María aparece sólo una vez formando parte de una lista de nombres femeninos (40,25-26). Los primeros dos nombres son Salomé y Mariam, el tercer nombre se ha perdido y sólo se conservan las cuatro últimas letras del cuarto. A partir de la línea 26 el texto está muy deteriorado y no es fácil saber cuántos nombres componían la lista.

²⁰⁶ Cf. en A. Marjanen, o.c., 124.

²⁰⁷ Para profundizar en las posibles pistas de datación, leer A. Marjanen, o.c., 126-130.

Una vez más estamos ante un escrito que no especifica la identidad de María. Al menos, la forma del nombre parece excluir la posibilidad de que se trate de la madre de Jesús. La otra posibilidad es que se trate de María de Betania, la hermana de Marta (Jn 11,19; 12,3), si Marta pudiera ser uno de los nombres que faltan en la lista. Según la autora finlandesa, esto es poco probable si se tienen en cuenta otros textos gnósticos que contienen la tradición de María Magdalena. En la *Pistis Sophia* I-III, único texto gnóstico donde aparece Marta, ésta no está con su hermana sino con Salomé y María Magdalena (y, María la madre de Jesús). Además, en el Libro de los Salmos Maniqueos aparece una lista de cuatro mujeres similar a esta que hace explícita la identificación de María con la Magdalena²⁰⁸. Parece, por tanto, que estamos ante un fenómeno típico del cristianismo más tardío de confundir explícita o ambiguamente a María Magdalena y María de Betania²⁰⁹.

En cualquier caso, estamos ante un texto que presenta a María en relación con otras mujeres, cuatro o siete según se complete la laguna del texto (40,24) y presentada secundariamente respecto a Santiago que es el protagonista de diálogo. Si bien es cierto que nos abre una ventana para observar el significativo papel de esta y otras mujeres, en el contexto del Primer Apocalipsis de Santiago. En el que Santiago es invitado a volverse hacia ellas para comprender cómo ha de predicarse el evangelio.

5.2.13. *Pistis Sophia*²¹⁰

La *Pistis Sophia* consiste en una serie de conversaciones entre Jesús y sus discípulos. De entre los interlocutores de Jesús, María Magdalena asume un importante papel. Ella presenta más cuestiones que todos los otros juntos, y sin excepción todas sus interpretaciones de los discursos de Jesús obtienen un importante apoyo. De hecho, *Pistis Sophia*, junto con el *Evangelio de María Magdalena*, es el texto gnóstico más usado para establecer un retrato de María Magdalena gnóstica.

Pistis Sophia está dividido en cuatro libros. Muy pronto se supo que el cuarto libro fue añadido a los tres primeros. Tenemos así dos partes con

²⁰⁸ A. Marjanen, o.c.,131.

²⁰⁹ Dos autores Holzmeister 1922, y Grant 1961 ya estudiaron este fenómeno en Agustín, Gregorio Magno, el primero; y en Orígenes, el segundo. Parece que que es un fenómeno que empezó pronto. Citados A. Marjanen en la nota 43 de la página 132.

²¹⁰ Conocemos este texto de un único manuscrito, el Codex Askewianus. Adquirido en Londres por Askew en 1773 no fue usado hasta ochenta años después. Su edición crítica fue preparada por Carl Schmidt en 1925. El texto copto de *Pistis Sophia* que se incluye en los es-

dos retratos de María Magdalena. Hay acuerdo en la comunidad científica sobre la procedencia de Egipto de ambas partes, atestiguado por las referencias al calendario egipcio, los nombres mitológicos egipcios, etc. También hay acuerdo en datar este texto en el siglo III. Aunque se ha sugerido que el cuarto es anterior a los demás esto no se ha resuelto con certeza suficiente.

Se trata sin duda de un texto gnóstico. El libro I, y gran parte del II trata sobre el arrepentimiento y la liberación de la sabiduría (*Pistis Sophia*). El resto del II contiene respuestas de Jesús sobre preguntas presentadas por los discípulos. En el III el tema central del diálogo entre Jesús y los discípulos es cómo anunciar la gnosis en el mundo. El IV muestra los castigos del *evil archons* y muestra a los discípulos cómo acceder a los divinos misterios para escapar de su juicio. El final del IV trata del destino último de los pecadores, y concluye con una oración a Jesús para que tenga compasión.

En los tres primeros libros María es nombrada de diferentes formas. Además se introduce a María, la virgen madre de Jesús, como interlocutora. Y aunque podría llevar a error, éste no se produce porque la madre de Jesús siempre aparece en primer lugar y la Magdalena es referida como la otra María cuando aparece en compañía de esta²¹¹.

La participación de María en estos tres primeros libros es más numerosa que la de los demás discípulos, y sus intervenciones son muy bien recibidas por Jesús. Sólo otro discípulo, Juan parece alcanzar esa condición de predilecto junto con María. Junto con él recibe la promesa de que en el Reino escatológico ellos dos serán superiores a los demás. También aparece en esta parte la expresión de la rivalidad de María con los discípulos varones que ya habíamos observado en otras obras. Carmen Bernabé nos presenta, también indicios de una “cierta rivalidad” entre María Magdalena y María, la madre de Jesús²¹². Parece ser que refleja una tendencia a sobrevalorar la figura de la madre de Jesús frente al discipulado autorizado de María Magdalena por parte de la “Gran Iglesia”.

En el cuarto libro, María no tiene la dominancia que en los otros tres libros de la *Pistis Sophia*, incluso cuando ella está actuando de interlocutora. Además, en esta parte de la obra los discípulos son un todo con un menor *status*, que hace que todo se focalice sobre un Jesús presentado como el único revelador.

tudios de Nag Hammadi es, básicamente, una reproducción del texto de Schmidt con algunas correcciones.

²¹¹ Para un análisis más profundo ver A. Marjanen, o.c., 173-4.

²¹² Cf. en C. Bernabé, o.c., 219.

5.2.14. *El testamento de los cuarenta mártires de Sebaste*²¹³

La historia de los cuarenta soldados ejecutados por orden de Licinio (308-324) en Sebaste, Armenia, fue recogida por Sozomen en su *Historia eclesiástica*. Se trata de una larga tradición de la que encontramos elogios en Basilio (*Homilia 19: In sanctos quadraginta martyres*), Gregorio de Nisa (*In laudem sanctorum quadraginta martyrum*) y en la versión siríaca (*Hymni et sermones*) y griega de Efrén (*Ephraem opera graece et latine*)²¹⁴.

Traemos este testamento martirial a nuestro estudio para documentar la presencia de la tradición de María Magdalena como inspiradora del valor de estos mártires. Dice el texto que “así también María, persistiendo, adhiriéndose

... la tumba de Cristo, vio al Señor antes que todos, y fue la primera en recibir el favor de la bendición y el regocijo”²¹⁵.

Parece evidente que se trata de la misma tradición presente en el Cuarto Evangelio (Jn 20, 1-18) resumida en torno a la figura única de María Magdalena como testigo de la resurrección en su visita a la tumba de Jesús. La lectura del texto griego presentado por Herbert Musurillo nos permite comprobar como dos siglos después el verbo empleado para señalar la experiencia de María ya no es el mismo que el que encontramos en Jn 20, 18, aquí aparece “τησαυμενε τον κύριον” por el “εώρακα τον κύριον”. Una curiosa variación que quizá tenga que ver con la transmisión de la tradición, más cuando las modificaciones observadas tienden a reducir el nivel de autoridad apostólica de Miryam de Magdala.

²¹³ La antigua Sebaste o Sebastia es identificada como la moderna Sivas. Nota 1, en H. Musurillo en *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972.

²¹⁴ El acta martirial existe en griego en la Antigua Iglesia Eslava y en Siríaco, aunque los expertos niegan su autenticidad, lo que nos remite a los elogios patrísticos para reconstruir el relato, tarea sin duda difícil. Sozomen nos da el lugar y el periodo general de la muerte. Cavalieri concluye que podemos estar seguros de que fueron soldados y que murieron siendo expuestos al tiempo helado (*cold weather*). Entre ellos se encontraba el joven Eunoico (*Eunoicus*) que sería un esclavo en el servicio militar. Una tradición tardía y fiable los presenta como soldados de la 12ª legión (legio XII) Fulminata, que estuvo destinada largo tiempo en Melitene, Armenia. No hay consenso en tales afirmaciones, sólo contamos con la simplicidad del texto y el número 40 para apoyar la tesis de que fueron soldados romanos, mártires en Armenia a principios del siglo IV. El texto griego fue publicado por primera vez en 1671 por P. Lambecius; el texto de la Antigua Iglesia Eslava en 1892 por G.N. Bonwetsch. La versión final fue publicada más tarde en 1897 por este último autor. Ese es el texto que sigue Herbert Musurillo en *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, que hemos consultado.

²¹⁵ Traducción propia de: *Testament of Forty Holy and Glorious Martyrs of Christ who died at Sebaste*, 1, 3 recogido en H. Musurillo, o.c., 356-357.

5.4. CUADRO RESUMEN DE LAS TRADICIONES DE MARÍA MAGDALENA

Aspecto destacado de María Magdalena:	Tradición en:
<p>Visitando la tumba:</p> <ul style="list-style-type: none"> -- Junto con otras -- Sola -- Se acerca a tocarlo 	<p>Evangelios sinópticos. Epistula Apostolorum. Evangelio de Pedro. Fresco de Dura Europos (A continuación) Evangelio de Juan. “Contra Praxeas” (Tertuliano)</p>
<p>Entre los discípulos como interlocutora:</p> <ul style="list-style-type: none"> -- Una de los seis. -- Única mujer nombrada y que hace preguntas. -- Una de las cuatro (Salomé, Mariam, Marta y Arsinoe). -- Interroga a Jesús junto con Judas y Mateo. -- Principal interlocutora -- Discípula. -- Una de tres (Sara, Marta y María) -- Una de dos (María, y M^a Magdalena) 	<p>Ev. De Tomás. Sabiduría de Cristo. Primer apocalipsis de Santiago. Diálogo del Salvador. Diálogo del Salvador. Pistis Sophia. Evangelios canónicos y Evangelio de Pedro.</p> <p>Versión etiópica de la Epistula Apostolorum. Versión copta de la Epistula Apostolorum</p>
<p>Líder entre los varones:</p> <ul style="list-style-type: none"> -- Apóstol de los Apóstoles. -- Preocupada por la misión. -- Preocupada por preservar los debates. -- Modelo de misión para Santiago. -- Enviada a sus hermanos. -- Comparte con los demás lo que sabe. -- Intercesora 	<p>Comentario al Cantar (Hipólito) Sabiduría de Cristo. Diálogo del Salvador. Prim. Apoc. de Santiago. Evangelio de Juan. Epistula Apostolorum. Evangelio de María Magdalena. Pistis Sophia.</p>
<p>Testigo, profetisa:</p> <ul style="list-style-type: none"> -- Testigo de la resurrección. -- Una de las mujeres que anduvieron con el Señor. -- Profetisa junto con Judas y Mateo -- Experta e intérprete de visiones. 	<p>Evangelios de Mc y Mt. Evangelio de Juan. Evangelio de Pedro. Epistula Apostolorum. Carta de los cuarenta mártires. Evangelio de Lucas. Evangelio de Felipe. Diálogo del Salvador. Pistis Sophia.</p>

<p>Alabada por su capacidad de comprender:</p> <ul style="list-style-type: none"> -- Ha visto al Señor. -- Mujer que ha entendido por completo. -- Santiago dice de ella que se ha fortalecido. -- Receptora de la luz. -- María Magdalena y Juan superarán a todos los discípulos. 	<p>Jn 20,18. Diálogo del Salvador. Prim. Apoc. de Santiago. Evangelio de Felipe. Pistis Sophia.</p>
<p>Compañera de Jesús:</p> <ul style="list-style-type: none"> -- ¿Por qué la amas más que a nosotros? -- "...sabemos que el Señor te amó..." -- Le acompañó desde Galilea junto con otras. 	<p>Evangelio de Felipe. Evangelio de María Magdalena. Evangelios de Mc y Lc.</p>
<p>Defendida:</p> <ul style="list-style-type: none"> -- Jesús la defiende. -- Jesús se presenta y apoya su testimonio. -- Jesús la acompaña para que su testimonio sea creído por sus hermanos. 	<p>Ev. de Tomás y Pistis Sophia. Ev. de Lucas y Ev. de Juan. Epistula Apostolorum.</p>
<p>En oposición con los discípulos varones:</p> <ul style="list-style-type: none"> -- "...pero no las creímos." -- Los varones no creen su testimonio. -- Una mujer histérica. -- "...pues las mujeres no son dignas..." -- "...sólo María podía ver:" -- Pedro y Andrés la atacan, Leví la defiende. -- Enfrentada con Pedro en tres ocasiones. 	<p>Evangelio de Lucas. Epistula Apostolorum. "Contra Celso" (Orígenes). Evangelio de Tomás. Evangelio de Felipe. Evangelio de María Magdalena. Pistis Sophia.</p>

6. APÉNDICE: EL DOCUMENTO ARQUEOLÓGICO DE DURA EUROPOS

Descubierta en 1931 por la expedición franco-americana dirigida por Michel Rostovtzeff a las orillas del Éufrates. En ella se encontraron los restos de una casa cristiana anterior a la Paz de la Iglesia. El motivo de su abandono y enterramiento fue un ataque persa que se produjo poco antes del año 256. Soterraron la iglesia y otros edificios para la construcción de un muro defensivo, pero la ciudad fue conquistada y nunca se desenterraron hasta la expedición de 1931²¹⁶.

La arquitectura de esta casa responde al modelo *Domus ecclesiae* anterior a las basílicas cristianas del siglo IV. Se trata de una casa de cristia-

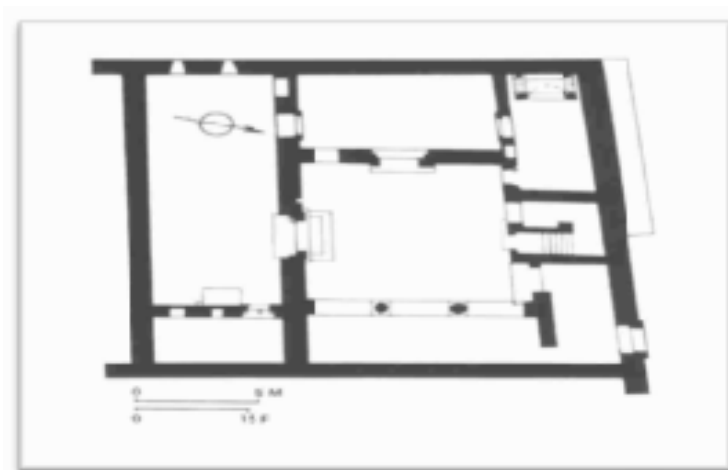
²¹⁶ A. Grabar, "El primer arte cristiano (200-395)" en: *El universo de las formas*, Madrid 1967.

nos con locales reservados para el culto. Su aspecto era similar al de otras casas de la misma ciudad e incluso de otras ciudades romanas. Tenía un patio cuadrado alrededor del cual de habían dispuesto locales para distinto uso.

La estructura no nos dice nada de su función salvo en una sala larga y estrecha situada a la derecha de la entrada de la casa que servía de baptisterio.

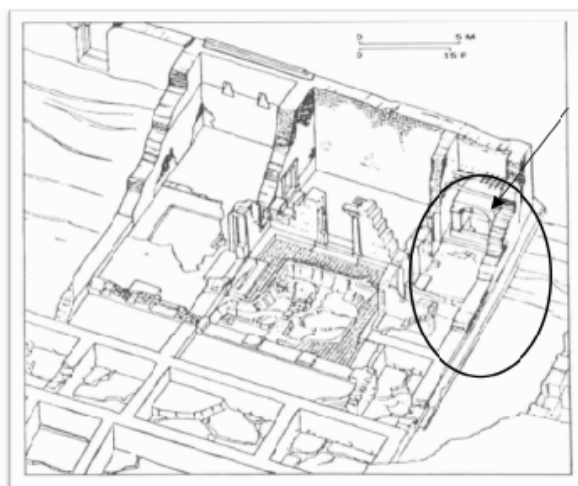
En el extremo de la sala hay una pila de mampostería, cubierta de un ciborio sostenido por dos columnas, reconocible como lugar destinado al bautismo.

El baptisterio presenta una serie de representaciones pictóricas realizadas sobre los muros previamente estucados, tal y como se decoraban las paredes de las casas grecorromanas. Estas pinturas son del siglo III, y son las únicas pinturas cristianas que se conservan en un edificio de superficie anterior a la Paz de la Iglesia (313).



En el nicho de la pila bautismal se encuentra la figura del Buen Pastor con la oveja sobre los hombros. En el ángulo inferior izquierdo aparecen Adán y Eva en un fondo más oscuro que separa ambas representaciones. Estas imágenes relacionadas con el rito bautismal aluden a la redención, Cristo resucitado representado por el pastor redime del pecado representado por Adán y Eva en ese fondo más oscuro. Cristo aparece como nuevo Adán, el hombre nuevo que supera la limitación del pecado, alusión al bautismo como nacimiento a una nueva vida libre de pecado.

Las paredes están decoradas en dos hileras superpuestas según los cánones decorativos helenísticos. En la de arriba una serie de escenas sin marcos de separación, representan milagros de Jesús: curación del paralítico, Pedro andando sobre las aguas, el encuentro con la mujer samaritana. Se sucederían escenas-paradigmas de salvación que evocaban la salvación del neófito. (En los hipogeos paganos, salvación de ultratumba del difunto). Son pinturas de trazo ligero, esquemático, con claras referencias al agua del



bautismo. En la hilera de abajo, bajo una cornisa de estuco, un fondo rojo con personajes de aire monumental; sólo se ve bien una que representa a las tres mujeres ante la tumba vacía. Se trata de una imagen peculiar, no hay ángel ni la tumba tiene losa, parece tratarse de una iconografía que posteriormente se abandonó.

Baptisterio Dura Europos

Como ya hemos dicho se trata del único testimonio pictórico de la visita de tres mujeres a la tumba que según el dato de la destrucción de la ciudad sería anterior al 256. La pintura de las mujeres está situada en el baptisterio, dentro del conjunto de pinturas que presentaban la fe iniciada de los catecúmenos, alegorías y recuerdos que les acompañan en la ceremonia de su bautismo y, que probablemente, formaban parte de las enseñanzas recibidas durante su catecumenado. Podemos sospechar, por tanto, que el re-

lato de las mujeres descubriendo la tumba vacía y recibiendo el privilegio de la primera aparición del resucitado formaba parte del corpus de enseñanzas que la comunidad transmitía a sus catecúmenos.



Además, teniendo en cuenta todo el recorrido que hemos ido desarrollando en este trabajo, no podemos dudar que una de esas mujeres representa a Miriam de Magdala, y que, por tanto, sus tradiciones formaban parte de ese elenco de recuerdos y enseñanzas, que la comunidad cristiana de Dura Europos plasmó en las paredes de esa sala destinada a la incorporación por el bautismo de sus nuevos hermanos y hermanas, como resumen o evidencia de aquello que formaba parte del núcleo de la fe.

7. CONCLUSIONES

Del estudio realizado podemos afirmar que los evangelios canónicos presentan una serie de textos que por sus características han sido agrupados en el género literario “relatos de aparición”. Del análisis de los distintos evangelios, podemos comprobar que todos recogen una tradición de visita a la tumba la mañana de pascua por parte de las mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea a Jerusalén. Se trata de escenificaciones de la resurrección, situadas en el marco temporal de la mañana y los días siguientes al hallazgo de la tumba vacía, y en el marco teológico de la comprensión de que Jesús había resucitado, era el Señor (el Cristo, el Mesías esperado). Además, constatamos la coincidencia en situar en ese marco

temporal al mismo tipo de personajes, las mujeres, y encontramos diferencias a la hora de presentar el motivo de su presencia y las consecuencias de la experiencia que vivieron para el grupo que recibió la noticia del hallazgo que ellas mismas transmitieron.

Sólo un testimonio anterior a los relatos evangélicos excluye a las mujeres de esa primera revelación y, por ende, a María Magdalena de la lista de primeros testigos autorizados en la transmisión de la fe, es decir, los apóstoles. En ese punto, nos preguntamos por el motivo de esta diferencia, el contexto que rodeaba a estas dos expresiones de la realidad pascual. ¿Qué impedía coincidir en su testimonio a las fórmulas kerigmáticas y a los relatos de aparición? Recordamos el contexto oral en el que sin duda surgieron las primeras y sencillas narraciones de la mano de Holly E. Hearon, y también, el contexto de predicación que marcaba la estructura de las fórmulas kerigmáticas de la mano de Raymond E. Brown y Gerd Theissen, para entender que el diferente objetivo podía establecer la diferencia. Así, estaremos de acuerdo en afirmar que la predicación pública necesitaba fuentes “autorizadas” en el contexto social de entonces, y que esa necesidad impedía presentar a una mujer como fuente de conocimiento o interpretación por mucho que éste se hubiera producido. De modo que, la fórmula kerigmática de 1 Cor 15, no presenta en su lista de personajes autorizados a María Magdalena porque su presencia o bien desautorizaría la propia lista y al propio Pablo que la presenta, o bien porque Pablo recibió una tradición apostólica en la que ya las mujeres estaban excluidas. Será Pablo quien nos induzca a apoyar este argumento al presentarse a sí mismo como apóstol con una fórmula de autoridad claramente similar a la de María Magdalena en Jn 20, 18, *¿acaso no he visto yo al Señor?* (1 Cor, 9).

El estudio comparativo de las fórmulas y las narraciones abrió nuevas pistas para nuestro trabajo, deberíamos abordar el significado teológico que se escondía detrás de los verbos de visión que se empleaban en las fórmulas y que teníamos en el texto joánico. Esta fue la tarea del tercer apartado del trabajo y será allí dónde aportemos sus conclusiones.

De este primer apartado nos surgirá además una sospecha que ha ido marcando nuestro recorrido como ya dijimos en la introducción y que ha ido presentándose en sus distintos apartados. Ésta no es otra que un silenciamiento y marginación de las tradiciones de María Magdalena y de las mujeres en general, que veníamos observando y que se ha ido evidenciando, no ya en el estudio de los textos antiguos, sino con la lectura de comentarios y obras actuales consultadas. Un sesgo negativo hacia todo aquello que pretenda una presencia de protagonismo y autoridad de una mujer o de ellas en general.

De la lectura y análisis del Cuarto Evangelio recuperamos conceptos como salvación, revelación, glorificación que nos permiten comprender esta obra literaria en su conjunto, y en similitud y diferencia con la Tradición Sinóptica. Y de la mano de Charles E. Dodd, contemplamos unos relatos de aparición joánicos desprovistos de apariencia apocalíptica, pero cargados de miradas, encuentros e intimidad. Narraciones sencillas que seguro encierran mensajes teológicos profundos, donde el encuentro, el reconocimiento y la palabra hacen posible la revelación. Elementos que presentes en Jn 20, 11-18, evocan una experiencia salvífica para todo aquel que busca y persevera. Recogemos aquí también la finalidad del evangelio tal y como se presentó en su primera versión como una obra orientada a hacer posible la fe de aquellos que no han conocido a Jesús, y comprobamos que su estructura puede ser entendida como una red de estructuras que nos permite acercarnos a su mensaje de salvación desde distintas miradas y experiencias. Es una obra teológica con profunda hondura que permitirá a los que se adentren en ella encontrar el camino de la fe.

El análisis histórico-crítico que abordamos en la segunda parte de nuestro estudio ha revelado que es una obra muy elaborada. El proceso de elaboración podría entenderse en varias etapas, desde la fase puramente oral e independiente de las tradiciones hasta la incorporación de las mismas al plan teológico de la escuela joánica que fue dándole forma en al menos tres etapas sucesivas. Acotamos nuestro texto en los versículos 11 al 18 después de constatar el trabajo redaccional de incorporación de la visita a la tumba por parte de Pedro y el discípulo amado. Comprobando, de la mano de los distintos exegetas que entre ellos podía extraerse una tradición antigua que situaba a María Magdalena ante la tumba, y a la que pertenecía el encuentro-diálogo con el resucitado y el envío (Jn 20, 18a) en forma directa que el propio Jesús le encomienda. Hemos sabido, también que el versículo 17 y la última parte del 18 han sido añadidas en la última etapa de elaboración del relato y, hemos comprendido que podían significar un problema a la hora de entender el envío misional a la Magdalena e incluso tener la intención de disminuir su fuerza.

Sandra Schneiders nos ha mostrado una estructura ternaria para Jn 20, 11-18, basada en la presencia de tres participios: κλαίουσα, llorando; στῆναι φεῖσα, volviéndose; y, ἀγγέλλουσα, anunciando; en una progresión que nos lleva de la mano de las distintas escenas desde el llanto y la desesperación, pasando por la conversión a la versión joánica del kerigma pascual, el “he visto al Señor” de su discípula. La solemnidad de esta fórmula la hemos encontrado un poco más adelante en nuestro trabajo cuando hemos estudiado el uso de los verbos de visión en la obra joánica y cuando hemos compro-

bado que ἀγγέλλουσα es un uso único en el griego del NT completo y la Septuaginta, que invita a pensar en un uso sacral, relacionado quizá con la proclamación del texto en las celebraciones litúrgicas de la comunidad.

La crítica textual ha revelado indicios de modificación en la transmisión del texto evangélico que tienen que ver con el verbo ver al que se refiere la Magdalena, en la expresión de su experiencia con el Resucitado como ya hemos dicho. Son muestra de la dificultad para entender esta sencilla expresión cargada de una honda significación teológica y el intento de darle una forma más justificable.

El motivo de esta dificultad lo buscamos en el tercer apartado del trabajo. En él hemos realizado un breve análisis de los usos y campos de significado de los verbos de visión tanto en el mundo antiguo como en el mundo bíblico, para entender ese profundo significado que la mera lectura ya deja intuir. De todo el recorrido expuesto, podemos concluir que el “he visto” de María se sitúa en un campo semántico-teológico que tiene que ver con la revelación, el encuentro con Dios y la profecía. También, hemos comprobado que ver a Dios o su Gloria está en relación con la autoridad de ese personaje para ser intermediario entre Dios y su pueblo. Descubrimos que el Cuarto Evangelio hace un uso especial de los verbos de visión, asignando a cada forma de este verbo polirrizo un significado teológico distinto, así como, su preferencia por el perfecto (el usado en Jn 20, 18) ἑώρακα para sustituir al eídon de la tradición veterotestamentaria de la Septuaginta. Conviene detenerse aquí para hacer explícito un paralelo cuando menos sorprendente, en Is 6,1-13 el “vi al Señor” (εἶδον τὸν κυρίου) es gramaticalmente idéntico que la expresión de Jn 20, 18: ἑώρακα τὸν κύριον, salvo por el cambio en la forma del verbo. Está, por tanto, el cuarto evangelio expresando una experiencia de autorización profética para esta mujer.

Parece evidente la relación entre la visión y la fe y, sabemos de la importancia del testimonio directo para la transmisión de la fe en las primeras comunidades. En el libro de los Hechos de los Apóstoles encontramos la importancia de haber sido testigo del acontecimiento pascual para tener una palabra de autoridad en la comunidad. Y, constatamos con la ayuda de Carmen Bernabé y de Ann Graham Brock, que en María Magdalena se cumplen todos los requisitos necesarios para ser considerada apóstol, siendo testigo de una aparición del Resucitado y recibiendo un envío/llamada a proclamar el mensaje de Cristo. Un kerigma basado en el encuentro personal e íntimo con el Resucitado que parece ser la clave de seguimiento para la comunidad que conservó este relato, escrito y proclamado con esperanza, y signo de fe para los que tenían que creer sin haber visto.

Así, podemos concluir que María Magdalena es presentada con toda la entidad de Apóstol por un relato que recoge tradiciones antiguas que la sitúan la mañana de la resurrección cerca de la tumba donde fue privilegiada con un encuentro con Jesús resucitado.

En la cuarta parte hemos rastreado los restos de esta evidencia en la literatura cristiana, tanto en los evangelios canónicos como en el resto de la literatura cristiana que estaba tomando forma a la vez que ellos y, cuyo conocimiento puede ayudarnos a entender qué ha sido del mensaje presentado por Juan respecto a María Magdalena, dentro de nuestra Tradición.

De la comparación y el análisis de los demás evangelios canónicos surge ante nosotros la tradición de la visita a la tumba por parte de las mujeres que habían acompañado a Jesús desde Galilea, el hallazgo por parte de estas de la tumba vacía, la incredulidad de los varones ante su testimonio y, por supuesto, el papel destacado de María Magdalena en todas ellas. Su nombre aparece siempre y lo hace en lugar destacado. Si bien es verdad que el evangelio de Lucas evita usar los nombres de las mujeres en tales relatos, como hemos visto no le eran desconocidos, simplemente redujo su importancia al mero recuerdo de la tradición pero sin destacarlas de manera ninguna. Es probable que se trate de un primer intento de reducir el testimonio femenino a su mínima expresión. También, de alguna manera, se comienza a vislumbrar una cierta polémica, sobre la autoridad en las comunidades que van configurando los textos, polémicas que vemos reflejadas en inserciones y omisiones que van dirigiendo el relato de uno u otro lado. Y que se constatarán de forma evidente en otros textos de la literatura cristiana.

Hemos recordado un origen oral de los relatos, dentro de la comunidad, fuera de la presión social, que les ha permitido conservar tradiciones que de otra manera se habrían perdido, las tradiciones contadas por las propias mujeres, en el contexto del recuerdo de Jesús, en las reuniones conmemorativas de su muerte y su presencia, propias del culto a los muertos, y que Kathleen E. Corley nos presenta como marco de comprensión de su origen y transmisión. Después, esas historias serían escritas y empleadas por los autores humanos de los evangelios desde la inspiración que articula el texto bíblico como Palabra de Dios. Este origen en la transmisión oral de la memoria del difunto y de las lamentaciones propias de los ritos funerarios nos ha dado la clave para entender las distintas versiones de un mismo recuerdo y el motivo por el que se conserva una tradición de protagonista femenino, porque ellas mismas fueron quienes lo conservaron. Después cada evangelio la incluyó desde su plan literario y teológico concreto.

También constatamos en este apartado, que en Mt y Mc podemos encontrar la narración de la cristofanía a María Magdalena. Y tal y como allí comentamos existen firmes indicios de una tradición antigua que narraba el privilegio de María Magdalena por haber recibido la aparición del Señor. Esto puede explicar, también, su papel de líder del grupo de mujeres allí donde no se narra tal aparición. Por tanto, tendríamos al menos dos tradiciones que convivieron, de un lado la visita a la tumba de las mujeres y la experiencia pascual que ellas contaron después al resto de grupo que no las creyó, y la tradición de una cristofanía a María Magdalena que la dotaba de autoridad testimonial frente al grupo en general, no sólo dentro del grupo de mujeres.

Del final de nuestro trabajo con el estudio de la literatura cristiana hemos obtenido un reservorio de tradiciones que nos describe el papel importante que ejercía el recuerdo de María Magdalena en los primeros siglos de vida cristiana. En los distintos textos estudiados es presentada como compañera de Jesús, apóstol, interlocutora, persona privilegiada con una gran capacidad para comprender la revelación del Señor, también vilipendiada y rechazada por Pedro, Andrés, pero defendida por Jesús y Leví. Un abanico de características que nos ayudan a elaborar un perfil de protagonismo para ella que, como también hemos podido comprobar, pronto fue silenciado y relegado a un lugar poco significativo. Nuestro cuadro sinóptico nos ayuda a poner juntos todos los testimonios para entender la riqueza de los recuerdos sobre esta mujer y la coincidencia básica en considerarla cercana a Jesús en su vida y tras su resurrección. Además, de ayudarnos a imaginarla no ya como una pobre pecadora arrepentida, como decíamos al principio de este trabajo, sino como una mujer valiente capaz de dar testimonio de su experiencia pascual, recordada por todos, aunque no en igual medida.

A estos datos que nos ofrece la literatura podemos añadir el dato arqueológico que nos proporciona la más antigua domus ecclesia conservada, en la ciudad de Dura Europos. La casa-iglesia nos permite observar en su baptisterio un fresco casi completo de tres mujeres portando ungüentos ante la tumba vacía. Una corroboración gráfica de la tradición de las mujeres presentada en los textos, colocada ahora a modo de probable catequesis para aquellos que serían incorporados a la comunidad por medio del bautismo. De nuevo, un recuerdo que hace creíbles los textos y que apoya la teoría de una tradición de mujeres en esa mañana de resurrección, y en la que como estamos viendo María Magdalena jugó un papel privilegiado.

²¹⁷ F. Rivas Rebaque, *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Estella (Navarra) 2011, 36-38.

¿Por qué entonces dejaron de existir mujeres misioneras y profetisas? Fernando Rivas nos aporta dos datos interesantes para esta reflexión final, uno, la restricción del espacio femenino al espacio privado a partir del siglo II y, otro, la desaparición del movimiento profético o su confinamiento en grupos apartados de la Gran Iglesia²¹⁷. La exégesis patrística, además, iniciará a partir del siglo III con Hipólito una línea de pensamiento que, después en el siglo IV, continuaría con Hilario de Poitiers, Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona, sobre cómo la obediencia y perseverancia de las mujeres (Marta y María) rectificaba el pecado de Eva y las convertía en anunciadoras de la Buena noticia para los discípulos varones, es decir, en apóstoles de los apóstoles. Así, las mujeres se convirtieron en elementos temáticos de la exégesis occidental del Cantar de los Cantares, como redentoras del pecado de Eva, como primeras testigos de la resurrección y como novias, iglesia y comunidad. El autor más emblemático de este tipo de interpretación fue Agustín, quien en una homilía pascual, explicó que así como el pecado de la humanidad fue provocado por la feminidad, así fue restaurado por la misma, a través de la virgen María y la mujer que anunció su resurrección²¹⁸. Pero esto no impidió que su papel quedaba fuera de la autoridad apostólica.

Así, podemos concluir trayendo a la memoria una de nuestras preguntas: ¿Por qué el autor del Cuarto Evangelio elige a María Magdalena para iniciar sus relatos de aparición y para privilegiarla con el envío explícito a sus hermanos? A esta pregunta hay que contestar que era algo sabido por todos que María la de Magdala fue, en vida de Jesús y tras su resurrección, una persona importante, agraciada con la revelación del kerigma, lo que la constituía en testigo esencial y fundamental en el movimiento cristiano. Sólo desde esa certeza era posible admitir la verosimilitud de los relatos en cuyas coincidencias descansan las tradiciones de las primeras comunidades.

El asombro que esto produce al creyente del siglo XXI es la prueba inequívoca del silenciamiento y desprestigio de esta tradición que bien hemos podido comprobar a lo largo de este estudio, no sólo entre los antiguos expertos sino en los contemporáneos también. A este creyente le parece extraño comprobar cómo una mujer pudo ser depositaria de este privilegio (canon) o depositaria de este conocimiento (gnosticismo). Como señalaba en la introducción de este estudio, hemos recibido la desvirtuada tradición de que una mujer no pudo (ni puede) ser merecedora de este gran privilegio,

²¹⁸ K. L. Jansen, *Maria Magdalena: Apostolorum Apostola, en: Women preachers and prophets through two millenia of Christianity*, B.M. Kienzle and P.J. Walkers (Eds), Berkeley 1998, 57-96.

porque como señala Pedro en el Evangelio de María Magdalena, eso cambiaría nuestras costumbres. No podemos olvidar que el cristianismo nació en un contexto histórico patriarcal (sin que parezca haber cambiado mucho) que rechazaba con excusas esa realidad. Y hacer de ella su elemento fundante hubiera significado su desprestigio, tal y como hemos contemplado en la apología de Orígenes contra Celso.

Podemos decir finalmente que nuestro estudio nos ha ayudado a rescatar unas tradiciones que quedaron residualmente en el texto joánico pero que, sin duda, formaron parte de la expresión de unas comunidades que sabían de la experiencia de María Magdalena y de su papel importante en la transmisión del kerigma cristiano, y que parece que formaron parte de la expresión litúrgica de la comunidad. Hemos intentado buscar su rastro y hemos comprobado la dificultad y el silencio que las rodea, pero creemos que es importante sacarlas de su anonimato, limpiarles el polvo y descubrir con ellas la riqueza de la experiencia cristiana.