

J. ANTONIO JAUREGUI  
*Universidad de Deusto. Bilbao*

## EXEGESIS FEMINISTA. A PROPOSITO DE UNA OBRA RECIENTE <sup>1</sup>

El objetivo específico de este trabajo no ha sido la reconstrucción histórica de la figura emblemática que titula esta tesis, sino «descubrir el sesgo o trayectoria que se desprende de las tradiciones elaboradas». No prescinde, sin embargo, como veremos, de la captación del momento narrado ni de las implicaciones que la historia inicial exige para la historia presente. Se trata indudablemente de un trabajo arduo que ha requerido mucha entrega y enorme ilusión y tenacidad; también se trata de una empresa audaz que se inscribe dentro de la llamada exégesis sociológica empeñada en descubrir el papel de la mujer en el Cristianismo primitivo, sospechosamente velado a lo largo de la historia de la

---

<sup>1</sup> C. BERNABÉ UBIETA: *María Magdalena. Tradiciones en el Cristianismo primitivo* (Institución San Jerónimo 27). Estella (Navarra): Verbo Divino 1994, 305 pp.

C. B. hace una exposición clara y metódicamente ordenada de todo el material literario que versa sobre María Magdalena. Precede un breve prefacio (pp. 15 ss.) y una Introducción (17-18) donde explica: 1. el itinerario general de la tesis (17 ss.); 2. los principios que rigen la hermenéutica feminista que va a seguir en el desarrollo del trabajo (19 ss.) y 3. los testimonios literarios y arqueológicos sobre la ciudad de Magdala (21-28). La tesis está articulada en seis capítulos. Los cuatro primeros dedicados a cada uno de los evangelios canónicos [I: M.<sup>a</sup> Magdalena en el evangelio de Marcos (29-61); II: M.<sup>a</sup> M. en el evangelio de Mateo (63-101); III: M.<sup>a</sup> M. en el evangelio de Lucas (103-134); IV: M.<sup>a</sup> M. en el ev. de Juan (132-174)]. V: las tradiciones evangélicas de M.<sup>a</sup> Magdalena (175-203) y VI M.<sup>a</sup> M. en los escritos extracanónicos [Nag-Hammadi y otros escritos gnósticos (206-227); literatura apócrifa (228-230); escritos disciplinares de la Iglesia (231-235); escritos eclesiásticos (236) e himnos litúrgicos (237-241). A la conclusión de esta VI parte (241-248) le siguen unas conclusiones generales (249-265), casi 30 páginas de bibliografía (267-294) y 11 de índices (295-305).

Iglesia, debido al androcentrismo inconsciente que ha regido la transmisión e interpretación de los textos. Al método de investigación utilizado se le denomina en esta obra «histórico-crítico» (p. 18) ya que se introduce de lleno en el discernimiento entre los niveles literarios de la tradición y de la redacción de los evangelios. Pero tiene en cuenta lo que se denomina «hermenéutica de la sospecha»<sup>2</sup>.

La sospecha, como primer elemento estructurante de la hermenéutica feminista, se nutre del presupuesto, confesado paladinamente, de que los textos de la Sagrada Escritura han sido transmitidos por una sociedad patriarcal, marcada por el carácter «androcéntrico» de sus dirigentes con la consiguiente instrumentalización inconsciente, pero inevitable, de la palabra de Dios y en detrimento de su fiabilidad como garantía de ser la palabra inspirada por Dios. El principio hermenéutico de la sospecha tiende, efectivamente, a descubrir, tras el nivel literario del *textus receptus*, la intención genuina del texto original, orientado presuntamente a la liberación de la mujer, para proclamarlo e introducir en él el factor dinamizador del recuerdo y restaurar su actuación creadora. Todo un reto, que reivindica para la mujer en la sociedad actual y en la Iglesia el puesto que le compete desde las fuentes constitutivas del Cristianismo primitivo con la pretensión de ser instancia válida para todos los tiempos.

Este método de interpretación, al menos, tal como ha sido aplicado en esta obra, resulta cuestionable en varios aspectos. Mi propósito es ex-

---

<sup>2</sup> «Se trata de una categoría central en la exégesis feminista e implica un método hermenéutico que ha logrado un *status* y un reconocimiento académico. Parte del principio heurístico de que todos los textos, a la hora de ser escritos, recopilados, interpretados o incluso traducidos, sufren la acción de unos esquemas mentales, precomprensiones o intereses determinados, tanto más cuanto que no se hacen conscientes y explícitos. Aplicado al tema de la mujer, la mentalidad androcéntrica de la sociedad patriarcal en la que se extendió la Iglesia y se desarrolló el proceso de composición de los Evangelios, sin duda tuvo influencia» (p. 19).

Los elementos estructurantes de esta hermenéutica feminista son cuatro: 1) *la sospecha*, que hace consciente el androcentrismo inconsciente de los textos; 2) *la proclamación*, impulsada por este aforismo interpretativo: «La verdad y la revelación se darán en aquellos textos que, trascendiendo críticamente la estructura patriarcal, presentan a la mujer como sujeto de la historia y de la teología». 3) *el recuerdo*, que habla de reconstrucción histórica. «La cual trata de moverse más allá del texto androcéntrico. Pretende descubrir el *trabajo histórico* de las mujeres bíblicas, contra el patriarcado, hacia la liberación. La meta es hacer ver que las mujeres tomaron parte en el movimiento cristiano en igualdad con los varones. 4) *Actualización creativa y ritualización*. Pretende una mayor participación de la mujer en la vida y en la dirección de la Iglesia para recuperar lo que fueron las mujeres en el origen del Cristianismo» (pp. 20 ss.).

ponerlos a modo de objeciones que expongo a la consideración crítica del lector, con una intención que desea ser de todo punto constructiva y estimulante.

## 1. M.<sup>a</sup> M. PARADIGMA DE DISCIPULADO DESDE GALILEA A JERUSALEN

- 1.1. SE INICIA LA TRAYECTORIA DE M.<sup>a</sup> M., DISCÍPULA DE JESÚS CON ARGUMENTO LEXICOGRÁFICO BASADO EN EL SENTIDO DE LOS VERBOS APUESTOS *AKOLOUTHEÏN* Y *DIAKONEÏN* EN Mc 15,40s.  
(«LAS QUE LE SEGUÍAN Y LE SERVÍAN, CUANDO ESTABA EN GALILEA, Y OTRAS MUCHAS QUE HABÍAN SUBIDO CON ÉL A JERUSALÉN»)<sup>3</sup>

Esta trayectoria prosigue su elaboración por medio del análisis de Mt 27,55s («Estaban allí, mirando desde lejos, muchas mujeres que le habían seguido desde Galilea sirviéndole, entre ellas M.<sup>a</sup> M.». También aquí tienen estos verbos aplicados a las mujeres un sentido profundo<sup>4</sup>. Se desprende del contexto mateano que evoca a Ez 37 y hace de este grupo al pie de la cruz un símbolo de la nueva comunidad compuesta de gentiles y de mujeres en plena consonancia con la idea que Mt desa-

<sup>3</sup> La argumentación deja flotando cierta ambigüedad de los verbos «seguir» y «servir». La argumentación trata de superarla apelando a las enseñanzas de Jesús camino de Jerusalén, jalonadas por las tres predicciones de la pasión (8,31; 9,30-32; 10,33 ss.) que culminan en el sentido específico del verbo *diakoneïn* aplicado a Jesús en Mc 10,45 («El hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por muchos»). En la publicación se añade un argumento sacado de la tradición rabínica tannaítica (siglos I-III/IV) donde el verbo *sms* traduce el griego *diakoneïn*. Entre las cuatro acepciones posibles que descubre M. Jastrow en el pi'el de esta raíz una es «servir como discípulo». El erudito rabinista M. Pérez Fernández lee esta acepción en SDt 357 donde se aplica a Hillel, Rabbán Yohannan ben Zakkay y R. Aqiba. La tradición traducía este pi'el de *sms* por *servir a los sabios* y lo entendía como «ser discípulo». Refuerza la significación inequívoca de estos términos el participio *synanabâsai* («subir»). Se predica de las mujeres con toda la fuerza teológica que tiene la subida a Jerusalén para la revelación total del secreto mesiánico de Jesús. M.<sup>a</sup> M. subió a Jerusalén y compartió el mismo destino de cuantos permanecieron cerca de Jesús en lo que esta ciudad significa de prueba y escándalo. C. B. ve confirmado este sentido fuerte del término *syn-ana-bainein* por el paralelismo de Mc 15,42 con Hch 13,31 porque en ambos textos está indicando la acción de dirigirse a Jerusalén, como centro religioso y vital, como una significación esencial para la vida y misión de Jesús y, por lo tanto, de sus discípulos llamados a seguirle.

<sup>4</sup> La significación profunda de su seguimiento se desprende del contexto creado desde el v. 51 con la descripción del velo rasgado del templo y la confesión de fe del centurión.

rolla a lo largo de su obra donde se trastoca la lógica normal de los valores humanos.

La misma autora sale al paso de la escasa fuerza probativa del argumento lexicográfico apoyado sobre el sentido fuerte de los términos *akoloutheîn* y *diakoneîn*. Cita a Kinsbury y a Bonnard entre los comentaristas de Mt que niegan el sentido de discipulado al verbo «seguir» (pp. 68s.). La refutación no es muy convincente. El argumento lexicográfico derivado de *diakoneîn*, apuesto a *akoloutheîn*, resulta en Mc y Mt demasiado ambiguo para extraer de él unas conclusiones seguras. De hecho en Lc 8,3 *diakoneîn* significa que las mujeres que le seguían le servían con sus bienes. Se echa de menos una cita y un conocimiento de la obra clásica «seguimiento e imitación» de Anselm Schulz<sup>5</sup>.

Para deducir el sentido estricto del discipulado en las mujeres no basta el mero argumento lexicográfico. Es preciso profundizar en los factores constitutivos del discipulado según los sinópticos<sup>6</sup>.

Finalmente, extraer el sentido del verbo *syn-ana-bainein* en Mc 15,42 por su paralelismo con Hch 13,31 (pp. 35 s.) representa metodológicamente un paso en falso. El paralelismo es puramente formal. El sentido marcano que pueda tener este verbo aplicado a M.<sup>a</sup> M. no puede deducirse ni apoyarse en el sentido técnico redaccional de Hch 13,31, como tendremos ocasión de demostrarlo más adelante<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> ANSELM SCHULZ, *Nachfolgen und Nachahmen* (Sant 6) München: Kösel Verlag 1962. Analiza meticulosamente el verbo *akoloutheîn* en la tradición sinóptica y descubre textos redaccionales de Mt en los que ve una predilección por el sentido no específico de este verbo que equivale a acompañar a Jesús y nos evoca una relación constante maestro-discípulo. Cfr. Mt 4,25; 8,1; 12,15; 14,13; 19,2; 20,29. Estos textos hablan de multitudes que siguen a Jesús. Una comparación de Mc 5,24 («Jairo bajó con él») con Mt 9,19, donde es Jesús quien *sigue* al centurión, demuestra la insignificancia teológica del término. *Akoloutheo* en Mt 9,19 carece de toda vinculación personal implicada en la relación maestro-discípulo.

<sup>6</sup> A. SCHULZ, después de analizar todos los factores constitutivos del discipulado en los Sinópticos, concluye: «Queda en suspenso si ese "diakoneîn" de las acompañantes de Jesús según Mc 15,40 ss. par Lc 8,3, consistente en ayudar económicamente al Rabbí mesiánico y a su grupo más íntimo, hay que interpretarlo como una forma de colaboración a la que llamaba el Mesías Jesús a sus *mathetai*» (o.c. p. 70).

<sup>7</sup> G. KLEIN, *Lk 1,1-4 als theologisches Programm*, en AA.VV. *Zeit und Geschichte*. Fests. an R. Bultmann zum 80. Geburtstag. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1964, pp. 193-216.

## 2. M.<sup>a</sup> M. TESTIGO DE LA VIDA, MUERTE, SEPULTURA Y RESURRECCION DE JESUS

Este subtítulo apunta a otro matiz de la trayectoria de M.<sup>a</sup> M., rastreable a lo largo de la tradición evangélica.

### 2.1. EN LOS EVANGELIOS DE MARCOS Y MATEO

Los primeros pasos están presentes en Mc. Primero como cabeza de lista de las mujeres que estaban observando atentamente el desarrollo de los acontecimientos, siendo testigos de ellos. Y luego, en la sepultura (15,42-47) y en la visita a la tumba (16,1-8). En 15,47 Marcos subraya el adverbio *dónde* («observaron *dónde* lo habían puesto»). No se trata únicamente de ser testigos de la muerte real de Jesús. El relato marcano recalca el conocimiento del lugar donde lo enterraron y «sirve de unión literaria y teológica entre la muerte/sepultura y la escena posterior de la visita a la tumba donde se producirá el anuncio de la resurrección» (p. 36). De entre todo el grupo de mujeres mencionadas en 15,41 sólo M.<sup>a</sup> M. y otra son testigos de la sepultura (p. 37).

La visita a la tumba (Mc 16,1-8) empalma, a modo de inclusión, con la unción en Betania (Mc 14,3-9). Se trata de un recurso literario bien conocido de Marcos. La unción de Betania apuntaba expresamente hacia la sepultura de Jesús (cfr. 14,9). No cabe dudar de su sentido profundo y simbólico. Este sentido profundo se explica por medio del descubrimiento y descripción del género literario llamado «Chreía» (p. 38 s.)<sup>8</sup>.

Pero el paso decisivo, constitutivo de la auténtica discípula, se da en el v. 5 («Entrando en la tumba, vieron a un muchacho sentado a la derecha, vestido con un traje blanco, y se asustaron»). Un estudio comparativo del vocabulario utilizado para describir a este joven celestial con aquel otro joven que huyó en el huerto desnudo, soltando la sábana que lo cubría en manos de sus perseguidores (Mc 14,51s), ve en este último un símbolo del destino de Jesús tras su pasión y, paralelamente, en el joven *sentado a la derecha* no ya a un ángel, sino al mismo Cristo, debido a la resonancia del kerigma cristológico y del salmo 110,1 en la cláusula

---

<sup>8</sup> Se trata de un recurso literario bien conocido de Marcos. Consiste en anunciar enigmáticamente los temas y «volverlos a retomar cuando pueden ser... entendidos en toda su profundidad» (p. 37).

la «sentado a la derecha»<sup>9</sup>. Partiendo del supuesto de que Marcos conocía las tradiciones de apariciones, aunque no las contó, se lanza la sospecha de que la primera cristofanía se deja vislumbrar en la aparición de este joven a M.<sup>a</sup> M. (p. 42, nota 27).

El proceso argumental no respeta debidamente los pasos de la crítica de las formas y de la redacción. Tras el descubrimiento y descripción de unas formas literarias (chreía, angelofanía apocalíptica) no se pasa con rigor a descubrir la intención del relato y adivinar el ambiente originario («Sitz im Leben») de donde surgieron las tradiciones. Se salta directamente al hecho histórico mismo. Se tiene toda la impresión de que, en virtud del método de la sospecha aplicado a la aparición del ángel «sentado a la derecha» en la tumba, se sabe perfectamente lo que allí pasó, así como la razón por la cual quedó oculto el verdadero contenido del mensaje pascual a lo largo de la tradición recogida por Marcos<sup>10</sup>. Los argumentos que se aducen no están elaborados. Se alude a la resonancia kerigmática de la cláusula «a la derecha». Pero, si la resonancia era tan inequívoca para los primeros cristianos, se hace un poco difícil creer que el evangelista trabajara de una manera tan desmañada que, tratando de transformar una cristofanía en una angelofanía, dejara una huella tan clara de la presencia de Jesús resucitado en la tumba. De hecho la expresión «en dexiois kathemenon» no se encuentra en las profesiones de fe más primitivas<sup>11</sup>. Las formas kerigmáticas en Mc aparecen siempre en genitivo plural con la partícula ek como en el ps 110,1 (Mc 10,40; 12,36; 14,62; cfr. 16,19).

<sup>9</sup> Se citan dos artículos de M. Albertz y Ch. Manson para avalar la opinión de que «la tradición de aparición angélica, en Mc y en sus paralelos, era primitivamente una cristofanía que se degradó en angelofanía para preservar a los apóstoles las primeras apariciones del Resucitado. Marcos puede estar utilizando una tradición de aparición y haberla trabajado redaccionalmente dándole un desarrollo teológico muy grande» (p. 42).

<sup>10</sup> En el cap. V —al que remite la nota 26— se explicará todo. La cristofanía de M.<sup>a</sup> M. provocó un conflicto entre tradición evangélica —favorable a las mujeres— y tradición kerigmática de Pablo y Lucas que favoreció la línea más acorde con la sociedad patriarcal, con el consiguiente detrimento de las mujeres en el origen de la fe pascual.

<sup>11</sup> El kerigma paulino tiene una clara predilección por la forma «en dexia» (Rom 8,34; Eph 1,20; Col 3,1 [aquí unido a kathemenos]; cfr. Heb 1,3; 8,1; 10,12; 12,2; 1 Pe 3,22; en Hch aparece casi siempre «ek dexiön» como una sugerencia del ps. 110,1 (2,25.34; 7,55.56 [estöta, no kathemenon]; cf. Heb 1,13). En Hch aparece también en dativo instrumental o, tal vez, local (dexfai) en 2,33 y 5,31. En el kerigma del Apoc aparecen formas variadas pero nunca en dativo plural (5,1; 5,7).

Asimismo, todo el proceso argumental, inducido por la sospecha, descansa sobre el presupuesto —no demostrado— de que en Mc 16,1-8 subyace el kerigma cristológico ya bien conocido. Desde este presupuesto es natural suponer que Mc se limite a poner en boca del ángel el mero anuncio de la resurrección con un sencillo «egerthe». En consecuencia, este rasgo tradicional —el único que coincide claramente con la profesión de fe más antigua transmitida por Pablo en 1 Cor, 15,3ss— interesa menos. Las características redaccionales ayudarán a poner de manifiesto por dónde va el interés teológico de este anuncio. Desde el mismo presupuesto también «parece evidente que no le interesa dar una explicación de la tumba vacía» (p. 43). Una vez excluidas del interés primordial del evangelista estas dos finalidades del anuncio del ángel, todo el peso de la redacción recae sobre el mandato de volver a Galilea, con el sentido de símbolo teológico, asaz repetido a lo largo de la tesis, de subversión de los valores tradicionales.

Llama la atención en este modo de argumentar la facilidad con que se salta por encima de las tradiciones tanto para dar con el presunto núcleo histórico como para adivinar el sentido redaccional del relato evangélico. La conclusión es brillante pero uno se pregunta ¿a cambio de qué? En virtud de la identificación del substrato tradicional con el kerigma cristológico primitivo, pasa casi inadvertido —por de sobra conocido— el término «egerthe», el único nexo que empalma con la tradición de 1 Cor 15,3ss. Todo el resto del relato de Marcos hace pensar a la mayor parte de los exégetas que Mc 16,1-8 recoge una tradición independiente de 1 Cor 15. Tampoco explica el sentido de la marcha de las mujeres a la tumba que, por cierto, está plagado de detalles bien extraños<sup>12</sup>. Todo se resuelve con una frase: «Parece evidente que no le interesa dar una explicación de la tumba vacía porque, al contrario de Mt 28,6, la constatación de la tumba vacía se produce después del anuncio de la resurrección» (p. 43). Como si el detalle de la tumba vacía, unido al testimonio de la resurrección de Jesús, no fuera algo nuevo y desconocido en las fórmulas kerigmáticas conservadas en las cartas paulinas, las cuales no se fijan en las circunstancias próximas de la resurrección (cfr. Rom 10,9; 1 Thess 4,14; 1 Cor 15,3ss; Rom 1,3s). De esta manera tan sencilla se pasa a estudiar el nivel redaccional de Mc 16,1-8, centrado en el mandato de volver a Galilea, sin atender a la multiforme variedad de opiniones a que ha dado lugar la investigación sobre esta tradi-

<sup>12</sup> Cfr. W. SCHNEEMELCHER, *Das Urchristentum*. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer 1981, pp. 79 ss.

ción tan diferente de la paulina y recogida en el relato más antiguo de los evangelios sobre la resurrección.

El segundo argumento apoyado en el verbo *ekthambeisthai*, que describe la reacción de las mujeres, no puede apurarse demasiado porque el evangelio termina con la nota de temor de las mujeres con el verbo *fo-beisthai*, lo cual apuntaría por hipótesis a una angelofanía apocalíptica.

El desarrollo positivo del sentido redaccional aplicado a las mujeres se hace por medio del descubrimiento de otra forma literaria llamada *paralepsis*, «rara en Mc, de donde se desprende su importancia significativa»<sup>13</sup>.

Si del descubrimiento y descripción de la *chreía* y de la angelofanía apocalíptica había surgido M.<sup>a</sup> M. como la primera testigo histórica de la auto-revelación del Resucitado, ahora de la forma literaria *paralepsis*, aplicada a M.<sup>a</sup> M., emerge la discípula modelo que recoge para sí y para los discípulos el encargo de una misión en Galilea de la que ella viene a ser la figura emblemática del cambio de valores y del cumplimiento del anuncio que colma las expectativas más profundas (p. 59). En virtud del principio hermenéutico de la sospecha, aplicado al descubrimiento de unas formas literarias, se reconstruyen, a la inversa, todos los pasos recorridos por la tradición marcana, se plasma el proyecto preconcebido de las reivindicaciones feministas, representadas en M.<sup>a</sup> M., en una intención pretendidamente original, larvadamente ocultada por la tradición de la Iglesia en la transmisión de las experiencias pascuales más primitivas.

La elaboración del argumento a nivel redaccional resulta recargado y en el fondo un tanto *taimado*. El silencio de las mujeres se explica desde una especie de curiosa rivalidad con el discipulado masculino. Callan, desobedecen, no por ser mujeres, sino por ser discípulos falibles, tan falibles como los discípulos varones.

Me pregunto si ese misterioso silencio de las mujeres no tendría una explicación más coherente dentro de una *propedéutica* que conduce a los lectores del evangelio a caer en la cuenta de que el origen de la fe pascual no es la *elipse* resultante de un giro sobre los dos ejes que formaron al principio las discípulas y los discípulos en mutua concurrencia, sino un círculo que se forma desde el centro único que es Jesús re-

<sup>13</sup> En Mc 15,40s. C. B. —siguiendo a G. Genette y a E. S. Malbon— descubre esta forma literaria y la describe en estos términos: «La *paralepsis* constituye una especie de laguna... que consiste... en la omisión de uno de los elementos constitutivos de la situación en un período, en principio, cubierto por el relato...» (p. 57).

sucitado, el único capaz de re-crear la fe perdida, por igual, en los discípulos de ambos sexos ¿no es eso muy probablemente lo que proclamaba el kerigma más primitivo?<sup>14</sup>. El silencio de las mujeres, nacido del pavor y del «ékstasis», ¿no está denunciando que la tumba vacía no está en el origen histórico de la fe pascual porque si hubieran visto al Resucitado no habrían tenido más remedio que comunicar su contenido, lo mismo que Pedro? De hecho, cuando M.<sup>a</sup> M. tiene, según los otros evangelistas, la vivencia inmediata de la presencia de Jesús, no puede guardarla para sí misma, la comunica enseguida. (Cfr. Mt 28,10,16; Jn 20,18; Lc 24,34). ¿No me da la razón en este punto C. B. cuando afirma que la fe del discípulo amado en Jn 20,8, que cree por la visión de los signos de la tumba vacía, sin ver al Resucitado, «es todavía incipiente, no tiende a comunicarse, y así los discípulos vuelven al estado anterior, cada uno a lo suyo? (p. 148).

Mt 27,51ss apenas añade cosas nuevas a la trayectoria de discípula ideal pergeñada por Mc en la interpretación del capítulo 1.º.

Dos detalles de interés: una mujer más («la otra María»), añadida por Mt a la tradición que hablaba sólo de M.<sup>a</sup> M.<sup>15</sup> y la orden de transmitir a los discípulos el mandato de volver a Galilea con el mismo sentido explicado ya en Mc 16,7. No se habla de unción porque Jesús ya ha resucitado y se aparece a las mujeres. Estas cumplen el encargo del Resucitado.

## 2.2. EN LA OBRA DE LUCAS

La trayectoria del discipulado de M.<sup>a</sup> M. toma nuevos vuelos en la obra de Lucas (Lc/Hch). Es el único de los sinópticos que menciona a las mujeres subiendo de Galilea a Jerusalén antes de comenzar la subida (8,2-3).

Después de fijar el texto, se analiza su sentido por medio de un análisis literario (pp. 104-110) y un estudio exegético (110-118).

<sup>14</sup> Cfr. L. GOPPELT, *Die apostolische und nachapostolische Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966 (2.<sup>a</sup> ed.): «Das Urkerygma war also seinem Wesen nach nicht lediglich Bekenntnis des Osterglaubens der Gemeinde, sondern Bezeugung seines Grundes» (p. A8).

<sup>15</sup> Sobre este tema hemos de abundar ampliamente en el c. 5.º.

El análisis literario descubre una forma literaria: es un *sumario* que cierra la sección anterior y da comienzo a la siguiente. Sigue en este desarrollo a D. Ravens<sup>16</sup> y resulta un argumento convincente (p. 108s).

Pero, aunque lo hace de una forma un tanto imprecisa, da a continuación un paso en falso. Extiende el argumento de Ravens a todo el contexto de los cánticos del Siervo en Is 52,13-53,12, e interpreta desde él la palabra «myra» (perfume) de los vv. 37,38,46 (cfr. 23,56) en el sentido, común a Mc/Mt, de una unción que lleva implícita la preparación para la sepultura con un sentido soteriológico (p. 110)<sup>17</sup>.

El análisis exegético (pp. 110-118) consta de tres puntos: 1.º) estudia la presentación del personaje: M.<sup>a</sup> M. una exdemoniada. Es distinta de la mujer que unge los pies a Jesús en la escena anterior; aunque algo tiene en común con ella: la experiencia totalizante de la salvación y su entrega de amor a Jesús.

2.º) Trata de romper la ambigüedad de la expresión lucana para descubrir la diakonía de M.<sup>a</sup> M. y de las otras mujeres. ¿Consistió en proclamar el Reino o en servir con sus bienes al grupo de Jesús y sus discípulos? El intento topa con una dificultad: Lucas proyecta en la figura de M.<sup>a</sup> M. la imagen de mujer que prevelece en su Iglesia. Esta destacaba más el aspecto de su contribución y apoyo material al grupo, dejando, en cierta forma, a la sombra el aspecto de seguimiento. El argumento

<sup>16</sup> D. RAVENS, *The Setting of Luke's Account of the Anointing: Luke 7,2-83*. NTS 34 (1988) p. 288: Consta de tres versículos de estructura difícil en la que se mezclan con la redacción ecos de una tradición procedente de Q (v. 1) y una tradición propia (vv. 2-3). El contexto inmediato ilumina su sentido. La perícopa inmediatamente anterior (7,36-50) donde una mujer unge los pies de Jesús, dada la coincidencia del término para indicar el perfume en Lc 7,37s y 23,59 donde Lc añade «myra», es una prolepsis, es decir, está apuntando anticipadamente a la acción que querrán llevar a efecto las mujeres en 23,56. Pero este apunte lo enmarca en un contexto más amplio que incluye todo el camino que va a recorrer Jesús desde Galilea a Jerusalén: a) como profeta escatológico y b) que entraña la pasión, muerte y sepultura. En el punto a) se observa que la mujer unge los pies de Jesús (¡no la cabeza! como en Mt 26,6-13; Mc 14,3-9). El desarrollo del argumento lo hace a partir de las siete menciones de los pies y la reminiscencia implícita de Is 52,7.

<sup>17</sup> La prueba extraída del uso de Is 53,7 en Hch 8,32 demuestra, más bien, todo lo contrario. La cita comprende Is 53,7bcd.8abc y no incluye unas cuantas afirmaciones del contexto inmediato que tratan precisamente del valor expiatorio del sufrimiento del Siervo (Is 53,5.8d). Esta omisión de la referencia soteriológica a la muerte de Cristo es una constante intencionada en la obra de Lucas e induce a pensar que Lucas anticipó la escena de la unción para orientarla en el esquema del camino, bien elaborado por Ravens, y evitar su relación directa y explícita con la muerte y sepultura. El esquema de camino actúa en la obra de Lucas como una categoría mental que lo invade todo en lo que concierne a Jesús y a la Iglesia, eliminando casi toda relación directa entre la redención y la muerte de Cristo.

de la obra pasa por encima de este calco redaccional de las matronas de su época y aborda la tarea de desarrollar y poner de manifiesto la importante noticia que da Lucas sobre M.<sup>a</sup> M., «aunque él no lo haga» (p. 115).

3.º) Se admite la distinción que introduce Lucas a lo largo del viaje de Jesús a Jerusalén de dos grupos: los Apóstoles (los Doce) y el resto del grupo de discípulos.

Pero ni esta salvedad ni la dificultad del punto 2.º son óbice para argüir con esta lógica: «El viaje prepara a los discípulos, M.<sup>a</sup> M. entre ellos, como testigos auténticos y fidedignos de la palabra y acción del Maestro para ejercitar esta función cuando alcancen, tras la resurrección e instrucción del Resucitado, el auténtico significado de lo vivido. Entonces recordarán lo aprendido y darán testimonio de que la salvación prometida por Dios se ha cumplido en Jesús de Nazaret». Es así que M.<sup>a</sup> M. escucha en la tumba vacía el mensaje del ángel «Recordad cómo os hablaba cuando estaba en Galilea. Y ellas recordaron» (Lc 24,6ss); luego «este seguimiento y adhesión desde el comienzo le permitirá llegar a ser constituida testigo con autoridad y ejemplo de discípula para la comunidad lucana» (p. 117).

Esta manera de argüir, formulada de una manera menos tortuosa y más acorde con los principios de la lógica formal, podría calificarse de buena en sí por una razón muy sencilla y obvia: Testigo en el sentido normal del término es el que ha visto o ha vivido algo personalmente. Por eso el argumento podría considerarse válido dentro de la lógica normal. Pero no es esa la lógica de Lucas. Basta leer Hch, 1,21s para convencerse de ello: de entre todos los que han estado con Jesús desde el bautismo de Juan hasta la ascensión se presentan dos para que uno de ellos llegue a ser (*genesthai*) testigo de la resurrección. El mero hecho de haber visto y haber subido desde Galilea a Jerusalén no constituye a los discípulos en «testigos de la resurrección». Este argumento, olvidándose de la salvedad enunciada en el punto 3.º, provoca una identificación práctica entre los testigos de los sucesos pascuales que han venido desde Galilea (aludidos en Lc 1,1-4; 24,48; Hch 10,37ss; 13,31), y los servidores de la palabra (Lc 1,2) (p. 116,§2)<sup>18</sup>. Y sabemos que en Hch só-

<sup>18</sup> Pero en la lógica de Lucas, a lo largo de esos textos, se ha ido depurando un concepto fuerte del término lucano «*mártir*», que en virtud de la condición expresada en Hch 1,21s, queda reservado a los Doce, de tal forma que en Hch 13,31 los que vieron durante muchos días al Resucitado, *los que habían subido con él desde Galilea a Jerusalén*, se han reducido a los que ahora son «*mártires pros ton laón*», porque el pronombre relativo «*hoitines*» de 13,31b tiene sentido restrictivo. Y estos son los doce apóstoles, contrapuestos en la redacción lucana a Pablo, el cual es «*martyrs pros pan-*

lo se concede la palabra con la predicación kerigmática a los «mártires»: Pedro (con los Once), Esteban y Pablo.

Se puede conjeturar que por debajo de la redacción lucana había unas tradiciones en las que M.<sup>a</sup> M. fue verdaderamente una del grupo numeroso de seguidores de Jesús. Los expertos en literatura lucana saben muy bien de la dificultad que entraña reconstruir las tradiciones subyacentes a su redacción. Pero una cosa es clara: no se puede proyectar sobre el hipotético estadio tradicional el concepto depurado de «testigo» en el sentido técnico de la redacción lucana, y menos aún, pasando por encima del texto de Lc 8,2-3.

El resto del estudio exegético se dedica al análisis de la presencia de M.<sup>a</sup> M. en la narración lucana de la muerte y sepultura de Jesús (23,44-56). Lucas define su identidad y su función ante la muerte y sepultura en los vv. 49,55s. Se desarrolla el argumento en dos tiempos: *a*) la función de testigos; *b*) la característica repetida «las que le habían seguido de Galilea a Jerusalén»<sup>19</sup>.

tas anthropous» (Hch 22,15). Los doce apóstoles para Lucas constituyen una categoría dogmática puesta en los orígenes de la tradición como «testigos desde el comienzo que vinieron a ser predicadores de la palabra» (Lc 1,2). G. Klein puso de relieve hasta qué punto es redaccional lucano el proemio del evangelio. Demostró que los «autop-tai» de Lc 1,2 son los mismos que después vinieron a ser «hyperetai tou lógou» (Ministros de la palabra) porque el participio «genómeneoi» tiene ya en el prólogo un sentido restrictivo referido a los doce apóstoles. «Ahora bien» —argüía Güttgemanns partiendo de estos datos— «dado que el motivo “Doce Apóstoles” se ha demostrado con seguridad que no es histórico, cae por su base la posibilidad de remontarse con probabilidad fundada a la situación histórica prelucana... de la expansión misionera del material evangélico a partir del proemio de Lucas. El prólogo de Lc no es una fuente histórica, sino un programa teológico dogmático... La tradición pre-literaria se oculta en Lc 1,1-4 tras un velo dogmático tan denso que para descubrirla hemos de contentarnos con conjeturas». Cfr. G. KLEIN, «Lukas 1,1-4 als theologisches Programm», en *Zeit und Geschichte*, Fests. an R. Bultmann zum 60. Geburtstag. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1964, pp. 193-216; Mismo autor, *Die Zwölf Apostel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Frlant 77; NF 59), 1961; E. GÜTTGEMANNS, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, München: Ch. Kaiser Verlag 1970, pp. 192 ss.

<sup>19</sup> *a*) A través de la trascendencia profunda que Lucas da al verbo «horáo» (ver) y de la pretendida identificación del grupo numeroso de discípulos al pie de la cruz con la intención expresada en Lc 1,1-4, se introduce a M.<sup>a</sup> M. connaturalmente entre «los testigos desde el principio» sobre los que descansa la seguridad de las enseñanzas de Jesús.

*b*) El verbo «akolouthéin» cobra en Lc una intensidad insospechada (p. 120). Remite a las escenas de vocación radical al seguimiento de Jesús (Lc 9,57.59.61). Todo lo que ellas implican de identificación con la vida y destino de Jesús, y lo que conlleva la espiritualidad lucana del camino a Jerusalén es aplicable a M.<sup>a</sup> M. La conclusión pasa nuevamente —como en *a*)— por la teología apuntada en el prólogo de Lc: todo este seguimiento, unido al hecho de ser testigos de la muerte y sepultura, «es el primer paso para poder convertirse en servidoras de la palabra y en testigos» (p. 120).

Lo dicho a propósito del argumento anterior y en la nota correspondiente vale para caer en la cuenta de la labilidad de esta manera de argumentar<sup>20</sup>. Por la identificación de todo ese gran grupo de «conocidos» y de mujeres (23,49) con el grupo de testigos de Lc 1,1-4 se pretende demostrar que sobre su testimonio descansa la asfaleía de la tradición primitiva cristiana. Pero —como he expuesto arriba— este es un apoyo falso para sacar tal conclusión porque en Lc 1,1-2 late un concepto dogmático de Lucas sólo aplicable a los Doce apóstoles.

También flaquea el argumento lexicográfico apoyado en el sentido del verbo «akolouthéo» porque, aunque se dé por hecho, no se ha superado la ambigüedad lucana de este término aplicado a las mujeres en 8,1-3.

Bajo el epígrafe *Resurrección y Misión* (p. 121) se aborda el último argumento de Lc acerca de la función de M.<sup>a</sup> M. en la tumba vacía. El argumento se desarrolla en cinco apartados: en los dos primeros se abunda más en el paralelismo innegable con la transfiguración que con la ascensión Hch 1,9-11<sup>21</sup>.

Sin embargo, en el esquema de la ascensión hay un paralelismo muy estricto con la escena ante la tumba vacía. En la ascensión los dos varones están corrigiendo una actitud mal entendida de espera próxima de la parusía. Ante la tumba corrigen una actitud de las mujeres que con

<sup>20</sup> No se puede negar la gran importancia que da Lucas al grupo de mujeres, dentro de un grupo numeroso de discípulos, como testigos de la muerte y sobre todo de la sepultura de Jesús. Nadie podrá negar la muerte real del Crucificado. Las mujeres preparan ungüentos para ratificar su convicción de que estaba muerto y bien muerto y de que en ellas no existía la menor preparación psicológica para una resurrección de Jesús. Este sentido apologético de la muerte real de Jesús era tan importante para Lucas como el cuerpo real de Jesús, que come y bebe, que no es un fantasma, en la presentación lucana de la resurrección. Pero nuevamente a C. B. esta función de las mujeres en el camino que conduce al nacimiento de la fe en la resurrección no le resulta satisfactorio. Ni siquiera lo menciona.

<sup>21</sup> 1.º) Van a la tumba con sus aromas y perfumes. La encuentran abierta y vacía. No entienden nada. Se les aparecen dos varones con vestidos resplandecientes (contra Mc/Mt que hablan de un ángel).

2.º) Desarrollo del mensaje de los varones por analogía con escena de la transfiguración. Allá también dos varones (Moisés y Elías); tema de la conversación (su éxodo, a cumplirse en Jerusalén). Aquí un desarrollo de ese mismo tema. Allá tres discípulos varones (Pedro, Santiago y Juan). Aquí tres mujeres (M.<sup>a</sup> M., Juana y María la de Santiago). Encuadre de toda la escena: una inclusión con la escena de la unción en 7,36-50, prolepsis de la presente. Lo demuestran los términos sinónimos *arómata kai myra*. Su sentido profundo se desarrolla, como allá, por el contexto de los cánticos del Siervo (Is 52,7-53,12) y el sentido de sufrimiento, humillación y muerte que entraña su misión.

sus aromas y perfumes van al encuentro de un muerto, sin esperanza ninguna ni remota idea de resurrección. La corrección de los dos varones da el verdadero significado de la tumba vacía. Esta interpretación autorizada se pone en conexión con las predicciones de la pasión, muerte y resurrección en Galilea, lo cual coincide con el éxodo del que hablaron Moisés y Elías en Lc 9,31, pero allí sin matiz de corrección como en la ascensión y ante la tumba. Vuelvo a recalcar que tampoco se acaba de ver aquí una alusión tan explícita a la muerte de Cristo encuadrada en el contexto de los cantos del Siervo. Aquí se trata mucho más claramente de recalcar el final del «camino» que ha terminado en resurrección. La muerte y sepultura habían quedado absolutamente claras para las mujeres en la escena anterior, así como la falta de inteligencia de las predicciones.

En el tercer paso se aborda el sentido del verbo recordar (pp. 123-125): «y recordaron estas palabras» (24,8). Este recordar se inscribe dentro del esquema histórico-salvífico de Lucas que está desde el evangelio creando vínculos de continuidad entre el Jesús terreno y el mensaje de la Iglesia posterior. M.<sup>a</sup> M., junto con los discípulos, son garantes de que el anuncio pascual de la Iglesia está en continuidad con la enseñanza y la vida de Jesús. Es más discutible si este «recordar» de M.<sup>a</sup> M. implicaba la fe pascual o era sólo un paso hacia ella. C. B. se inclina por lo primero. Lo prueba por medio del sentido operativo que tiene el verbo recordar en tres ocasiones en la obra lucana y señalando una distinción en el concepto mismo de fe pascual<sup>22</sup>.

Resulta problemática esa manera de decidir el sentido operativo del verbo recordar ya que se trata de recordar algo que no entendieron nunca durante la vida de Jesús. Lo que sí parece cierto es que con esa distinción se introduce en el concepto mismo, presuntamente primitivo, de la fe pascual un rasgo típicamente lucano, tardío y helenista de la comprensión de la resurrección. Lucas fue, en efecto, el encargado de elaborar el argumento apologético de la resurrección, sobre todo, en Hch 2,24ss; cfr. 13,32-35. La tesis que tuvo que demostrar desde la Escritura la expresa él mismo en Hch 2,24: «Dios lo resucitó soltando los dolores

---

<sup>22</sup> A saber, la resurrección como comprensión por iniciativa divina de lo que significaba aquello que estaban viendo: que Jesús no había quedado prisionero de la muerte («y esto» —añade— «es lo que las mujeres anunciaron al resto de los discípulos») y el significado profundo visto a la luz de las Escrituras. Lo cual no es necesario para la fe pascual, sino consecuencia de ella, posible gracias a una actividad de la comunidad que es vista como un don de Cristo resucitado» (p. 126).

de la muerte *porque no era posible que la muerte lo retuviera*»<sup>23</sup>. Pero, por otra parte, la presentación de la resurrección en el kerigma apostólico lleva siempre una referencia a los testigos, o sea, al hecho de haber visto al Resucitado. La comunidad lucana no confiesa la fe en la resurrección hasta que recibe el testimonio de Pedro (Lc 24,35)<sup>24</sup>. La tumba vacía y el anuncio del ángel a las mujeres está, más bien, en el camino que conduce a la comprensión lucana de la fe pascual. Las mujeres han desempeñado un papel creciente e irrenunciable en el desarrollo que conduce a esa fe. Pero no anticipan en la comunidad lucana la fe de los que creen sin haber visto de la bienaventuranza juanea (Jn 20,29b).

Por eso resultan un tanto cuestionables todos los datos que se aducen a continuación para demostrar que el empuje con que Lucas introduce a Pedro en la serie de apariciones se pueden resolver atribuyéndolos a labor redaccional lucana y a su interés por «la función apologética y legitimadora del papel de liderazgo» de Pedro (p. 128) con merma del presunto papel histórico preponderante de las mujeres en las escenas de la tumba vacía. También la función de las mujeres ante la tumba vacía en el camino que conduce a la fe pascual cobra gran realce en la labor redaccional de Lucas como he tratado de poner de relieve más arriba. En cuanto a la función de Pedro en la obra lucana, nadie duda de que es objeto de una gran labor redaccional, pero la base histórica en el origen de la fe pascual es incuestionable, como se reconoce sin ambages en el cap. 5.º.

Resulta, por consiguiente, problemático un enfoque que explica el origen y desarrollo complejo de la fe pascual poniendo a Pedro y a las

---

<sup>23</sup> La argumentación se propone demostrar que estaba predicha en el salmo 16 la incorrupción del cuerpo del Mesías. El desarrollo del argumento lleva una alusión implícita a la tumba vacía ya que se excluye el cumplimiento de este salmo en David cuya tumba es bien conocida de todos en Jerusalén. J. ROLOFF (*Hechos de los Apóstoles*, Madrid: Cristiandad 1984) comenta así este modo de argumentar: «La existencia de este sepulcro, donde descansan los restos de David, es una prueba bien patente de que David no ha resucitado. Este hecho nos deja ante una de dos: o David fue un embusterero, o no se refería a sí mismo. Desde luego hay que notar que este dilema es válido únicamente para lectores de cultura helenística, como el mismo Lucas, que conciben la resurrección como una desaparición, es decir, como una entrada corporal en la esfera divina, que se produce inmediatamente después de la muerte. Para los fariseos, que creían en una resurrección corporal que había de tener lugar el día del juicio, la argumentación carece de todo valor probativo» (p. 90).

<sup>24</sup> Pero este hecho no se debió a una marginación creciente del rol histórico de las mujeres en el origen de la fe pascual en la Iglesia primitiva. Lucas es fiel a la transmisión de la fe pascual tal como la recoge el kerigma más primitivo de la Iglesia, según el cual esta fe sólo pudo ser re-creada por la auto-revelación del Resucitado.

mujeres en mutua competencia. Y todavía es menos concluyente reivindicar para M.<sup>a</sup> M. y las mujeres el último grado de evolución eclesial representado en la redacción lucana, para proyectarlo de nuevo sobre el pretendido plano histórico de las mujeres como se hace en la tesis en las pp. 129ss... ¡sin apoyo textual!

### 2.3. EN EL EVANGELIO DE JUAN

Es, sin lugar a dudas, el capítulo elaborado con más detalle. En él llega a su cota máxima la trayectoria de M.<sup>a</sup> M. en los evangelios como discípula y testigo del acontecimiento Cristo. No pretendo revisarlo todo paso por paso, sino fijarme en algunos rasgos del método seguido en el desarrollo de varios argumentos significativos. Los expondré en forma de objeciones al método.

2.3.1. *Análisis estructurales. El primer texto sometido a análisis es Jn 19,25 (pp. 136ss). Fija el texto siguiendo la opinión de una mayoría de autores que ven al pie de la cruz a cuatro mujeres (p. 137). Lo confirman el texto de los sinópticos. La identificación resulta problemática.*

Un análisis estructural sitúa este v. en el centro de un quiasma formado por los vv. comprendidos entre Jn 19,16b-18 y 19,38-42. El sentido simbólico de las mujeres en el centro de este quiasma empalma con el significado de la hora juanea. Jn continúa así la trayectoria iniciada por los Sinópticos que ya veían en M.<sup>a</sup> M., junto con las mujeres, la representación y símbolo de la nueva comunidad mesiánica (p. 140). Jn enriquece esta trayectoria con matices especiales de su teología y de las tradiciones recogidas por él. Estas tradiciones transparecen en las citas del A.T. en el v. 36b («no le quebrarán ni un hueso»: Ps 34,21; Ex 12,46) y en el v. 37 («y mirarán al que traspasaron»: Zac 12,10). Jn sigue en estas citas la lectura del Targum donde ese «Traspasado» se interpreta mesiánicamente (contra TH y LXX). C. B. encuentra esta cita de Zac 12,10 en Jn pletórica de reminiscencias bíblicas que enlazan al Traspasado con el Siervo doliente y otros filones del A. T. que, a su vez, lo conectan con Joel 3,1ss y su promesa del Espíritu evocada en Jn 19,30 y recogida también en Hch 2,17ss para proclamar el nacimiento de la Iglesia en el Espíritu enviado por Jesús glorificado.

Pero lo sorprendente del texto de Zac 12,12-14 en el Targum es que el nacimiento escatológico del pueblo menciona cuatro mujeres que representan a todo el pueblo (p. 142).

Todo un entretejido de citas y reminiscencias bíblicas y targúmicas<sup>25</sup> concurre a sacar una conclusión diáfana: M.<sup>a</sup> M. y las mujeres simbolizan el germen de ese nuevo pueblo de Dios, el Israel escatológico... Ellas están representando a ese Resto que ha sido purificado por el Espíritu..., el verdadero pueblo de Dios... en cumplimiento del vaticinio de Zac 13,9 (p. 144).

Visto así el argumento parece redondo e irrefutable. Pero, vuelve a aparecer la misma amalgama —decantada en el cap. anterior— de distintos niveles de la composición con el resultado de aplicar a estratos tradicionales lo que constituye el punto supremo de la teología redaccional del autor. Nadie duda, en efecto, de que a los pies de Cristo «alzado en la cruz» (cfr. Jn 12,32) queda constituido el nuevo pueblo escatológico de Dios. Pero, si no me engaño, toda esta argumentación sofisticada hace girar esta gran verdad de la teología juanea sobre un eje presuntamente tradicional —las cuatro mujeres del texto primitivo— para aplicar a ellas en exclusiva el simbolismo teológico juaneo del nuevo pueblo de Israel. Esta reducción del simbolismo a las cuatro mujeres, derivado de las lecturas targúmicas de Zac 12,10-12 y Gen 28,11, no hace justicia a la presencia del discípulo amado en el centro mismo de la estructura quiásmica y sustrae a María, madre de Jesús, el protagonismo que le concede la palabra interpretativa de Jesús en la cruz (Jn 19,25-27). En nombre de una tradición anterior en la que aparecían al pie de la cruz cuatro mujeres y pasando explícitamente por encima de la dudosa antigüedad —confesada paladinamente— de unas evocaciones targúmicas, se violenta el texto de Jn para aplicar su idea teológica redaccional a un estrato tradicional en el que la teología juanea era un cuerpo extraño. Y así se da por demostrado que «para explicar lo que aconteció en la muerte de Jesús, Juan acude a tradiciones veterotesta-

---

<sup>25</sup> Esta orientación exegética encuentra una confirmación en la promesa de Jesús a Natanael en Jn 1,50 ss. «Veréis los cielos abiertos...». Esta promesa empieza a cumplirse en la cruz y a ella subyace una cita implícita de Gen 28,11-14, tal como se leía en el Targum popularizado de la liturgia de la época (p. 143). Juan avanza un paso más respecto del Tg.: «al relacionar la hora del cumplimiento de la promesa con la alusión al sueño de Jacob, Jn identifica... a Jesús con Jacob/Israel. Así su descendencia son los verdaderos israelitas, aquellos que creen en él» (143).

Confirma todavía más esta orientación juanea una variante del Targum Neofiti a Gen 28,11, el cual «sorpresivamente introduce cuatro mujeres» (p. 144).

mentarias... en las que las mujeres tienen un protagonismo mucho mayor que el que se les concedía en tiempos de Jesús» (p. 144).

### 2.3.2. *Análisis de Jn 20,1-18: aparición a M.<sup>a</sup> M.* (pp. 146-174)

Ante todo, se sitúan los vv. 11-18 en el conjunto del capítulo para resaltar la importancia de M.<sup>a</sup> M. por su captación profunda del misterio pascual. En contraste con Pedro y el discípulo amado, «los cuales se quedan en un plano de fe incipiente, que no tiende a comunicarse y en consecuencia vuelve cada uno a lo suyo» (p. 148)<sup>26</sup>, Jesús resucitado crea en M.<sup>a</sup> M. una relación personal que le lleva a la comprensión total de los signos y a la confesión de la fe pascual: «He visto al Señor».

Antes de abordar la exégesis alegórica y simbolizante del encuentro de Jesús con M.<sup>a</sup> M., se deja bien asentada la realidad histórica indudable de la protagonista. Toda la escena de búsqueda y encuentro de M.<sup>a</sup> M. con el Maestro resucitado está brillantemente interpretada con una argumentación que trata de demostrar una utilización deráshica del Cantar de los Cantares.

Se sale al paso de la objeción obvia que puede formularse así: Para que a Jn se le ocurriera una interpretación deráshica que viera en Jesús al Mesías y en M.<sup>a</sup> M. una representación del nuevo Israel era necesario que la liturgia judía de la Pascua leyera el Cantar aplicando alegóricamente la lectura al encuentro del Mesías con Israel.

Ahora bien, el cumplimiento de esta condición en el tiempo de la composición de Jn es muy difícil de demostrar<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Así interpreta curiosamente C. B. la frase «vio y creyó» de Jn 20,8.

<sup>27</sup> El Rabbi Aqiba —que vivió del a. 52 al 132 d.C.— admitió el Cantar en el Canon debido a su interpretación alegórica. El primer texto litúrgico escrito donde aparece la lectura del Cantar en la Pascua judía está en el tratado Soferim 14,18. Este tratado del Talmud babilónico es del período gaónico (siglos VII-X). Naturalmente este escrito hundía sus raíces en tradiciones orales más antiguas. Pero no es posible dar con el «terminus ante quem non» de la fusión de los temas Mesías/novio —Israel/novia del Cantar. Tal fusión pudo tener su base en IV Esdr 7,24-26. A esta posibilidad remite C. B. (p. 156) y cita en su apoyo la Pesiqta Rab Kahana (ibíd. nota 52). Pero es muy discutible la datación del apócrifo IV Esdr... (Cfr. A. Díez-Macho, *Apócrifos del A.T.* I, Madrid: Cristiandad 1984: «En su conjunto es obra compuesta después de la destrucción del templo, en las últimas décadas del siglo I. Pero se discute si es obra de un solo autor o si han intervenido varias manos con escritos de diversa época». Y en la nota 4 añade: «... Las contradicciones que parecen darse afectan al reino mesiánico y al personaje del Mesías. En algunos pasajes, el apócrifo parece escrito antes del año 70 d.D.; en otros, después».

En cuanto a la Pesiqta Rab Kahana, viene a ser un testigo no anterior al 400 d.C. (Cfr. E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, I, Madrid: Cristiandad

Los primeros textos cristianos que conectan la escena de M.<sup>a</sup> M. en Jn con el Cantar, con una interpretación alegórica y mesiánica, son de comienzos del siglo III y proceden de Hipólito de Roma, Orígenes y Cirilo de Jerusalén. Los argumentos están poco elaborados. A. M. Pelletier, a quien se cita someramente en p. 156, nota 53, afirma expresamente (p. 217) «no se conoce actualmente interpretación cristiana del Cantar anterior a Hipólito». Todos estos datos están exigiendo un salto de tal magnitud para llegar a la época de composición de Jn, que no puede menos de quedar algo empañada la bruñida imagen del análisis subsiguiente.

Los argumentos derivados de las posibles conexiones verbales resultan demasiado generales<sup>28</sup>.

El encuentro y diálogo entre el Amado y la Amada (pp. 165ss) se interpreta en términos de una comunicación total de la sabiduría, personificada en Jesús resucitado, a M.<sup>a</sup> M. Es irrefutable el alto valor simbólico de esta escena. Pero la interpretación de W. Meeks, como punto de apoyo para ver en este encuentro el cumplimiento de las expectativas rabínicas sobre Moisés, carecen de fundamento serio<sup>29</sup>. Se trata —me temo— de una especie de «eiségesis» que introduce en el texto lo que se ha propuesto a priori como meta del análisis.

Siguiendo el hilo del desarrollo exegético del encuentro y diálogo de Jesús con M.<sup>a</sup> M. (pp. 167 ss.), sorprende la interpretación de las palabras de Jesús «me mou haptou» (deja de agarrarme). Se hace a la luz del significado de la segunda parte de la frase «pues aún no he subido al Pa-

---

1985, p. 135). Parece demasiado tardío para lanzar un puente hasta la liturgia judía de la Pascua en tiempos de la composición de Jn.

<sup>28</sup> *Nardos* está en Ct 1,12, pero aquí no va unido a *pistikés*. Este detalle se explica mejor por un posible contacto con la fuente de Mc 14,3;

— El término *osmé* puede señalar una pista más caliente hacia el Cantar. Pero en Jn se trata de María la de Betania.

— El empalme de la entrada de Jesús en Jerusalén con la sepultura a través de la cita de Zac 9,9 es indudablemente pretendido. Es más dudoso si tal conexión depende del Cantar.

— Los términos *smyrna* y *aloes* en Jn 19,39 coinciden con Ct 4,14. Pero ahí está ausente M.<sup>a</sup> M; aparecen José de Arimatea y Nicodemo.

<sup>29</sup> Esta tipología de Moisés subiendo al cielo para recibir de manos de Yahwé la ley y comunicarla al pueblo, aparece en lecturas midráshicas del ps 68,19. Este salmo se aplica ahí a la subida de Moisés al Sinaí para recibir la Torá. Este mismo empalme aplicado a Jesús exaltado al cielo y al Espíritu enviado por él se puede ver en Eph 4,7ss (cfr. también Hch 2,33). Pero ni el relato de la aparición a M.<sup>a</sup> M. ni el más explícito de la efusión del Espíritu en Jn 20,22 sugieren un empalme con el ps, 68,19.

dre». Esta cláusula no arguye —dice— contra la plena recepción de la sabiduría y del Espíritu que Jesús confiere a M.<sup>a</sup> M.<sup>30</sup>

Si he captado bien el proceso argumental, he de confesar que me resulta imposible evitar la impresión de que con todo este recorrido ingenioso se hace decir al texto lo contrario de lo que dice, y ello en virtud de una aplicación hipotética del Cantar y de una interpretación de la escatología realizada de Jn que elimina cualquier posibilidad de un tiempo intermediario<sup>31</sup>. Esto último habría que demostrarlo desde la lógica del evangelista para explicar desde ella que la frase «aún no he subido al Padre» no está en contradicción con la concepción unitaria de muerte-resurrección-exaltación de Jesús en la misma hora. Desde esta lógica difícil no implicaría contradicción decir —como lo hacen autores eminentes— que la retención de Jesús que intenta M.<sup>a</sup> M. está demorando su subida al Padre, y la corrección de Jesús está indicando que de la consumación de su subida, iniciada en la crucifixión, está dependiendo el envío del Espíritu en 20,22. Desde esta lógica de la aparente ilógica del evangelio de Jn, en la que coexisten pasajes de escatología realizada junto a otros de escatología tradicional, se hace más soportable a nuestro intelecto que esta especie de prolongación del tiempo «in via» hacia la glorificación consumada no rompa con la concepción unitaria del evangelista, aunque la complica mucho. El argumento que analizamos no trata de salvar esta lógica difícil. Pero desde ella parece derivarse, a tenor del sentido más obvio de la frase de Jesús, que M.<sup>a</sup> M. no recibió el Espíritu en el sentido juaneo en este encuentro con el Resucitado.

---

<sup>30</sup> Para explicar lo que significa la cláusula «todavía no he subido al Padre» se apela a todo el macrotexto de Jn y más en particular a los discursos de adiós (Jn 14,18-20; 16,22). Sobre este trasfondo se proyecta la reacción de M.<sup>a</sup> M. interpretada a la luz de la esposa del Cantar 3,4, que quiere retener al esposo y meterlo en casa, es decir, en el templo. En clave juanea —puesto que Jesús es el verdadero Templo— esta corrección de Jesús al intento de retenerlo significa que su presencia y su relación con él se hace a través del Espíritu y de la Palabra. A renglón seguido se aplica el principio juaneo de escatología realizada, según el cual la resurrección y glorificación de Cristo se realiza en la misma «hora» (cf. 12,32) de la crucifixión. En Jn no cabe un tiempo intermediario entre resurrección y ascensión. Este modo de hablar de Jesús («aún no he subido al Padre») se debe a la lógica narrativa que está sometida a las limitaciones espacio-temporales. Por consiguiente el Jesús resucitado no puede separarse del Glorificado presente con todos sus dones en la aparición a M.<sup>a</sup> M. Más aún, «habían sido derramados sobre este Resto en el momento de su muerte en la cruz» (p. 169).

<sup>31</sup> Es curioso observar que en este punto sigue C. B. la teoría bultmanniana de escatología realizada. Pero más adelante rechaza las opiniones de Bultmann porque «se muestran como reflejos de una ideología previa» (p. 172).

Más bien, el mensaje que recibe del Resucitado está puesto al servicio de las apariciones de Jesús en Jn 20,19ss para que los discípulos entiendan bien que la crucifixión ha sido el comienzo de su exaltación y que en la aparición anunciada se les va a hacer presente el Glorificado, en cumplimiento de la promesa que ya les hiciera en 16,7.

En el párrafo siguiente (p. 172, párr. 5) se da otro salto desde la lógica narrativa a la historia fáctica. Presupone que, en las apariciones de Jn 20,19ss, M.<sup>a</sup> M. está también presente y que recibe el Espíritu igual que los otros discípulos. Pero este modo de proceder en la exégesis de Jn resulta un tanto gratuito, dada la complejidad de sus etapas de composición<sup>32</sup>.

Por otra parte, las apariciones provocan una especie de prolongación del tiempo a dos domingos sucesivos. Los comentaristas ven aquí otra etapa distinta de la larga y compleja composición de los relatos pascuales en este evangelio. Los intentos de reconstrucción son muy hipotéticos y mucho más complejos de cuanto se imagina en esta otra.

### 3. LAS TRADICIONES EVANGÉLICAS DE M.<sup>a</sup> M

El cap. 5.º está dedicado a la reconstrucción del proceso de evolución de las tradiciones sobre la tumba vacía y las apariciones. Es sin lugar a dudas el tema más espinoso de la obra. Se trata de una empresa delicada y forzosamente hipotética porque esas tradiciones hunden sus raíces en el misterio más grande del Cristianismo: su origen mismo. Aquí el espacio limitado me obliga a ceñirme a un juicio de valor sobre algunas muestras del método de investigación, si bien para seguirlo con detalle sea aconsejable leer las 18 pp. del proceso argumental de la obra (175-203).

#### 3.1. TRADICIONES SOBRE LA TUMBA VACÍA

De salida se elimina el punto de partida comúnmente admitido como el relato más antiguo de los evangelios sobre la tumba vacía: Mc

<sup>32</sup> «Hoy día está generalmente admitido con razón que la leyenda de aparición de Jn 20,19-23 corrió originariamente aislada en la tradición oral porque no sabe nada de la tumba vacía (Jn 20,1ss), ni de la aparición a M.<sup>a</sup> M. (vv. 11ss) y no prepara la tradición especial acerca de Tomás (vv. 24ss)». Cfr. J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTKzNT 4/2). Gütersloh-Würzburg: Echter Verlag 1981, p. 620.

16,1-8. Se trata —dice— de un texto muy elaborado redaccionalmente. Esta redacción está ocultando una tradición más antigua y sencilla en la que no aparecía el ángel intérprete del significado de la tumba vacía. Prueba esta afirmación extrayendo el mensaje común de los ángeles intérpretes en los evangelios sinópticos. Este coincide con el mensaje del kerigma pascual («crucificado»-»egerthe»). Y arguye así: «es así que en el origen del mensaje pascual está la presencia del Resucitado». Luego la presencia del ángel es un añadido posterior que no pudo hacerse antes de tener la experiencia del Resucitado.

Este modo de argumentar no convence. Propiamente el único punto en el que coinciden Mc 16,1-8 y el kerigma transmitido por Pablo en 1 Cor 15,3ss es el término «egerthe» —(o «egégertai»). La fórmula de 1 Cor 15,4 («que fue sepultado») puede estar suponiendo la tumba vacía. Pero, de hecho, Pablo no menciona ningún detalle de localización de las apariciones ni ninguna circunstancia próxima de la resurrección. En cualquier caso, aun cuando la tumba vacía no esté excluida de la fórmula de 1 Cor 15,4, este detalle no dice nada acerca de la formación de las tradiciones de 1 Cor 15 y Mc 16,1-8 ni de su secuencia temporal. Por consiguiente, descartar el ángel intérprete en el origen de la tradición de la tumba vacía, con la intención constructiva de abrir un hueco a la presunta presencia anterior del Resucitado porque en el origen de la fe pascual está el Resucitado y no un ángel es combinar dos tradiciones que, fuera de ese «egerthe» valiosísimo, no tienen puntos de contacto. Por lo tanto, no se puede argüir desde una para desmontar la otra.

En un segundo paso, para demostrar que en la base de los relatos evangélicos de la tumba vacía subyacía una tradición más sencilla y antigua que la descrita por Mc 16,1-8, se orienta la argumentación hacia Jn 20,1-18. Luego se reconstruye esta tradición a partir de Jn 20,1, con la intención de introducir a Jesús resucitado en el origen de las tradiciones pascuales de la tumba vacía.

Para llegar a esta meta, en lugar de abordar las enormes complejidades que presenta el texto de Jn 20 —el más elaborado de todos los capítulos evangélicos sobre el tema— se apela a las conclusiones de un artículo de P. Benoit. Se adhiere a ellas fundamentalmente. La sospecha metódica pone objeciones a una de ellas<sup>33</sup>. De esta manera queda elimi-

---

<sup>33</sup> Tan sólo pone objeciones a una de ellas, guiada por la sospecha de que las comprobaciones de los varones ante la tumba vacía son añadiduras posteriores, debidas al afán de dar autoridad a los testimonios de las mujeres. Con esta sospecha elimina los ragos «redaccionales» de Jn y Lc. De Jn 2,2-10 quedan eliminados: el discípulo amado porque está añadido y puesto en lugar de los otros discípulos varones

nado Pedro *solo* (contra 1 Cor 15,5) como posible rival de M.<sup>a</sup> M., primera testigo del Resucitado. Más aún, suprime la primera reconstrucción cristiana, elaborada por Lucas, del proceso evolutivo de los acontecimientos acaecidos en torno a la tumba vacía<sup>34</sup>.

Queda otro escollo en las tradiciones evangélicas sobre la tumba vacía: la angelofanía. Lo aparta adhiriéndose a las opiniones coincidentes de tres autores: Alsup, Benoit y Schenke, en contra de X. Léon Dufour, cuyos argumentos no se contrastan. El resultado es que el dato de la angelofanía es secundario, añadido para explicar el sentido de la tumba vacía. Anteriormente tuvo que seguir a la turbación de las mujeres ante la tumba vacía un encuentro con el Resucitado dando origen a la fe en la resurrección, como lo atestigua el kerigma<sup>35</sup>. Así queda el camino expedito para hurgar en la tradición más sencilla y antigua que se oculta en la redacción de Jn 20,1-18.

### 3.2. TRADICIONES DE APARICIÓN

En el tratamiento de este tema tan complejo no se sopesan las dificultades que arrastra optar por una tradición propia de Jn e independiente de la sinóptica para extraer de ella a M.<sup>a</sup> M. *sola* como la primera testigo del Resucitado. Es optar por «la hipótesis más difícil»<sup>36</sup>. Está en tensión no sólo con las otras tradiciones evangélicas que mencionan siempre por lo menos dos mujeres (Mt 28,1; Lc 24,13) sino que choca con la explicación más aceptada del plural («oidamen») de Jn 20,2.

Para demostrar que en Jn 20,11-18 subyace una tradición más antigua e independiente se establece una comparación con Mt 28,9 sobre la

---

que acompañaban a Pedro según Lc 24-22-24. De Lc 24 elimina el v. 12 que habla de Pedro sólo. Se trata de una añadidura posterior, en contradicción con los vv. 22-24 que hablan de «varios de los nuestros».

<sup>34</sup> Sobre ella se cierne la sospecha de que es una construcción de Lucas, hecha con un sentido de servicio a la sociedad patriarcal del ambiente lucano para dar autoridad al testimonio primitivo de las mujeres.

<sup>35</sup> Este rasgo lo ve confirmado en Lc 24. «Lo que pasa es que Lucas, por razones de su teología, había añadido un ángel más al relato marcano y descalificado a las mujeres (cfr. Lc 24,11.22-24)».

<sup>36</sup> Cfr. J. BECKER (*Das Evangelium des Johannes* [ÖTKzNT 4/2], Gütersloh-Würzburg: Echter Verlag 1981) después de comparar Jn 20 con la tradición sinóptica y enumerar todas las inconcinidades internas del texto juaneo en una lista que va de la a) hasta la 1) (pp. 607 ss.), concluye: «El punto de arranque del desarrollo es una tradición acerca de la tumba vacía tal como se conoce desde Mc 16,1-8 par... Suponer una tradición aislada específica de Jn desde el principio es la hipótesis más difícil e hipotética» (p. 608 ss.).

base de las conclusiones de un artículo de J. Alsup<sup>37</sup>. Para aquilatar el papel de las mujeres testigos de la aparición, Alsup compara Mt 28,9-10 con Jn 24,14-18, repasa las semejanzas terminológicas (jairete, mis hermanos, el gesto de agarrar los pies de Jesús en Mt 28,19 parecido a Jn 20,17). Ninguna de estas coincidencias es determinante de una dependencia directa de Jn respecto de Mt. Alsup abre así una pista hacia la posibilidad de descubrir en Jn 20,14-18 una tradición independiente de aparición a las mujeres. En este punto enlaza C. B. con las conclusiones que sacara en el c. 2.º. Los dobles de Mt 28,9-10 respecto de la aparición de los ángeles delatan la labor redaccional de Mt<sup>38</sup>.

La otra variante de Mt 28, 10 respecto del v. 7 es que dice «a mis hermanos» y no «a sus discípulos». De donde se concluye que estas semejanzas son indicio de una tradición judía sobre el «Mesías hermano» y no de una dependencia de Jn respecto de Mt porque el término «hermanos» aparece sólo en estos lugares de Mt (28,10) y Jn (20,17).

Esta última observación no creo que sea atinada<sup>39</sup>. De pronto cesa el rastreo de huellas semejantes entre Mt y Jn. Pero la mezcla de estilos directo e indirecto en Jn 20,18 puede dar juego a la sospecha<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> J. ALSUP (*The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition*. Calwer Theologische Monographien. Germany 1975) descarta el texto de Mt 28,9-10 como base de Jn 20,14-18 y se inclina por la creación mateana de aquellos sobre la base de otros relatos de aparición y de la narración de la tumba con el fin de unir los relatos de la tumba vacía y los de apariciones a los discípulos en Galilea (citado por C. B. en p. 186).

<sup>38</sup> He aquí los argumentos: «Conforme a su teología, Mt describe primero los signos que desvelan la presencia divina y luego su manifestación. Y así en el v. 9 la cláusula "kaì idou" (un doblete del v. 2) introduce la intervención divina». (No se fija C. B. que en el v. 7 también hay otro «kaì idou» que no es signo precursor de intervención divina). «En el v. 10 también hay una repetición del mensaje de los ángeles del v. 7, pero con dos modificaciones muy importantes: en vez de *poreuthesai eipate* («y marchando deprisa, decid...») el v. 10 dice «*hypágete apaggéilate*» («id, anunciad»). Este giro se parece más a Jn 20,18: *érjetai... aggelouisa* («va a anunciar»), una expresión tradicional en Jn porque la usa sólo dos veces. Por el contrario el ángel había usado *poreuthesai* para indicar el mandato de ir a los discípulos» (186s).

<sup>39</sup> Jn usa este término, es verdad, para designar a los hermanos carnales (cfr. 1,40; 22,12; 6,8; 7,3.5.10; 11,2.19.21; 23,32). Las únicas excepciones son nuestro texto (Jn 20,17) y 21,23. Pero Mt lo usa también en 12,49s; 25,40, aparte de las numerosas veces en que designa hermanos a los discípulos (5,22-24.47; 7,3-5; 10,21.50; 18,15.21.35; 19,29; 23,8).

<sup>40</sup> En Jn 20,18 hay una mezcla nada juanea entre estilo directo («*heóraka tòn Kyrión*») e indirecto («y que le había dicho esto»). Esta paráfrasis en estilo indirecto parece ocultar el encargo de Jesús a las mujeres de ir a Galilea según Mt 28,10. Resulta al menos plausible pensar que Jn lo oculta porque el c. 20 no cuenta apariciones en Galilea. Además este hemistiquio es un doblete curioso de Jn 20,2 que luego no juega ningún papel en la escena narrada en los vv. 19-23.

Una vez superado el escollo de Mt 28,9s como posible base subyacente a la tradición de Jn 20,14-18, queda eliminada la otra María «por ser detalle redaccional de Mt», traicionado por los verbos en singular («estaba», «vino»). Descartados estos elementos redaccionales, le parece posible aislar en Jn 20,14-18 un relato más primitivo que correspondería a la tradición utilizada por Jn. Apela para confirmarlo a dos artículos de Boismard y Fortna<sup>41</sup>: «En resumen, se puede defender la existencia de una tradición primitiva que habla de una aparición a M.<sup>a</sup> M. en las cercanías del sepulcro. Esta ve a Jesús resucitado y va a comunicarlo a los demás» (p. 187).

En vez de ver un resto de la tradición primitiva en la frase de estilo indirecto de Jn 20,18, lo ve en la de estilo directo «He visto al Señor», porque este rasgo aparece en el kerigma más primitivo y cita 1 Cor 9,1. En la p. 148 *ad b*) había dicho que el verbo «horân» en Jn tiene todo el sentido teológico que da el evangelista al conocimiento profundo del misterio pascual. Allá era redaccional de Jn. Aquí empalma con el kerigma más primitivo. Pero el kerigma más primitivo, tal como se nos ha transmitido en las profesiones de fe más antiguas de la Iglesia, nunca sonó «he visto» sino «se ha aparecido» («ophthe»: 1 Cor 15,5; Lc 24,34).

En resumen: para sacar adelante a M.<sup>a</sup> M. como primera testigo en solitario de la aparición del Resucitado ha optado por una tradición presuntamente más antigua y sencilla oculta tras la redacción de Jn 20,11-18, una tradición propia de Jn e independiente de la tradición sinóptica. La más improbable e hipotética de todas las hipótesis. Esta opción le ha obligado a renunciar al relato tenido comúnmente por el más antiguo sobre la tumba vacía (Mc 16,1-8). Ha prescindido de la reconstrucción más antigua del proceso de acontecimientos en torno a la tumba vacía (Lc 24,12,22-24) porque ha visto en ella rasgos de servicio a la sociedad patriarcal. Ha tenido que negar que en la base de Jn 20,14-18 esté de alguna manera la tradición contenida en Mt 28,9-10. En su lugar apela a una tradición antigua del «Mesías hermano» que no explica ni desarrolla convincentemente.

Para llegar hasta Jesús resucitado apareciéndose cerca de la tumba a M.<sup>a</sup> M. en solitario ha tenido que apelar al kerigma pascual primitivo. Gracias a él ha logrado vaciar de ángeles la tumba porque «en el origen de la fe pascual está Jesús resucitado». Gracias a él ha hecho desaparecer a Pedro y a todos los discípulos de Lc 24 como posibles rivales de la

<sup>41</sup> M. E. BOISMARD, *Synopse III*, p. 462; R. FORTNA, *The Fourth Gospel and its Predecessor*, pp. 187-190.

primera testigo del Resucitado. Apelando al kerigma, ha conseguido hacer tradicional y antiquísimo el juanísimo y redaccional «heóraka ton Kyrion» de M.<sup>a</sup> M. en Jn 20,18 (cfr. Jn 20,25).

Pero todo esto lo ha logrado dejando a jirones por el camino todos los detalles más comunes que unen a los relatos evangélicos con el kerigma primitivo de 1 Cor 15,3 ss:

- el valiosísimo «egerthe» de la tradición *antiquissimae* independiente de Mc 16,1-8.
- el texto discutido, pero interesante, de Lc 24,12 que describe la visita de Pedro en solitario al sepulcro,
- el texto de Lc 24,34, el único de la tradición sinóptica que coincide con 1 Cor 15,5 y lleva también el verbo ophthe: la profesión de fe más antigua de la Iglesia cristiana.
- El desarraigo exeagético alcanza su cota máxima al final: se opta por una aparición de Jesús cerca de la tumba. ¿Qué fue de aquel joven vestido de blanco, «sentado a la derecha» dentro de la tumba, que estaba ocultando al Cristo glorioso de la tradición kerigmática primitiva? Gracias al kerigma tampoco hace falta la tumba vacía. M.<sup>a</sup> M. se encontró con Jesús fuera de la tumba, en el jardín, como la amada del Cantar. Pero el tema de la relación entre narraciones evangélicas y kerigma se reserva para el final.

### 3.3. RELACIÓN ENTRE NARRACIÓN EVANGÉLICA Y KERIGMA. (PP. 189-191)

El problema surge porque no se menciona a M.<sup>a</sup> M. en la lista de apariciones de 1 Cor 15,5ss. Se acoge nuevamente al estudio ya citado de J. Alsup donde se analizan las relaciones entre narraciones evangélicas y a) el kerigma paulino de 1 Cor 15,3-8; b) los discursos kerigmáticos de Hch 2.3.5.10.13.

#### a) *El kerigma paulino de 1 Cor 15,3 ss.*

En la página 189 se alude a los seis puntos del kerigma comparables con los relatos evangélicos<sup>42</sup>. Por todo resumen se limita a decir que Alsup rebate la teoría de Dibelius, para quien las narraciones evangélicas son meras ejemplificaciones del kerigma, con una función intra-eclesial. El kerigma, en cambio, era una predicación pública hacia fuera. Alsup

<sup>42</sup> 1) El nombre de los que reciben la aparición; 2) la sepultura del Crucificado; 3) la resurrección como presupuesto de los puntos 1 y 2; 4) el tiempo de la resurrección: al tercer día; 5) la alusión a la Escritura; 6) el término «ophthe» («se hizo ver»).

concluye que la relación no es de subordinación sino de complementariedad. La narración evangélica y el kerigma constituyen dos corrientes independientes y paralelas que, a veces, como en Lc 24,34, se juntan<sup>43</sup>.

Creo que una publicación de este género requiere un acrisolamiento de los argumentos. No es suficiente citar las conclusiones. Una exposición de este tema tan difícil debería poner de relieve que esos puntos del kerigma paulino no coinciden esquemáticamente con ninguno de los relatos evangélicos.

Salvo el dato, ya apuntado de Lc 24,34, no hay ningún relato evangélico de aparición a Pedro solo. Tampoco es indiscutible, a tenor de los evangelios, que se apareciera a los Doce (cfr. 1 Cor 15,5)<sup>44</sup>. 1 Cor 15,4 dice que «fue sepultado». Schneemelcher y otros suponen que en el modo judío de entender la resurrección va implícita la tumba vacía. Pero Pablo no la menciona. Tampoco dice dónde ocurrieron las apariciones ni menciona intervalos temporales precisos entre ellas. La cláusula paulina «al tercer día según las Escrituras» no señala en absoluto una fecha de apariciones. La alusión a las Escrituras de 1 Cor 15,4 evoca algo distinto de Lc 24,26.44ss, donde se habla de la necesidad del cumplimiento de las Escrituras con un sentido histórico-salvífico específico de la teología lucana. El término «ophthe» (1 Cor 15,5ss) sólo aparece en Lc 24,34 y con la misma fórmula kerigmática de Pablo. Las otras apariciones mencionada en 1 Cor 15,5ss no hay manera de verlas reflejadas en los evangelios: en esos 500 hermanos juntos han querido ver algunos autores el fenómeno de Pentecostés. Pero sin éxito.

b) *Los discursos kerigmáticos de Hch*<sup>45</sup>.

Se acepta de Alsup que la frase de Hch 13,31 («los [las] que habían subido con él desde Galilea») «es un trabajo redaccional del autor de

<sup>43</sup> Como prueba —contra Dibelius— de que las narraciones evangélicas no tenían una función meramente intra-eclesial cita a Celso, quien las conocía en el siglo II (p. 190, n.º 32).

<sup>44</sup> En Mt 28,16ss están «los Once»; en Lc 24,9 están «los Once y todos los demás»; según Lc 24,33 los de Emaús encuentran también a «los Once y los (que estaban) con ellos». En Jn 20,24 se dice que «Tomas, uno de los Doce, no estaba con ellos cuando vino Jesús». Parece sugerir que los «discipulos» del v. 19 eran «los Doce», pero esta escena de Tomás revela otra etapa de composición del evangelio y no permite sacar conclusiones hacia la escena anterior.

<sup>45</sup> Leyendo una disertación sobre el kerigma en general y sobre el kerigma de los Hechos sorprende la rápida descalificación de M. Dibelius. Debería tenerse en cuenta que los escritos de Dibelius sobre el kerigma se presentaron a la Real Academia de las Ciencias de Heidelberg el año 1944 y los editó E. Greeven en 1951. Desde entonces esta temática no ha cesado de generar publicaciones. Llama mucho la atención,

Hch sin conexiones con las tradiciones evangélicas» (190). No obstante, apoyándose sobre el resultado general del estudio de Alsup, según el cual los discursos tienen su origen probable en la fórmula kerigmática de 1 Cor 15, se da un nuevo salto en el vacío. Esta frase, dado su paralelismo con Mc 15,41, significaría que «Marcos ha usado parte de una tradición kerigmática para referirse a las mujeres. O bien que en esa tradición kerigmática se supiera que las mujeres estaban involucradas, aunque no se las mencionara explícitamente por razones apologéticas. Y, en consecuencia, que estas están entre aquellos testigos ante el pueblo, receptores de las apariciones, de los que habla Pablo»: (p. 190).

Pero este modo de argumentar no procede metódicamente en estudios lucanos<sup>46</sup>. El salto desde la expresión lucana «los que habían subido con él desde Galilea» hasta el kerigma paulino, pasando por la expresión idéntica de Mc 15,41, es un paso en falso porque la idea de una subida de los discípulos desde Galilea a Jerusalén es completamente ajena al kerigma paulino, como todo lo que concierne a la vida del Jesús terreno. Presumir que estuvo y se omitió por razones apologéticas es completamente gratuito. En Hch 13,31 esa cláusula se está entendiendo como factor constitutivo de los «testigos ante el pueblo», conforme a la condición expresada en Hch 1,21s y es específicamente propia de Lucas en Hch 13,31. Por consiguiente, Marcos no pudo sacar esta expresión del kerigma paulino de 1 Cor porque allí no está, ni del kerigma de Hch en el sentido específico lucano porque es muy posterior a la composición de Mc.

En cuanto a la segunda conclusión: es verdad que las mujeres están involucradas en todo el camino que va de Galilea a Jerusalén (cfr. Lc 8,2-3), y en el signo de la tumba vacía, tal como lo cuenta Lc 24. Pero, según Lc 24, no fueron testigos de las apariciones ni, por consiguiente, se puede referir a ellas el texto de Hch 13,31.

---

hablando del kerigma en Hch, no ver citado U. Wilckens o la obra meritísima de E. Plümacher. Pero también queda ignorada la fecunda producción en lengua inglesa sobre el kerigma en Hch de Ch. H. Dodd, H. Cadbury, C. F. Evans, etc., así como otros más cercanos a nuestra lengua como J. Dupont, A. George, F. Bovon, ¡o Emilio Rasco!

<sup>46</sup> Falla desde los presupuestos concedidos acriticamente a J. Alsup. Los resultados mejor consensuados acerca de la ya larga controversia en torno al kerigma de los Hechos coinciden en que los datos del kerigma enunciados en Hch 13,31 son redaccionales de Lucas y tienen su base en su propio evangelio, si bien están formulados en términos de predicación, mientras en el evangelio presentan una forma narrativa.

En las pp. 190s se añade otro argumento derivado de Jn 20,18 («he-óraka ton Kyrion»). Ya expuse arriba la contradicción interna de este argumento<sup>47</sup>.

El argumento construido a partir del término «estota» de Jn 20,14-18 (par. Hch 7,55s) (p. 191) para concluir la existencia de dos tradiciones kerigmáticas paralelas e igualmente antiguas, una derivada del verbo «ophthe» (paulina) y la otra del verbo «horáo» (de tradición evangélica, juanea) están poco elaboradas. Se remiten a un artículo del P. Boismard, del que dan un breve resumen. Datos demasiado sucintos para poderlos ponderar y juzgar. Tal como están formulados en la página 191 chocan por su aparente contradicción<sup>48</sup>.

En resumen: de la argumentación expuesta en las breves líneas en que se liquida un tema tan espinoso se pueden extraer las conclusiones siguientes:

- Después de todos los apoyos precedentes sobre el kerigma paulino para sacar adelante a M.<sup>a</sup> M. como primera testigo histórica de la aparición del Resucitado, al final (p. 191) no se puede evitar el choque con la roca de Pedro y se llega a unas decorosas tablas, teñidas de un deje de victimismo feminista: la tradición kerigmática y las narraciones evangélicas son igualmente importantes y antiguas; mientras una fue tomando auge, la otra fue quedando relegada. M.<sup>a</sup> M. sería protagonista de un anuncio kerigmático (p. 191).
  - Después del gigantesco esfuerzo y del derroche de imaginación exegética demostrados en esta obra, pienso que este último capítulo debiera haber arrojado los resultados opuestos.
- 1.<sup>a</sup>) A lo largo de la formación de los relatos de apariciones en la tradición evangélica las mujeres —sobre todo M.<sup>a</sup> M.— fueron adquiriendo una importancia creciente y esto por razones apolo-géticas anejas a la fuerte conciencia histórica que fue penetrando en la comprensión actualizada del kerigma apostólico primitivo.

<sup>47</sup> Cfr. arriba p. 79, párr. 1.

<sup>48</sup> Se dice que «ophthe» es del círculo paulino. La prueba está en que aparece en ¡Lc 24,34! y varios textos de Hch. Las fórmulas con «horáo» (Jn 20,18.25), se afirma que son kerigmáticas, igualmente antiguas. Su paralelo más antiguo está curiosamente en 1 Cor 9,1, un texto paulino, que no es kerigmático, sino claramente apolo-gético de su propio apostolado.

- 2.<sup>a</sup>) Esto es particularmente claro en la presentación lucana de la resurrección. A pesar de ser el más reticente en mencionar a las mujeres como testigos explícitos de la aparición del Resucitado, estas juegan un papel irrenunciable en el proceso que conduce a entender la resurrección de Jesús tal como Lucas la entiende<sup>49</sup>.
- 3.<sup>a</sup>) Pero también puede decirse lo mismo del argumento constituido a partir de Jn 20,14-18. No faltan razones literarias y teológicas para pensar que se trata de una cuña que entra en el texto actual de Jn rompiendo las conexiones anteriores del v. 10 con los vv. 19ss<sup>50</sup>. Todo el conjunto de la labor radaccional introducida en este capítulo invita a pensar que M.<sup>a</sup> M. llegó a adquirir una importancia de excepción en la Iglesia juanea por su vigoroso sentido simbólico. Algo parecido al discípulo amado. Pero ahí cabalmente está el riesgo de dar el salto a la tradición más antigua para reivindicar su presunta importancia histórica.

<sup>49</sup> La resurrección de Jesús, para Lucas, no tiene tanto el sentido de signo de la irrupción de la escatología, como lo tenía en la Cristología primitiva. Pasa al primer plano su función de prueba, o mejor dicho, de presupuesto conocido y vivido desde el cual se arguye para demostrar la mesianidad de Jesús... Al principio la fe en la resurrección recibía su consistencia desde la fe general en la resurrección de los muertos, característica de la fe farisea... En la época de Lucas la fe en la resurrección se apoyaba en el testimonio fiel de los apóstoles y en la fe de los creyentes. Se impuso, por tanto, una búsqueda y un escudriñamiento de las Escrituras para encontrar en las fuentes comunes de la cultura judeo-cristiana la solidez de la fe que confirmara la identidad de la iglesia cristiana confrontada con la sinagoga de los judíos» (cfr. E. KRÄNKL, *Jesus, der Knecht Gottes* (BU 8) Regensburg 1972).

<sup>50</sup> «Dentro de la historia de la tradición del relato de la pasión se volvió a elaborar el c. 20 desde el punto de vista de la adición del encuentro de M.<sup>a</sup> M. con el Resucitado. Esta narración aislada anterior procedente de la tradición de la iglesia juanea con un resto de los vv. 11a.14b-17 trató de que el texto anterior se adaptara a ella. En este intento no sólo quedó destruida la conexión entre los vv. 10 y 19. Quedaron también destruida la conexión entre los vv. 10 y 19. Quedaron también suprimidas las mujeres de los vv. 1-2, la visita de las mujeres a la tumba (o sea, la continuación primitiva de 20,1) y una parte de ella retocada en los vv. 11b-13a. De esta forma quedó M.<sup>a</sup> M. como la primera testigo pascual y la aparición del Resucitado fue de mañana (al revés que en el v. 19). Así se le hurtó a la tumba vacía su protagonismo en la historia de la tradición evangélica para venir a ser un escenario introductor, que confirman Pedro y los otros discípulos. Flota ahí una situación sin salida (v. 9). La resolverá enseguida el Resucitado. La tumba vacía deja de ser un recurso suficiente hacia el mensaje pascual total (Mc 15,6-8); no es el primer indicador hacia la gran Novedad (Mt-Lc), es más bien un mero escenario para la primera aparición de Jesús. Las mujeres ya no son testigos de la primera aparición de Jesús, sino una mujer y unos discípulos conocen ahora por propia visión la tumba vacía, pero una mujer es la primera que ve al Señor» (J. BECKER, *o.c.*, p. 610).