

CARMEN PICÓ\*

**«HE VISTO AL SEÑOR» (Jn 20, 18a).  
LA PALABRA AUTORIZADA  
DE MARÍA MAGDALENA**

Fecha de recepción: noviembre de 2013

Fecha de aceptación y versión final: junio de 2014

**RESUMEN:** Las palabras «he visto al Señor» de María Magdalena en el relato de aparición de Jn 20,11-18 parecen condensar la experiencia personal y la autorización de María Magdalena como enviada por el Resucitado para anunciar el acontecimiento pascual. Nos acercaremos al contexto literario y semántico del texto para entender el significado de esta expresión, el motivo de su uso, y las tradiciones que la soportan como testimonio autorizado dentro del conjunto del Cuarto Evangelio. 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. Por último, 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, Jn 20,18a, historia de las tradiciones, apariciones, *Evangelio de Pedro*, *Epistula apostolorum*, Celso, *Evangelio de María*.

---

\* Licenciada en Teología, especialidad Sagrada Escritura: carmenpguzman@gmail.com.

**«I have seen the Lord» (Jn:20, 18a).  
The authoritative word of Mary Magdalene**

**ABSTRACT:** «I have seen the Lord» are Mary Magdalene's words that the Gospel of John includes in its first appearance story (Jn 20:11-18). 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. Our present approach 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 supported our story and gave credibility inside the communities that listened to it. Lastly, 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.

**KEYWORDS:** Mary Magdalene, Jn 20:18a, history of traditions, appearance, *Gospel of Peter*, *Epistula apostolorum*, Celso, *Gospel of Mary*.

## 1. MARÍA MAGDALENA, TESTIGO AUSENTE Y PRESENTE EN LA TRADICIÓN NEOTESTAMENTARIA

La expresión «he visto al Señor» de María Magdalena está recogida en Jn 20, dentro de un bello relato que se inicia con la visita a la tumba de Jesús (Jn 20, 1) y concluye con el anuncio de María a sus hermanos de lo acontecido (Jn 20, 18). Si ampliamos nuestro campo de visión a todos los evangelios podemos comprobar cómo en todos ellos se recoge el hallazgo de la tumba vacía por parte de las mujeres en la mañana del primer día de la semana. El sepulcro será el escenario desde el que se presentarán los relatos relacionados con las apariciones del Resucitado<sup>1</sup>. Todos estos relatos constituyen la tradición narrativa pascual. Esta tradición narrativa recogida por los evangelios presenta textos relacionados con las apariciones, con el hallazgo de la tumba vacía por parte de las mujeres, con la comprobación de este hecho por parte de los discípulos varones y posteriores apariciones a otros discípulos o grupos de discípulos.

El relato que nos ocupa (Jn 20,11-18) nos habla de la aparición de Jesús a María Magdalena, junto a la tumba que previamente ella misma había encontrado vacía y que acababa de ser inspeccionada por Simón

---

<sup>1</sup> Sobre la existencia o no del sepulcro vacío consultar G. THEISSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 2004, 552-554.

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

Todos los relatos presentan claras similitudes de estructura y contenido que permite englobarlos en un género literario que John E. Alsup ha llamado *The Appearance Story Gattung* (género, relato de aparición)<sup>2</sup>. Si bien es clara la diferencia de matices entre los distintos relatos evangélicos, sí parece existir una matriz tradicional común en el origen de todos ellos: la conciencia clara, compartida por todos los grupos, de haber sido enviados a abrirse al mundo. Por lo que el envío y el motivo de este estarían en la tradición que dio lugar a la forma básica de los relatos de aparición.

Todos estos relatos son escenificaciones del dato antiguo de la experiencia pascual. Así lo señala la fórmula antigua «se apareció a» (*ôphthê* + dativo)<sup>3</sup> que expresa la manifestación de un ser celeste; o, su variante con «ver»<sup>4</sup>; o, la terminología paulina de «revelación» (Gal 1,12.16), de «iluminación» (2Cor 4,6) o de «conocimiento» (Flp 3,8.10). Así, la experiencia pascual, muy diversa en cuanto a sus connotaciones concretas,

<sup>2</sup> Este autor, después del análisis de la historia de Emaús (Lc 24,13-35), las apariciones de Galilea (Jn 21, 1-14) y la cristofanía a María Magdalena (Jn 20,11-18) recoge una serie de elementos comunes: la situación de crisis en la que se encuentran los protagonistas ante la cercana muerte de Jesús; la aparición inesperada de Jesús; el hecho de que sea visto pero no reconocido; Jesús se dirige a los receptores de la aparición y dialoga con ellos; y, por último, el reconocimiento de Jesús como Señor. Cf. J. E. ALSUP, *The Post-resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition*, Germany 1975, 211.

<sup>3</sup> Cf. 1Cor 15,5-8; Lc 24,34; Hch 9,17; 13,31; 26,16.

<sup>4</sup> Cf. 1 Cor 9,1; Jn 20,18; Jn 20,25; 1Jn 1,1-3.

significó siempre un encuentro nuevo, en la fe, con Jesús, el Señor, que fue reflejada mucho después en relatos siguiendo el género de aparición (frecuente en la literatura judía y helenística) de un ser celeste o un ascendido al cielo. Son narraciones espléndidas en las que podemos descubrir la rica experiencia de fe de las comunidades cristianas. En ellos se describe e interpreta la experiencia pascual desde la experiencia actual de la fe, que sigue siendo revelación de Jesús como el Señor y encuentro íntimo con él en el Espíritu<sup>5</sup>.

Holly E. Hearon nos recuerda que en este mundo del siglo I d.C. las historias se contaban como un modo de comunicación de noticias, de conservar recuerdos, tradiciones familiares, y de legitimación de individuos, familias y sociedades<sup>6</sup>. Al mismo tiempo que estas historias se narraban se producía la predicación y el anuncio de la resurrección, y surgiría así la tradición de las fórmulas, fáciles de recordar, la tradición kerigmática<sup>7</sup>.

En 1Cor 15,3-5a encontramos recogida una lista de apariciones que ofrece un testimonio temprano pero diverso respecto a las narraciones evangélicas. El estudio de este texto no deja duda de que se trata de una fórmula prepaulina formada por la combinación dos relatos<sup>8</sup> sobre apariciones, sin orden cronológico, en la que Pablo se incluye a sí mismo. Gerd Theissen y Annette Merz apoyan con datos lingüísticos el origen prepaulino de esta relación de apariciones y la sitúan cronológicamente antes del concilio de los apóstoles (46/48)<sup>9</sup> y, por su puesto, antes de la fundación de la comunidad de Corinto (49/50). Perciben en ella una cierta rivalidad entre Pedro y Santiago que reclamarían el protagonismo de

<sup>5</sup> S. VIDAL, *Los textos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús. El evangelio y las cartas de Juan*, Salamanca 1997.

<sup>6</sup> Según esta autora en ese mundo de comunicación oral las historias se contaban una y otra vez, se celebraban en la asamblea. Y de ellas podemos saber solo a través de los textos que nos han llegado, después de que fueron recogidas y escritas. Cf. H. E. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition. Witness and Counter-Witness in Early Christian Communities*, Collegeville (Minnesota) 2004, 36-42.

<sup>7</sup> Primero fórmulas de dos miembros (murió y resucitó: Hch 4,10; 5,30-31; 10,39-40), después se irían ampliando hasta cuatro miembros («murió, fue sepultado, resucitó y se apareció»: 1Cor 15,3-5a).

<sup>8</sup> Cf. R. E. BROWN, *El evangelio según Juan, XIII-XXI*, Madrid 1979, 1275.

<sup>9</sup> J. Jeremías lo sitúa en el año 30 d.C., aunque escrito por Pablo hacia el año 57d.C., cf. G. THEISSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 2004, 538.

la primera aparición. La entienden como interpretación de la Escritura y un intento de demostrar la resurrección<sup>10</sup>.

Al comparar el recuerdo de 1Cor 15 y la tradición narrativa se hacen evidentes dos ausencias<sup>11</sup>: no hay en la fórmula de Pablo ninguna referencia a la tumba vacía (Mc 16,1-8 y Jn 20,1-15), ni tampoco a una aparición a María Magdalena<sup>12</sup> que, según Gerd Theissen y Annette Merz, sería competidora de la aparición a Cefas<sup>13</sup>.

Se hace necesario, por tanto, establecer tanto la relación existente entre ambas tradiciones como el motivo de estas ausencias. Para el desarrollo de esta cuestión nos serviremos del trabajo de John E. Alsup que se plantea cómo ese kerigma ha sido transmitido por los evangelios. Su primera aproximación consiste en la búsqueda de una estructura compartida entre el kerigma de Pablo (1 Cor 15,5ss.) y los ecos del mismo que encontramos en los sermones de los Hechos. Encuentra seis puntos de contacto: los nombres de los que reciben la aparición; el hecho de hacer explícito el recuerdo de la crucifixión y sepultura de Jesús; la cita del tiempo como «al tercer día»; la referencia a la Escritura, y el uso del verbo *horáô* en su forma de aoristo pasivo: *ôphthê* («se hizo ver» o «se apareció»)<sup>14</sup>.

Un paso más en la relación entre ambas tradiciones es el planteado por Marie-Émile Boismard, quien establece la existencia de dos formas kerigmáticas: la fórmula kerigmática relacionada con 1 Cor 15, 5-8, cuyo verbo es «se ha hecho ver» o «se ha aparecido» (*ôphthê*), propia de

<sup>10</sup> Esa búsqueda de legitimación de la resurrección queda patente si se tiene en cuenta que muchos de los testigos citados no habían fallecido cuando Pablo recogió la tradición en su carta. Y es testimonio de una serie de apariciones individuales y de grupo que en parte confirma la tradición narrativa: «Jesús murió porque fue sepultado y fue resucitado realmente porque se apareció», ib. 539.

<sup>11</sup> Debemos destacar el uso de la fórmula de *ôphthê* con dativo. Se trata de una expresión recogida de la LXX, con la que se expresa la certeza de la revelación, con más fuerza que en el AT, porque aquí supone la revelación de Jesús como resucitado por Dios. También, es importante saber que su uso en Lc y Hch es tomado de la fórmula de aparición a los patriarcas y que supone un reconocimiento de autoridad. En este sentido es usada por Pablo en 1Cor 15, destacando además que *ôphthê* figura en ningún otro pasaje de Pablo.

<sup>12</sup> Cf. Jn 20,11-18; Mt 28,1-9; Mc 16,9-11.

<sup>13</sup> Cf. 1Cor 15,4 y Lc 24,34; reflejada en Mc 8,26; Lc 5,1-11; Jn 21,1ss y Lc 22,31ss.

<sup>14</sup> J. E. ALSUP, *The Post-resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition*, 57.

los círculos paulinos<sup>15</sup>, y la fórmula kerigmática relacionada Jn 20,18.25, cuya forma verbal sería el perfecto de indicativo del mismo verbo (*heôraka*). Según este autor sería una fórmula de origen joánico<sup>16</sup>. Teniendo en cuenta esta información nos encontraríamos ante dos formas de anuncio de la fe pascual, recogidas en el NT de forma independiente y paralela. Ambas surgirían de la necesidad de expresar la experiencia de fe de aquellas primeras comunidades. Carmen Bernabé, después de estudiar el trabajo de Marie-Émile Boismard, comenta la importancia y antigüedad de ambas tradiciones, y apunta la diferente finalidad que ambas perseguían como motivo de sus diferencias<sup>17</sup>.

En su estudio de los relatos de apariciones John E. Alsup establece una relación de no dependencia de las narraciones evangélicas frente al kerigma. No está de acuerdo en considerarlas ejemplificaciones del kerigma dentro del contexto de la predicación. Afirma que si tienen relación es de tipo indirecto, en una relación de complementariedad, y no de subordinación. El testimonio que nos transmiten es independiente: dos corrientes de agua que corren a la vez, pero cada una en su cauce, aunque a veces se encuentran (Lc 24,34), para dar respuesta a lo incomprendible de la resurrección de Jesús<sup>18</sup>. Además, del análisis de los sermones-sumario de Hechos (2; 3; 5; 10 y 13) considera que no existe relación con las narraciones evangélicas, aunque sí comparten estructura interna con el kerigma<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Los ejemplos de esta fórmula se encontrarían en los siguientes textos: Lc 24,34: *kai ôphthê Símôni* («...y se ha aparecido a Simón»); Hch 9,17: *ho ophtheís soi* («el que se te apareció»); Hch 26,16: *eis toûto gàr ôphthên soi* («me he aparecido a ti»); Hch 13,31: *hos ôphthê* («él se apareció»).

<sup>16</sup> Los ejemplos de esta fórmula los encuentra este autor en los siguientes textos: Jn 20,18: *heôraka tôn Kyrion* («he visto al Señor»); Jn 20,25: *heôrakamen tôn kyrion* («hemos visto al Señor»); 1Cor 9,1: *oujî Iêsoûn tôn kyrion êmôn heôraka* («¿acaso no he visto yo a Jesús nuestro Señor?»). También incluye en este grupo a Hch 7,56: *idoû theôrô toûs ouranoûs diênoigménous* («he aquí que veo los cielos abiertos...») y Mt 28,17: *kai idóntes autòn prosekynêsan* («y al verle lo adoraron»).

<sup>17</sup> CARMEN BERNABÉ, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, Estella (Navarra) 1994, 189-191.

<sup>18</sup> J. E. ALSUP, *The Post-resurrection Appearance Stories...*, 61.

<sup>19</sup> El análisis del texto paulino de 1Cor 15,5-8 sugiere a Raymond E. Brown la idea de que las distintas comunidades recordaron de forma distinta las series de apariciones, tal y cómo queda reflejado en las dos lista que Pablo recoge (1Cor 15,3b-5 y 1Cor 15,7). Así, según este autor, la Iglesia, como conjunto, no habría conservado una lista ordenada ni universalmente aceptada de todas las apariciones. Lo que nos

Por otro lado podríamos hablar, con Gerd Theissen y Annette Merz, de un silenciamiento en las fuentes de la aparición a María Magdalena, que según ellos es probable que hubiera gozado del privilegio de ser la primera aparición<sup>20</sup>. Quizá también es posible argumentar que Pablo no conocía esta tradición por pertenecer a otros ambientes distintos de aquellos de los que él recibió su formación<sup>21</sup>; y que solo la obra de la comunidad joánica recuperó su recuerdo y testimonio de los ámbitos privados y «sectarios» en los que se conservaba su memoria. Esta opinión también la comparte Karen L. King<sup>22</sup>, pero ella sitúa la controversia sobre la autoridad de María Magdalena en los siglos II y III, tal y cómo atestiguan los textos gnósticos de la literatura cristiana<sup>23</sup>.

---

lleva a plantear dos posibles explicaciones para la ausencia del testimonio femenino en la lista paulina. Por un lado, con Raymond E. Brown podríamos argumentar un motivo apologético, según el cual, citar la aparición a María Magdalena no hubiera apoyado la intención de Pablo de argumentar su inclusión en la relación de testigos «oficiales» de la resurrección. Carolyn Osiek ha discutido sobre este argumento, restringiendo al ámbito público el rechazo del testimonio femenino en el mundo judío. Esta autora argumenta que se trata de una exención a tomar iniciativa propia pero no una exclusión a ser testigos en cualquier momento en que ellas fuesen requeridas. C. OSIEK, *The Women at the Tomb*, *Ex Auditu* 9 (1993) 103-104, citado por J. SCHABERG, *La resurrección de María Magdalena. Leyendas, apócrifos y Testamento cristiano*, Estella (Navarra) 2008, 378s.

<sup>20</sup> François Bovon, por su parte, considera la ausencia de María Magdalena de la lista de apariciones de 1Cor 15,5-8 como la primera evidencia de la exclusión de «esa mujer problemática». La considera problemática en el entorno judío, donde solo importaba el testimonio masculino y, con respecto a una Iglesia que intentaba establecer un ministerio masculino frente a un profetismo frecuentemente protagonizado por mujeres. Cf. F. BOVON, *Mary Magdalene's Paschal Privilege, New Testament Traditions and Apocryphal Narratives*, Pickwick 1995. Este dato es refutado por el trabajo de R. S. KRAEMER, *A New Inscription from Malta and the Question of the Women Elders in the Diaspora Jewish Communities*, *Harvard Theological Review* 78 (1985) 431-438.

<sup>21</sup> Según Fernando Rivas el proceso de desaparición del movimiento profético se produce en el siglo II, para quedar reducido a «grupos marginales de corte milenarista, como los montanistas». Cf. F. RIVAS REBAQUE, *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Estela (Navarra) 2011, 38.

<sup>22</sup> K. L. KING, *Mary Magdalene in the New Testament and Other Early Christian Literature*, trabajo citado por J. SCHABERG, *La resurrección de María Magdalena...*, 391.

<sup>23</sup> Raymond E. Brown, apoyándose en el motivo apologético para explicar las divergencias entre la lista de Pablo y los relatos, nos dirá que el relato de resurrección no necesitó la ordenación cronológica del relato de pasión y, por tanto, las apariciones no tenían por qué recordarse en un orden determinado. Estas servían, según él, para cimentar la fe en Jesús resucitado y para justificar la predicación. Por tanto, bastaría narrar una o dos apariciones, sin necesidad de establecer relación entre

Según esta propuesta el hecho de que las apariciones narradas sean a Pedro, a los Doce o a Santiago (1Cor 15,5-8) puede llevarnos a pensar que, o bien las mujeres no participaron de la predicación o se produjo un silenciamiento de su recuerdo desde la primera predicación. La aparición a María Magdalena habría sido silenciada en los círculos de autoridad de Pedro y Santiago, relegada a un papel secundario. Esta sería la explicación de que Pablo no la cite por desconocimiento, pues no se le transmitió; o conociéndola, él mismo decidió prescindir de ella porque no apoyaba su intención de incluirse así mismo en la lista autorizada: recordar a María no le hubiera ayudado<sup>24</sup>.

Después de haber analizado las ausencias y presencias del testimonio de María Magdalena en la tradición neotestamentaria nos centraremos ahora en la tradición narrativa que recoge el Cuarto Evangelio, para situar en su contexto las palabras que el relato pone en boca de María, la de Magdala.

## 2. EL EVANGELIO DE JUAN DA A MARÍA MAGDALENA UNA PALABRA DE AUTORIDAD

La tradición narrativa del evangelio de Juan sitúa la expresión «he visto al Señor» (Jn 20,18a) dentro de la primera experiencia de encuentro con el Resucitado que narra el evangelio (Jn 20,11-18). Hasta este momento nos ha presentado la escena de la visita a la tumba por parte de María Magdalena (Jn 20,1), cómo ella pone en conocimiento del grupo su hallazgo de la tumba vacía (Jn 20,2) y cómo Pedro y el discípulo amado corren a comprobar la noticia (Jn 20,3-10). Nos invita, pues, este c. 20 a compartir unas «experiencias de aparición» muy humanas, cargadas de sentimiento y relación personal. La historia del encuentro entre Jesús resucitado y María, el encuentro con los discípulos, la duda

---

ellas. En este contexto es lógico pensar que se narrasen apariciones de personajes importantes o conocidos. Así, la tradición de las mujeres y la de otros discípulos menos conocidos quedarían en el trasfondo y no llegarían a formar parte del kerigma. R. E. BROWN, *El evangelio según Juan...*, 1276.

<sup>24</sup> Esta opinión está apoyada por el trabajo de C. SETZER, *Excellent Women: Female Witness to the Resurrection: Journal of Biblical Literature* 116 (1992), 259-272, y A. G. BROCK, *What's in a Name: The Competition for Authority in Early Christian Texts: Society of Biblical Literature Seminar Papers S17*, Atlanta 1998, 1106-1124.

de Tomás, la pesca de Pedro en el apéndice (Jn 21) nos evocan cercanía, encuentro, humanidad.

Esto marca la diferencia con las escenas de parusía de Mateo (Mt 28,16-20) y de Lucas (Lc 24,50; Hch 1) y nos abre un interrogante: ¿por qué el evangelio que más se ha esforzado en presentarnos la naturaleza divina de Jesús no nos presenta toda la gloria del Hijo ahora que la «hora» se ha cumplido? Según Charles H. Dodd la respuesta está en la doctrina joánica según la cual Cristo es glorificado y exaltado en la cruz. No hay exaltación gloriosa, hay autodonación como expresión absoluta del *agápê* divino, su gloria con el Padre desde antes de la creación del mundo<sup>25</sup>.

En el lenguaje y la teología joánicas las apariciones son encuentros entre el resucitado y personajes concretos. La respuesta de fe del Discípulo (Jn 20,8b), de María (20,16) y de Tomás (20,28b) se producen después de un encuentro especial. El reconocimiento del misterio se lleva a cabo en el corazón del creyente y significa su unión con Jesús, igual que Jesús está unido al Padre en el cumplimiento de la misión. En el cuerpo del c. 20 estarían estos «encuentros» (apariciones del Resucitado): Jesús sale al encuentro de la Magdalena (vv. 11-18) que llora desconsolada ante su tumba. Jesús, además, se reúne con todos sus discípulos (vv. 19-22), sus seguidores y seguidoras, que a pesar del miedo saben reconocerle porque ya han recibido el testimonio de María. Y les concede el don del Espíritu, que les ayudará a continuar su misión, a entender lo que han visto y oído de Él, tal y cómo les había prometido (Jn 16,6-15). Por último, la historia de la duda de Tomás vuelve a expresar la humanidad

---

<sup>25</sup> Esto está velado a los ojos humanos por la sombra de la cruz y solo los que entiendan que la muerte en la cruz de un hombre justo es en realidad un acontecimiento espiritual (Jn 6,52: «cuando veáis a este Hombre subir a donde estaba antes») verán su gloria. Esos son los que han bebido del Agua (Jn 4,14), quienes comen su carne y beben su sangre (Jn 6,56). Son aquellos que han escuchado sus enseñanzas. Cf. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1968. Desde esta perspectiva la resurrección no es la reafirmación de la gloria de Cristo, sino la renovación de la relación personal de Jesús en su verdadera naturaleza con sus discípulos y discípulas, tal y cómo se había señalado en el discurso de despedida (Jn 14,18-19.23.28; Jn 16,16-22). Por eso el Cuarto Evangelio nos presenta encuentros, no majestuosas apariciones: la situación de angustia y duda que nos presentan los primeros versículos de este capítulo (Jn 20,1-11), el encuentro entre el Maestro y su discípula (vv. 11-18), el encuentro con la comunidad de seguidores (vv. 19-22), la duda de Tomás (vv. 24-29). Es el testimonio de los que han visto, que culmina con la fundamental bienaventuranza, para los que crean sin ver (Jn 20,29).

de estas narraciones (Jn 20, 24-29): Tomás toca a Jesús a petición de este, para que pueda creer; un gesto de lo más cercano, como dos amigos que en desacuerdo se encuentran. Otra vez corporalidad y cercanía para hablar de la nueva relación con Dios que su Hijo, Cristo Jesús, ha venido a establecer (Jn 4,21-24), en espíritu y de verdad. El Señor cerrará este capítulo con la única bienaventuranza de este evangelio: «Dichosos los que crean sin haber visto» (Jn 20,29).

Habitualmente se suele dividir Jn 20,1-18 en tres narraciones: dos relatos de visita a la tumba, una de María la Magdalena (20,1-2) y otra de Pedro y el otro discípulo (20, 3-10), y la narración de la cristofanía a María (20,11-18)<sup>26</sup>. Este último relato se presenta como una unidad literaria. Desde el análisis narrativo encontramos una historia situada en un jardín. En él los personajes interactuarán de forma coherente y bien elaborada: María, los mensajeros, Jesús. Atrás han quedado la tumba, Simón Pedro y el discípulo amado. Da comienzo un nuevo episodio con distinta localización y distintos personajes. Tras la presentación, un largo suspense nos llevará al encuentro, expresado en el intercambio de sus nombres: «María», «Maestro». Y el desenlace nos presentará a un Jesús resucitado y una María enviada a dar testimonio de lo que había visto.

A pesar de la evidencia de esta unidad literaria los exegetas no dudan en identificar distintas tradiciones dentro de ella. La comparación con los relatos sinópticos permite identificar elementos de al menos dos narraciones para los vv. 11- 18: un relato de visita de las mujeres a la tumba vacía que, habiendo empezado en los vv. 1-2, localizamos en los vv. 11-13 en la angelofanía, fenómeno común a todos los relatos evangélicos; y el relato de la aparición de Jesús a María Magdalena, localizado en los vv. 14-18, que encuentra sus paralelos en Mt 28,9-10 y Mc 16,9-10<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Otros autores como Xavier Léon-Dufour o Juan Mateos presentan también la separación de esta primera parte del Jn 20 en dos relatos: uno, la visita a la tumba de Pedro y el discípulo amado (Jn 20,1-10), y otro el encuentro entre Jesús resucitado y María (Jn 20,11-18). Cf. en X. LEÓN-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan*, I-IV, Salamanca 1982 y J. MATEOS - J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, Madrid 1979.

<sup>27</sup> Según Raymond E. Brown se trataría de una inserción tardía de una tradición antigua independiente porque este sería el único motivo que según este autor explicaría la primacía de esta mujer en todos los evangelios: el hecho de que ella fue la primera en ver al Resucitado. De tal modo que Juan y Marcos serían más fieles a esa tradición al conservar a María Magdalena como única testigo de la cristofanía, en contraposición con Mateo, que la presenta acompañada de «la otra María». Cf. R. E. BROWN, *El evangelio según Juan...*, 1307-1317.

Según Senén Vidal este pasaje contendría dos inserciones consecutivas dentro del proceso de elaboración del «Relato de Pasión», que constituiría la base del evangelio joánico. Los vv. 11-13 serían parte de un relato sobre la visita de las mujeres a la tumba la mañana de pascua, aunque estos versículos habrían sido transformados con posterioridad y apenas quedarían los ángeles como restos de este primer estadio. Coincidiendo con Raymond E. Brown apunta este autor a la inserción de un relato de aparición a María de Magdala (vv. 14-18a, exceptuando parte del v. 17 y el 18b). Esta inserción sería la responsable de la situación actual de los vv. 11-13, que correspondían al relato de visita a la tumba. Posteriormente el relato de pasión pasó a formar parte del primer evangelio de Juan, cuyo autor amplió el diálogo de Jesús con María e introdujo la segunda parte del v.18<sup>28</sup>.

Sandra Schneiders, por otro lado, estructura el relato en tres secciones, cada una con su propia temática. En la primera sección, vv. 11-15, el tema es el llanto. El participio *klátousa* («llorando») abre la sección y la perícopa. María está delante del sepulcro llorando. La segunda sección, v. 16, nos presenta el tema de la conversión reflejada en otro participio, *strapheîsa* («volviéndose»). Es la mitad de la narración y nos sitúa entre la llamada de Jesús y la respuesta de María. Por último, la tercera sección, vv. 17-18, culmina en el anuncio. Esta autora nos hace fijar la atención en otro participio, *aggéllousa* («anunciando»). Es el final de la escena: María va a la comunidad a proclamar que ha visto al Señor y a compartir con ella el kerigma temprano que él le ha transmitido<sup>29</sup>.

Podemos concluir, entonces, que Jn 20,11-18 es una estructura literaria coherente y con entidad propia, lo cual no impide descubrir que se trata de un texto muy elaborado, bien por confluencia de distintas fuentes bien por reelaboraciones e incorporaciones sucesivas. En cualquier caso, tal y cómo nos ha llegado, es un texto con pleno sentido fruto de una gran elaboración teológica<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> S. VIDAL, *Los textos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús...*, 277-280 y 378-380.

<sup>29</sup> S. M. SCHNEIDERS, *John 20: 11-18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene. A Transformative Feminist Reading*, en F. F. SEGOVIA (eds.), *What is John? Readers and Readings of the Fourth Gospel*, Symposium Series (Society Biblical Literature) 3, Atlanta 1996, 155-169.

<sup>30</sup> Tomando el conjunto de Jn 20 parece que se está describiendo la fe de la primera comunidad, una fe que ha ido creciendo y encontrando respuestas sobre sus orígenes, sobre el modo en que es posible la relación con Jesús, incluso para los que no le

En este contexto literario encontramos en el v. 18, la expresión de María Magdalena «he visto al Señor» (*heôraka tòn kyrion*) como expresión del anuncio que le ha sido encomendado por el Resucitado. Tras el análisis de los demás evangelios podemos decir que la dinámica primera del texto establece la experiencia de María como el objeto a anunciar (es el único testimonio del uso de *aggéllô*, sin preposición previa, en todo el NT y en los LXX). Es probable que esta intención fuera la base del texto, porque concuerda con la misión de las mujeres en los paralelos sinópticos y porque está en relación con el anuncio directo de María que viene a continuación. De este modo el relato más antiguo nos estaría mostrando el testimonio de una experiencia pascual fundante en el seno de la comunidad de la mano de una mujer, María de Magdala. A esta experiencia pascual se le va a añadir una segunda y «más importante» misión: contar a los discípulos que Jesús sube (asciende) al Padre, reflejada en el lenguaje indirecto: «Y esto me dijo» (Jn 20,18b).

«He visto al Señor (*heôraka tòn kyrion*)» es el anuncio sencillo y claro de lo que ha ocurrido, un resumen del encuentro, del reconocimiento creyente, del diálogo, de la experiencia pascual que inunda el corazón de esta mujer. Una fórmula breve que encontraremos en el anuncio de los discípulos a Tomás, «hemos visto al Señor» (*heôrákamen tòn kyrion*, Jn 20,25) y en otra cristofanía bien documentada, la de Pablo, 1Cor 9,1 (*oujì Iêsoûn tòn kyrion êmôn heôraka*: «¿Acaso no he visto yo a Jesús, Señor Nuestro?»). El anuncio cobra más fuerza si cabe si tenemos en cuenta que «Señor» (*kyrion*) es el nombre de Jesús resucitado y en los LXX traduce el tetragrama YHWH, es decir, el nombre de Dios<sup>31</sup>.

---

conocieron. Según Carmen Bernabé los vv. 1-18 recogen dos episodios que presentan cómo los primeros discípulos llegaron a la fe; y los dos últimos episodios, recogidos en los vv. 19-29, mostrarían la posibilidad de fe para los que no conocieron a Jesús y recibieron testimonio de los que sí le conocieron. Cf. C. BERNABÉ, *María Magdalena...*, 147-149.

<sup>31</sup> Más adelante encontramos un claro paralelo en Jn 20, 25, los discípulos afirman haber visto al Señor (*heôrákamen tòn kyrion*). Se lo dicen a Tomás, que solo creará al tener contacto directo con Jesús resucitado. Juan nos está presentando dos testimonios, María Magdalena y Tomás, que reconocen al Señor tras su experiencia pascual, para culminar llamando bienaventurados a los que sin ver creen (20,29). Es el mensaje joánico, la misión de los testigos prolonga la de Jesús (cf. Jn 17,26: «Yo les he revelado tu nombre, y se lo seguiré revelando...»), ellos notifican que han visto al Señor y la fe de la comunidad se basa en su testimonio. Porque la misión equivale a una autorización. En Juan, Jesús es un enviado del Dios. Ahora, delega su propia misión y, por tanto, su autoridad. Surge la comunidad de discípulos para continuar la misión y autoridad de Jesús. Y María Magdalena pertenece, sin ningún género de

La conexión de los términos ver y creer (20,8; 20,29) en este capítulo de Juan van precedidos siempre de un mensaje, un testimonio, el de María a Pedro y el discípulo amado (20,2) y el de los discípulos a Tomás (20,25). Esta es la idea con que concluye el Evangelio de Juan, la fe de los cristianos se apoya sobre el testimonio escrito de alguien que «ha visto» al Señor (Jn 21,24).

### 3. «HE VISTO AL SEÑOR». LA PALABRA AUTORIZADA DE MARÍA MAGDALENA

Las palabras de María Magdalena a los discípulos después de su experiencia con el resucitado pertenecen, pues, a la parte más antigua del relato y fueron, posteriormente completadas por el «y esto me dijo» en el mismo versículo. Una expresión que nos abre un abanico de preguntas referidas al verbo que se usa (*horáô*), el tiempo verbal (*heôraka*, pretérito perfecto de indicativo), la referencia al Señor (*tôn kyrion*) y el hecho de ser pronunciadas por una mujer. Esta expresión está acompañada, además, del único testimonio neotestamentario de *aggéllô* (sin preposición previa), verbo del que no tenemos referencias ni en los LXX ni en los Padres Apostólicos y se refiere a la misión que María ha recibido de anunciar. La singularidad de este participio sugiere la posibilidad de que se trate de una fuente tradicional de uso litúrgico, de proclamación en la asamblea, que la comunidad joánica está conservando en este pasaje, puesto que con el mismo significado el mismo evangelio no duda en compartir otros verbos con la tradición sinóptica: Mt 28,8.10 (*apaggeílai, apaggeílate*), Lc 24,9 (*apêggeilan*) y Mc 16,10 (*apêggeilen*)<sup>32</sup>.

Para comprender correctamente el uso de un verbo de visión para referirse a una experiencia espiritual es necesario ver el contexto en el que nace esta expresión, la tradición bíblica. En el AT el ser humano se relaciona con Dios al que puede oír pero nunca ver. Son los profetas los que nos abren la puerta de esa relación con Dios que marca su envío y

---

dudas, a esa comunidad de primeros testigos a los que se les ha concedido el don de la misión y la autoridad de Jesús resucitado. Cf. R. E. BROWN, *El evangelio según Juan XIII-XXI*, Madrid 1979, 1331.

<sup>32</sup> Para profundizar en la historia del término, cf J. SCHNIEWIND, voz *aggéllô* en G. KITTEL - G. FRIEDICH - G. W. BROMILEY (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Michigan 1965, 61.

misión: ver y oír al Señor se convierten en el texto bíblico en expresión de su autoridad profética.

Desde la experiencia de Moisés<sup>33</sup>, hasta la visión de Isaías expresada en el «ví al Señor» (*eídon tôn kyrion*)<sup>34</sup> de Is 6,1 —enfaticado por «con mis propios ojos» en Is 6,5— asistimos a un conjunto de expresiones que nos muestran cómo los verbos de visión abandonaron en la tradición veterotestamentaria sus significado de percepción física para expresar la percepción del alma creyente que vive el encuentro con Dios y la convierte en transmisora y testigo para otros de esa posibilidad.

En el NT también los verbos *horáô* y *eídon* son los verbos empleados para la expresión de la experiencia creyente<sup>35</sup>, si bien existen diferencias entre la tradición sinóptica y la tradición joánica. Para expresar una visión en Juan no se usa el presente de *horáô* («ver»), en su lugar aparece el presente de *theôrêô* («contemplar»), o incluso el verbo *blépô* («ver»), muy raro en el NT. La forma verbal *eídon* («vi») es usado en Jn en dichos y diálogos, aunque en la parte narrativa prefiere el perfecto *heôraka* («he visto») de las 33 veces que el perfecto aparece en el NT, 19 lo hace en Juan y 7 en las cartas joánicas. Hay que destacar que de los 23 usos del aoristo de la voz pasiva (*ôphthê*, «se apareció», «fue visto») en el NT, ninguno de ellos aparece en el Cuarto Evangelio. De ello podemos inferir el uso de dos tradiciones semánticas distintas, ambas presentes en el

<sup>33</sup> Moisés recibió la aparición del ángel del Señor (Ex 3,2), que le permitirá decir: «El Señor Dios de vuestros padres, de Abraham, de Isaac y de Jacob, se me ha aparecido y me ha dicho...» (Ex 3,16).

<sup>34</sup> Dice J. KREMER: «Pablo utiliza la expresión *heôraka*, «he visto», en 1Cor 9,1 en forma análoga a como hace Is 6,15 (*eídon tôn kyrion*), para acentuar su propia autoridad singularísima y para expresar al mismo tiempo que él vio personalmente a Cristo que se le había aparecido (1Cor 15,8) o que se había revelado (Gal 1,12.15s)». Este autor olvida el paralelo más evidente, si cabe, con Jn 20,18, quizá porque la «autoridad singularísima» no se pueda decir de María Magdalena como de Pablo. J. KREMER, voz *horáô* en B. HORST - G. SCHNEIDERS (Eds.), *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, Salamanca 1998, 587.

<sup>35</sup> Resulta interesante también percibir cómo el testimonio ocular tiene que ver tiene una relación directa con la fe a lo largo NT. El dicho de Mt 13,16: «¡Pero dichosos vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen!» suena en un primer momento como un refrán referido a la capacidad de comprender la realidad sensible, pero un recorrido por los distintos textos nos lleva a entender su relación con otra realidad. Desde la tradición veterotestamentaria «ver» y «oír» son los prerrequisitos para el conocimiento de la salvación. Bajo ella está la convicción de que el esperado tiempo de la salvación ha llegado en Jesús de Nazaret.

AT: una en relación con la Alianza (los patriarcas y Moisés) usada por la tradición sinóptica y el libro de los Hechos, representada por el aoristo de la voz pasiva (*ôphthê*)<sup>36</sup>, y otra en relación con la tradición profética de Israel expresada desde el sujeto de la percepción como testigo y que, según Marie-Émile Boismard, tendría un origen joánico<sup>37</sup>.

Según Lc 1,2 («tal como nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la Palabra») la proclamación de Cristo en el cristianismo primitivo dependía de la no ruptura del testimonio (*eye-witness*). Lucas aceptará como agentes de la tradición a estos testigos o, más bien, él solo aceptará como testigos aquellos que fueron también «servidores de la Palabra» (*hypêretai tou lôgou*). Pues «ver» lleva a la proclamación de la Palabra en la comunidad creyente y «haber llegado a ver» es entendido como revelación. El testimonio es genuino solo cuando la fe está presente, como señal de privilegio. Por esta razón, a pesar de que los evangelios están basados en la tradición de los testigos, son más que informes de testigos oculares.

En Jn 20, 24 y 20,14-18<sup>38</sup> la referencia es a un encuentro con Jesús resucitado, pero el dicho de Jn 20,29: «¡Dichosos los que no han visto [*mê idóntes*] y han creído!» tiene validez dentro de un contexto particular: está dirigido a los contemporáneos del evangelista que tienen que creer sin haber visto por sí mismos<sup>39</sup>. En ambos casos la fe sin haber visto es la misma que la fe después de haber visto. De esta manera tomó importancia el testimonio personal en el cristianismo primitivo. El testimonio de los contemporáneos de Jesús fue orientado hacia el kerigma de la comunidad, así la tradición de la comunidad descansó sobre su testimonio y solo de esta forma pudo ser salvaguardado el significado de la revelación

<sup>36</sup> Los ejemplos de esta fórmula se encontrarían en los siguientes textos: Lc 24,34: «...y se ha aparecido a Simón»; Hch 9,17: «el que se te apareció»; 26,16: «me he aparecido a ti»; 13,31: «él se apareció».

<sup>37</sup> Los ejemplos de esta fórmula los encuentra este autor en Jn 20,18 («he visto al Señor»); Jn 20,25 («hemos visto al Señor») y 1Cor 9,1 («¿caso no he visto yo a Jesús nuestro Señor?»). También incluye en este grupo Hch 7,56 («he aquí que veo los cielos abiertos...») y Mt 28,17 («y al verle lo adoraron»). Cf. C. BERNABÉ, *María Magdalena...*, 189-191.

<sup>38</sup> Nos parece importante señalar que Jn 20, 18 es excluido de esta conclusión por W. MICHAELIS en W. Michaelis, voz *hórâô* en G. KITTEL - G. FRIEDICH - G. W. BROMILEY (eds), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, Michigan 1965, 349. A pesar de que la expresión es similar, parece que no es tenida en cuenta a la hora de hablar de un encuentro con el Resucitado como en los casos citados.

<sup>39</sup> 1Pe 1,8 apunta en esta línea también.

histórica en Jesús, desde un apostolado que reclama para sí el privilegio de haber visto a Jesús resucitado.

Podemos afirmar, por tanto, que los verbos de visión son, en el Cuarto Evangelio términos usados en relación con el evento de la revelación. El ver joánico<sup>40</sup> denota la presentación por la fe de la revelación de Dios en Jesucristo. Visión para Juan es el ver de la fe. De hecho, ver es en sí mismo fe o, más bien, la fe es una forma de visión<sup>41</sup>. La importancia que la Pascua tiene para el retrato joánico de Cristo podría haber hecho preferir los verbos de visión para su expresión. Así Juan elige verbos de visión, para los términos de revelación, porque eso le ayuda a enfatizar mejor el carácter personal y existencial de encuentro con Jesús. Resaltando no solo el encuentro sino los personajes que lo protagonizan.

Después de este análisis podemos afirmar la importancia semántica de la expresión «he visto al Señor» de María Magdalena en relación con el conocimiento de la Revelación que expresa y por la carga de autoridad de contiene. El hecho de que María de Magdala sea el sujeto de esta expresión la incluye de forma directa en la tradición de los primeros

---

<sup>40</sup> Cuando Cristo estaba en la tierra, tener fe era ver su Gloria. Jesús manifestó su gloria (Jn 2,11) y sus discípulos le creyeron. Las obras de Jesús hacían resplandecer su gloria, su verdadera naturaleza, que solo era comprendida para los que tenían fe. La resurrección de Lázaro fue otra de estas manifestaciones de la gloria de Dios, tal y como ya hemos dicho, Jesús dice a Marta: «¿No te dije que si crees, verás la gloria de Dios?» (Jn 11,40). Con estos pasajes en mente podemos comprender las numerosas ocasiones en que el evangelista nos dice que los discípulos no comprendían porque Jesús todavía no había sido glorificado, refiriéndose a su muerte (Jn 7,39; 12,16 y 13,31).

<sup>41</sup> Charles H. Dodd nos señala que esta glorificación no significa transfiguración radiante como en el Antiguo Testamento (Ex 34,29ss). Todas las acciones de su vida encarnada están llenas de gloria, evidente para la fe. Si hubo algún momento de transfiguración, según este evangelio, fue en el momento de su muerte. Así, el término glorificación se refiere a la paradoja empleada por el Cuarto Evangelio para expresar cómo su muerte-resurrección es vida para el mundo. Ahora que él no es visible a los ojos del cuerpo, la fe significa la capacidad de ver su gloria. «Este concepto», dice Charles H. Dodd, «es vital para el concepto de encarnación del evangelista. La vida eterna es el conocimiento o la visión de Dios. Pero ningún ser humano ha visto a Dios, nunca. Sin embargo, quién ha visto a Cristo ha visto al Padre. Los judíos son incrédulos porque no ven al Padre en Cristo, ver su gloria, fue y siempre es, parte de la fe. Y esto, es posible y necesario para nosotros como para aquellos que le vieron hecho carne». Así, creer es una forma de conocimiento o visión, propia de aquellos que encuentran a Dios en la persona de Jesús, como verdad y vida. Cf. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1968, 273s.

testigos (*eye-witness*) que fundamentaron el kerigma de las comunidades. Además, la autoriza como profetisa en la comunidad, si reconocemos el paralelo que muchos obvian con la expresión de Isaías «ví al Señor», que lo autorizó como profeta de Israel.

#### 4. ECOS DE ESTA TRADICIÓN

##### 4.1. ¿QUÉ ENCONTRAMOS DE ESTA TRADICIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO?

Los primeros indicios de la antigua tradición que habla sobre la aparición a María Magdalena hay que buscarlos en el Nuevo Testamento. En los evangelios canónicos encontramos diez relatos de aparición de Jesús resucitado a sus seguidores<sup>42</sup>. 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 masculinos<sup>43</sup>.

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. Así, la tradición de las mujeres y la de otros discípulos menos conocidos quedaría en el trasfondo y no llegaría a formar parte del kerigma<sup>44</sup>.

Después de la lectura y análisis de los textos citados podemos mostrar algunos indicios de tradiciones antiguas que sitúan a las mujeres como testigos de la muerte y sepultura de Jesús, visitando la tumba la mañana

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> Esto es claro en Mt 28,16-20 y Jn 21,1-23. No así en los demás textos, 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 incluidas en el grupo. Cf. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, Bilbao 1989, 145-200.

<sup>44</sup> R. E. BROWN, *El evangelio según Juan...*, 1276.

del primer día de la semana, después del sábado, y de una cristofanía a María Magdalena conservada en Jn 20,11-18, Mc 16,9-11 y Mt 28,9-11.

No cabe duda de la importancia de María Magdalena en el nacimiento de las primeras comunidades, que conservan su recuerdo de forma unánime cuando se trata de recordar los momentos de la Pasión y el acontecimiento pascual. El estudio de los textos muestra sin género de duda su protagonismo en esos momentos finales de la vida de Jesús que recogen los relatos de pasión y en los acontecimientos que siguieron a su sepultura.

Este cuadro sinóptico nos permite la comparación de los textos señalados:

Testigos:	En la cruz	En el entierro	Visita a la tumba
Marcos	15,40: <b>María Magdalena</b> María la madre de Santiago el menor y de Joset Salomé	15,47: <b>María Magdalena</b> María la de Joset	16,1-8: <b>María Magdalena</b> María la madre de Santiago Salomé
Mateo	27,55: <b>María Magdalena</b> María la madre de Santiago y José La madre de los Zebedeo	27,61: <b>María Magdalena</b> La otra María	28: María Magdalena La otra María
Lucas	23,49: ...las mujeres que le habían seguido desde Galilea. 8,2-3: <b>María la llamada Magdalena</b> , Juana, Susana y otras muchas.	23,55: ... las mujeres que le habían seguido desde Galilea 8,2-3: <b>María la llamada Magdalena</b> , Juana, Susana y otras muchas.	24: <b>María Magdalena</b> María la madre de Santiago Juana Otras

Testigos:	En la cruz	En el entierro	Visita a la tumba
Juan	19,25: ...su madre, la hermana de su madre, mujer de Cleofás y <b>María Magdalena.</b>	19,38-39: José de Arimatea y Nicodemo. (Jn 20,1: María Magdalena).	20: <b>María Magdalena</b> (v.2: «no sabemos» implica un grupo de mujeres).

Como podemos observar en este cuadro solo Juan no sitúa a María Magdalena en el entierro de Jesús, y lo hace por motivos teológicos del redactor joánico que responden a la intención del redactor de presentar la vida de Jesús desde una relectura mesiánica del Cantar de los Cantares. Según ella, José y Nicodemo desempeñarían aquí el papel de amigos del novio que lo preparan para el encuentro con su amada. Por tanto, se trataría de un trabajo redaccional del primer redactor de Cuarto Evangelio que responde a su intención de presentar a Jesús como Mesías, y su muerte y resurrección como cumplimiento de la promesa<sup>45</sup>.

Es interesante apuntar, además, la incoherencia narrativa que se produce en este evangelio al comenzar Jn 20. El inicio de este capítulo no nos dice que Nicodemo y José volvieran a la tumba a terminar la preparación del cuerpo que el *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 presencié la recogida del cuerpo y su colocación en el lugar que ella visitó. Y podremos decir entonces que Juan está volviendo a las fuentes tradicionales después de su trabajo redaccional, para presentarnos su primer relato de aparición en el lugar de la sepultura.

La coincidencia en los datos de todos los evangelios canónicos nos permite suponer que existía una tradición que hablaba de las mujeres presenciando la crucifixión «en la distancia» (Mc 15,40), que observaron

<sup>45</sup> Para profundizar en esta cuestión: R. E. BROWN, *El evangelio según Juan...*, Madrid 1979 y C. BERNABÉ, *María Magdalena...*, Estella (Navarra) 1994.

su enterramiento (Mc 15,47) antes del «*sabbath*» y que volvieron a esa misma tumba después del «*sabbath*». Ello 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 s. I el testimonio de una mujer no tenía valor legal (JOSEFO, *Ant.* 4,219)<sup>46</sup>. Además, su presencia en la muerte y la sepultura de Jesús permitirán la conexión con los relatos de la visita a la tumba y, finalmente, con los relatos de aparición que nos ocupan.

En cuanto a la tradición de aparición del Resucitado a María Magdalena, como ya hemos señalado, encontramos recuerdo de ella en Mt 28 y Mc 16, además del relato de Juan que nos ocupa. 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 el c. 28 de su evangelio<sup>47</sup>. Se basa en la repetición de las palabras del ángel de los vv. 5 y 6. Comparando este texto con Jn 20,14-18 encuentra elementos semejantes: la expresión «alegraos», propia de las apariciones de Juan; «mis hermanos», y el gesto de «agarrarse a sus pies». 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 este en el que Mateo pone toda la fuerza narrativa y que, por tanto, estos versículos son una construcción de Mateo 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 (vv. 9 y 10), lo que lleva a este autor a sugerir el trabajo redaccional del evangelista.

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

<sup>46</sup> Carolyn Osiek comenta que la incapacidad de las mujeres para actuar como testigos en el judaísmo antiguo no está tan claro en la *Misná*. Según esta autora habría que tener cuidado a la hora de hacer uso de estas fuentes que no parecen tan unánimes a la hora de excluir la credibilidad del testimonio femenino. Cf. C. OSIEK, *The Women at the Tomb: What are they doing there?*, *Theological Studies* 53/1 & 2 (1997), 103-118.

<sup>47</sup> J. E. ALSUP, *The Post-Resurrection Appearance Stories...*, 109-114.

Mateo están conjugados en singular, tanto en el relato de la sepultura<sup>48</sup>. John E. Alsup también señala la «persistencia obstinada» 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.

La cristofanía de Jn 20,14-18 es un relato muy trabajado. Según Senén Vidal pertenecería al tercer estadio de formación del Relato de Pasión de este evangelio. Se trata de una narración elaborada de acuerdo a un plan teológico. Dentro de esta elaboración joánica encontraríamos la confusión con el jardinero (v. 15), que es la versión joánica del ocultamiento propio de los relatos de apariciones, la expresión «*mê mou háptou*»<sup>49</sup> (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. Marie-Émile Boismard presenta una tradición prejoánica que sitúa en los vv. 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»<sup>50</sup>.

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 y la alusión a que estaban con los apóstoles, comparte además el uso de *apaggéllô* 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 en el que

<sup>48</sup> Mt 27,61: *ên*, pretérito imperfecto de indicativo, voz activa, 3 p. del singular de *eimí*, «ser». Y en el relato de aparición: Mt 28,1: *êlthen*, aoristo de indicativo, voz activa 3 p. del singular, verbo *érjomai*, «ir, venir».

<sup>49</sup> «Deja de agarrarme» como traducción más habitual, o: «No te detengas conmigo», traducción propuesta por S. VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús...*, 286.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 285.

se perciben ecos de una profanía a María Magdalena, conservada de manera diferente<sup>51</sup>.

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 16,9-20<sup>52</sup>.

#### 4.2. ECOS DE ESTA TRADICIÓN EN LA LITERATURA CRISTIANA HASTA EL SIGLO IV

El primer eco de esta tradición lo encontramos en un evangelio apócrifo del s. II, el *Evangelio de Pedro*<sup>53</sup>. En él se presenta a María Magdalena como discípula del Señor, y le concede el 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. También es interesante darnos cuenta que coincide con el texto joánico en cuanto a la intención de la visita de María a la tumba: llorar<sup>54</sup>. También coincide con el texto de Mt 28 en el elemento de la piedra como dificultad<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Cf. C. BERNABÉ, *María Magdalena...*, 189.

<sup>52</sup> Contrario al planteamiento presentado es el trabajo de John D. Crossan (*Birth of Christianity. Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*, New York 1998). Este autor niega la existencia de la tumba de Jesús y afirma que fue una creación de Marcos, asimismo, sería Mateo quién habría creado la historia de la aparición de Jesús a las mujeres de la que más tarde se apropiaría Juan. Para Crossan los elementos de coincidencia de Mateo y Juan 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, *La resurrección de María Magdalena...*, 401.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 229.

<sup>54</sup> «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», *Evangelio de Pedro XII*, 52. Traducción de A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos. Edición crítica y bilingüe*, Madrid 2006, 385s.

<sup>55</sup> «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? Pues 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; llorremos y golpeémonos el pecho hasta que volvamos a nuestra casa», *Evangelio de Pedro XII*, 53-54.

En el *Evangelio de Tomás*<sup>56</sup> 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 (logia 21). También se la presenta dentro de un conflicto, hasta el punto que Pedro pide su exclusión del grupo (logia 114): «¡Qué se aleje Mariham de nosotros!, pues la mujeres no son dignas de la vida»<sup>57</sup>. Según Jane Schaberg se trataría de un intento de excluir a las mujeres de la comunidad de Tomás. Muestra un conflicto respecto al lugar que debe asignarse a las mujeres en el seno de la comunidad<sup>58</sup>. Las palabras de Jesús defienden su posición dentro de la misma<sup>59</sup>.

También encontramos a María Magdalena como interlocutora de Jesús, junto con Judas y Mateo, en el *Diálogo del Salvador*, donde además es presentada como mujer que «ha entendido completamente» (139,12)<sup>60</sup>, es decir, que ha alcanzado la plena revelación.

Otro eco interesante nos llega en la *Epistula apostolorum*, 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

---

<sup>56</sup> 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 piensan que su redacción final dependiente total o parcialmente de lo 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.

<sup>57</sup> Cf. J. SCHABERG, *La resurrección de María Magdalena...*, 257.

<sup>58</sup> Carmen Bernabé entiende este dato dentro de la polémica entre los grupos heterodoxos y la «Gran Iglesia» representada en Pedro. Polémica que, según esta autora, encontraremos en otros textos como la *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. C. BERNABÉ, *María Magdalena: La autoridad de la testigo enviada* en C. BERNABÉ (Ed.), *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, Estella (Navarra) 2007, 19-47. Para la propuesta del texto consultar J. SCHABERT, *La resurrección de María Magdalena...*, 258s.

<sup>59</sup> Cf. *Ibíd.*, 275s.

<sup>60</sup> 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.

la parusía en la noche de la Pascua<sup>61</sup>. Su interés reside en presentar una tradición de tres mujeres visitando la tumba y encontrándose con un Jesús Resucitado que las envía a la comunidad, para no ser creídas, hasta el punto de que el mismo Jesús debe acompañarlas y, al hacerlo, ellos creen que es un fantasma. Recuerda mucho al relato que los discípulos de Emaús hacen de Jesús, antes de reconocerle, de la incredulidad que la noticia de la tumba vacía de las mujeres había provocado en ellos (Lc 24,24). Se conserva también la pregunta del texto joánico (Jn 20,13.15): «¿Para qué lloráis? No lloréis más»<sup>62</sup>. Otro dato curioso es que los nombres de las tres mujeres varían en las dos versiones conservadas y que en una de ellas, la versión copta, comienzan a aparecer varias mujeres con el mismo nombre (María), lo que sin duda puede llevar a la confusión en la transmisión del texto.

Un eco que apoya la experiencia pascual de María la de Magdala es la cita que de ella encontramos en la obra *Adversus Haereses* de Ireneo de Lyon: «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). La imagen que presenta Ireneo es la de María postrada ante Jesús Resucitado en la «sustancia de su carne» (este es el debate teológico sobre el que está argumentando Ireneo: la resurrección de la carne), siendo ella presentada como la primera testigo de esa realidad resucitada de Jesús.

El *Evangelio de María Magdalena*<sup>63</sup> es un texto cercano en expresiones a los evangelios canónicos, por lo que los expertos lo sitúan no más allá del s. II, dentro del conjunto de textos fundadores del cristianismo<sup>64</sup>. María Magdalena aparece como un personaje que transmite al grupo el consuelo y la enseñanza que de forma especial ha recibido del Enseñador (nombre que recibe el Jesús en el texto). Inmediatamente surge la duda de Andrés y Pedro sobre las palabras de María, para después poner

<sup>61</sup> 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.

<sup>62</sup> 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.

<sup>63</sup> Cf. A. MARJANEN, *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, en Nag Hammadi and Manichaeon Studies XL, J. M. ROBINSON & H. J. KLIMKEIT (Eds.), Lieden-New York-Köln 1996, 96.

<sup>64</sup> Cf. J.-Y. LELOUP, *El evangelio de María. Myriam de Magdala*, Barcelona 1999, 17.

en duda su elección como discípula y las consecuencias para la comunidad. María es defendida a continuación por Leví, que acusa a Pedro de tratarla como lo hacen los «adversarios». Parece evidente que este texto gnóstico temprano nos está mostrando la dificultad que supuso asumir el testimonio de María Magdalena dentro de las comunidades, pero no nos deja duda de su existencia. Si no se aceptaba era porque de hecho era un testimonio que pretendía tener incluso más fiabilidad que el de los discípulos varones que solicitaban de ella la enseñanza que había recibido especialmente del Maestro, que la había distinguido con este privilegio de entre las demás mujeres.

Acercándonos ahora al primer padre de la Iglesia latino, Tertuliano, recogemos en dos de sus obras referencias a Miriam de Magdala. En el *Contra Práxeas* nos habla de una mujer con la que Jesús habla refiriéndose al Padre como argumento escriturístico en su lucha contra el monarquianismo introducido por un discípulo de Práxeas en Cartago: «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» (*Adv. Prax.* 25.2.19-21). En el *Contra Marción* 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 (*Adv. Marc.* I,18,11-16). Lo interesante para nosotros es el hecho de que asegure que era el cuerpo resucitado de Jesús lo que según María tocaba, aunque es claro que se aleja mucho del texto joánico y mezcla en ella escenas que los exegetas atribuyen a dos mujeres distintas<sup>65</sup>. Pero nos permite contemplar esta argumentación apologética que concede, sin duda, el privilegio de la primera cristofanía a esta mujer.

Continuando con los Padres de la Iglesia nos acercamos ahora a Hipólito para encontrar en su *Comentario al Cantar de los Cantares* la afirmación de que las mujeres que visitaron la tumba (María y Marta) anunciaron la buena noticia de la resurrección a lo apóstoles y que el propio Jesús dijo a los apóstoles varones: «Yo soy quien se apareció a

---

<sup>65</sup> Según Jane Schaberg se trata de un indicio de 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 patrística. Cf. J. SCHABERG, *La resurrección de María Magdalena...*, 139.

estas mujeres y quien quiso enviárolas como apóstoles»<sup>66</sup>. Pronto surgen los elementos comunes con la tradición joánica de las mujeres cerca de la tumba, testigos de la resurrección, mujeres como prefiguración de la sinagoga, de la comunidad, un apoyo más a la tradición de una María de Magdala testigo y enviada a anunciar.

En otro texto de la Biblioteca de Nag Hammadi, el *Evangelio de Felipe*<sup>67</sup> se habla de forma explícita de María Magdalena como compañera del Señor, amada más que otros porque es capaz de percibir la luz mientras otros permanecen ciegos. Sin embargo no se la presenta transmitiendo ningún misterio espiritual, lo que parece ser la tarea de todo el grupo de apóstoles, como si el autor del texto trate de situar su enseñanza en el origen apostólico común. Su autoridad derivaría, por tanto, del conjunto de los apóstoles. 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.

En el diálogo gnóstico la *Sabiduría de Jesucristo* Mariam (nombre que recibe la Magdalena en los textos coptos) es presentada dentro de un grupo de siete mujeres que, junto con doce varones, dialogan entre sí. Solo posteriormente, en presencia del Salvador le plantean una serie de preguntas. María forma parte del grupo de cuatro discípulos que preguntan al Señor, junto con Felipe, Mateo y Tomás. Es, por tanto, representante del grupo de mujeres.

Siguiendo la pista de nuestra tradición llegamos a Orígenes y su *Contra Celso* (245-248 d.C.)<sup>68</sup>. En el libro segundo, de los ocho que componen esta obra, encontramos la defensa de la resurrección del Señor. El autor pagano (Celso) se da cuenta del carácter central de la fe en la resurrección para el desarrollo del cristianismo primitivo y la ataca de lleno en la persona de María Magdalena. En CC 2,59, recoge Orígenes la importante función que Celso atribuía a María Magdalena, nombrada

---

<sup>66</sup> «Ego qui mulieribus his apparui, et ad vos apostolos mittere volui», cf. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 264 (1965) 43-49. 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 B. M. KIENZLE AND P. J. WALKERS (eds), *Women preachers and prophets through two millenia of Christianity*, Berkeley 1998.

<sup>67</sup> A. MARJANEN, *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library...*, 148.

<sup>68</sup> Citado desde ahora como CC.

como la mujer «histórica»<sup>69</sup> 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 [eîden] todo esto? Una mujer furiosa [pároistros], como tú dices, o quizá algunas otras embaucadas por la misma brujería...» (CC 2,59).

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 histórica, como vosotros decís!» (CC 2,59). Parece claro que la presencia 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 histórica. Porque, según él, los relatos de apariciones fuera de los sueños solo 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» (CC 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 (CC 2,61), solo 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, está presente en esta obra.

El texto copto de *Pistis Sophia* presenta el diálogo de Jesús con varios interlocutores entre ellos María Magdalena. Ella plantea más cuestiones que todos los otros juntos y todas sus interpretaciones de los discursos de Jesús obtienen, sin excepción, 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 una María Magdalena gnóstica<sup>70</sup>. La participación de María en estos tres primeros libros es más

<sup>69</sup> «Histórica» es la propuesta de Margaret Y. MacDonald. Cf. M. Y. MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica*, Estela (Navarra) 2004, 5-63 y 116-153.

<sup>70</sup> *Pistis Sophia* está dividido en cuatro libros. En los tres primeros libros María es nombrada con diferentes formas. Además se introduce a María, la virgen madre de

numerosa que la de los demás discípulos y sus intervenciones son muy bien recibidas por Jesús. Solo 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 descubre también indicios de una «cierta rivalidad» entre María Magdalena y María, la madre de Jesús<sup>71</sup>. Parece ser que refleja una tendencia a poner por encima la figura de la madre de Jesús sobre 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.

Por último, un acta martirial de cuarenta soldados ejecutados por Licinio (308-324) nos sorprende presentado a María Magdalena como inspiradora del valor de estos mártires. Dice el texto: «Así también María, persistiendo, adhiriéndose... a la tumba de Cristo, vio al Señor antes que todos, y fue la primera en recibir el favor de la bendición y el regocijo»<sup>72</sup>. Parece evidente que se trata de la misma tradición presente en 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 nos permite comprobar cómo tres 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 *thesaménê tôn kyrion* por el *heôraka tôn kyrion*. Una curiosa variación que quizá tenga que ver con la transmisión de la tradición, sobre todo cuando las modificaciones observadas tienden a reducir el nivel de autoridad apostólica de Miryam de Magdala.

Introducimos aquí un cuadro sinóptico sobre las tradiciones de María Magdalena como testigo autorizada de la resurrección en la literatura

---

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 esta. Cf. A. MARJANEN, *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library...*, 173s.

<sup>71</sup> Cf. C. BERNABÉ, *María Magdalena...*, 219.

<sup>72</sup> Traducción propia de *Testament of Forty Holy and Glorious Martyrs of Christ who died at Sebaste* 1,3, en H. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, 356-357.

cristiana canónica y extracanjónica de los siglos I-IV revisada en este estudio:

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

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

## 5. CONCLUSIONES

Entender el significado de la expresión «he visto al Señor» que el evangelio de Juan pone en boca de María de Magdala en su primer relato de aparición supone acercarse a la novedad del texto joánico. Concluido el trabajo, estamos en condiciones de afirmar que se trata de una expresión cargada de significación teológica que hunde sus raíces en la tradición veterotestamentaria, en la que hemos encontrado un campo semántico que relaciona el «ver» con la revelación, el encuentro con Dios y la profecía. Hemos comprobado que en el Antiguo Testamento «ver a Dios» está en relación con la autoridad de quien experimenta la visión para ser intermediario entre Dios y su pueblo. Lo novedoso del texto joánico es que hace protagonista de esta autorización a María Magdalena en el primer estadio de su elaboración, ya que el relato de la

comprobación de la tumba por Pedro y el otro discípulo sería una inserción posterior al relato original.

Conociendo y bebiendo de esta significación, el Cuarto Evangelio hace un uso especial de los verbos de visión como expresión de la revelación, asignando a cada forma verbal (*horáô*, *eídon*) un significado teológico diferente y otorgando al perfecto de indicativo (*heôraka*) la función de destacar el testimonio y la autorización del testigo.

Fijándonos en la expresión completa usada en Jn 20,18a (*heôraka tôn kyrion*), no podemos evitar señalar el claro paralelo con la expresión con la que los LXX expresan la experiencia del profeta Isaías (*eídon tôn kyrion*) en Is 6,1-13. La única diferencia entre ambas es el verbo, variación que podemos explicar desde la preferencia del texto joánico por el perfecto para subrayar la experiencia personal de la revelación.

Esta relación entre la visión y la fe aparece también en la tradición neotestamentaria, donde conocemos la importancia del testimonio directo para la transmisión de la fe en las primeras comunidades. En la obra lucana (Lc y Hch) 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 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.

Después de la constatación de la importancia del testimonio de María Magdalena expresada en la palabras del texto, 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.

En Mateo y Marcos podemos encontrar, también, la narración de la cristofanía a María Magdalena, lo que apoya la existencia 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 solo dentro del grupo de mujeres.

El estudio de la literatura cristiana nos ha ofrecido 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 y 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 fuera de la autoridad apostólica.

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 privilegiarla con el envío explícito a sus hermanos? Estamos en condiciones de 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. Solo 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 puede producir al creyente del siglo XXI es la prueba inequívoca del silenciamiento y desprestigio de esta tradición, no solo entre los antiguos expertos sino también entre los contemporáneos. Puede parecernos extraño comprobar cómo una mujer fue depositaria de este privilegio (canon) o depositaria de este conocimiento (gnosticismo), porque hemos recibido la desvirtuada tradición de que una mujer no pudo (ni puede) ser merecedora de este gran privilegio, 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 que rechazaba este protagonismo de las mujeres por diferentes motivos. Hacer de María Magdalena uno de

sus elementos fundantes hubiera significado su desprestigio, tal y como hemos contemplado en la apología de Orígenes contra Celso.

Asimismo, hemos intentado rescatar unas tradiciones que quedaron como residuales 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 su papel importante en la transmisión del kerigma cristiano, y que parece formaron parte de la expresión litúrgica de la comunidad. Hemos buscado 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.