

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

CARMEN PICÓ GUZMÁN

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

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

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

tened to it. Afterwards, we will analyze the impact that this testimony had in the early history of the Christian communities by studying the early Christian texts that collected this tradition.

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

1. INTRODUCCIÓN: OBJETO, MÉTODO Y ESTRUCTURA

Son muchas las imágenes que nos llegan de María Magdalena desde la literatura, el arte, el cine... Es fácil imaginarla como prostituta arrepentida, de rodillas ante Jesús llorando por sus muchos pecados. Ahora y siempre se nos presenta acompañada de un velo misterioso que nos impide reconocerla fuera de la leyenda popular. Esto supone que no lleguemos a comprender del todo su papel dentro del cristianismo.

Esta tesina de licenciatura responde al interrogante suscitado por las palabras que el autor del Cuarto Evangelio pone en su boca, después de haberse encontrado con el Resucitado: “He visto al Señor” (*Jn 20,18a*). Palabras que evocan una experiencia intensa que se presenta condensada en esta sencilla expresión. Parece percibirse en ellas no sólo la experiencia personal, sino la autorización comunitaria de esta mujer como enviada, como apóstol, de una comunidad que escribe el recuerdo de su testimonio.

¿Qué significa ese “ver al Señor” del que habla la Magdalena? Queremos adentrarnos en el texto joánico para entender qué experiencia profunda carga de significado estas sencillas palabras. ¿Cuál es la experiencia de Dios que expresan? Y así poder valorarlas rectamente. El contexto bíblico en el que la escuela joánica nutrió su teología y su expresividad nos servirá para acercarnos a esta experiencia en toda su trascendencia.

No hay que dejar de lado otro aspecto importante de este testimonio, el hecho de que esta expresión proceda de una mujer concreta, con nombre propio. Pocas son las mujeres nombradas en el Nuevo Testamento. La elección de este texto para nuestro estudio no puede ser ajena a una realidad vital de creyente cristiana, que busca dar respuesta a cuestiones como el papel de las mujeres en la comunidad cristiana. Será interesante, por tanto, profundizar en el motivo de elección de María Magdalena como protagonista de este relato de resurrección y su importancia dentro de las primeras comunidades.

Es posible que hubiera sido más sencillo para el autor o autores que compusieron el evangelio joánico elegir a un protagonista masculino para

tal experiencia y testimonio, ¿por qué eligieron a María Magdalena? Es por esto que queremos acercarnos a las tradiciones que, presentes en las comunidades desde el acontecimiento pascual, dieron soporte a un relato de resurrección protagonizado por esta mujer. Analizaremos los evangelios canónicos y la literatura cristiana de los siglos I-IV para buscar la tradición o tradiciones que sustentaron el relato y lo hicieron creíble para la comunidad o comunidades que lo escucharon y lo fueron configurando.

De esta manera queremos ir quitando el velo de leyenda que cubre la figura de esta mujer, Myriam de Magdala. Para que el texto recupere toda su fuerza y se convierta en Palabra de esperanza y consuelo para todas aquellas que viven su experiencia de Dios desde su identidad de mujer, y para toda la comunidad cristiana que busca al Resucitado.

Esta es la reflexión que nos ocupa y a la que queremos dar forma con este trabajo. Para ello comenzaremos realizando el análisis histórico-crítico¹. Abordaremos el análisis del texto en su contexto literario e histórico, buscando el “sentido literal”, es decir, aquel que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados².

De acuerdo con W. Stenger, el trabajo del teólogo debe permitir alejarse lo suficiente del texto, de su aparente familiaridad, como para poder escuchar “la voz de la Biblia”, y no terminar encontrándose a sí mismo en la Escritura. Los métodos exegéticos permiten ese distanciamiento, la observación, la descripción, no la mera asimilación del texto por parte del lector. Ellos son los únicos que preservan al texto de ser violentado por una inteligencia del mismo que, frecuentemente, “redescubre únicamente en el texto las propias ideas favoritas”³.

Para ello comenzaremos nuestra aproximación al texto desde el estudio del género literario al que pertenece el relato de la aparición de Jesús resucitado a María Magdalena, analizaremos los elementos del género, así como las características que comparten con ellos las narraciones del capítulo 20 de Juan. También en esta primera parte abordaremos la estructura general del Cuarto Evangelio, así como las distintas hipótesis de composición y desarrollo que nos presentan los expertos.

Después pasaremos, en la segunda parte, al análisis sincrónico. Desde la crítica de las formas o método morfocrítico estudiaremos nuestro texto

¹ “El método histórico-crítico es el método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos”: PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Madrid 2001, p.33.

² Cf. Íd., 77.

³ W. STENGER, *Los métodos de la exégesis bíblica*, Barcelona 1990, 14-16.

como unidad de significado dentro del capítulo 20 de Juan. Acotaremos nuestro campo de estudio y analizaremos su estructura y coherencia, así como la forma literaria que ha llegado hasta nosotros. Será importante a la hora de valorar la intención del autor/autores en la elaboración del capítulo en el cual encontramos el envío de la Magdalena.

Una vez analizado el texto, abordaremos el análisis de los verbos de visión en los distintos contextos culturales y teológicos que influyen en el sentido y expresividad del mismo. Se tratará de aproximarnos al conjunto de significados filosóficos y teológicos que sirvieron para la comprensión del verbo empleado en el envío que Jesús hace a María Magdalena. Conocer el significado que tradicionalmente se asignaba a este tipo de expresiones, tanto en el mundo helenístico como en el mundo bíblico, nos ayudará, sin duda, a acercarnos verazmente a ese “sentido literal” del texto. Estaremos buscando los otros niveles de realidad en los que ha trabajado la inspiración dentro del sentido teológico del relato. Queremos saber qué imagen evoca el autor que colocó allí tal expresión, por qué motivo se puso por escrito en esa forma y no otra. Quizá comparta significado con expresiones similares en la tradición bíblica neotestamentaria o veterotestamentaria.

Por último, de la mano de la Historia de las Tradiciones, en este estudio sincrónico, recorreremos la literatura cristiana en busca de rastros de algunas tradiciones sobre María Magdalena en el período que va del siglo I al IV. Nos fijaremos en aquellos textos que nos permitan aproximarnos y entender mejor el personaje que nos ocupa. También dejamos abierta la puerta a otros testimonios de esta tradición que puedan presentársenos desde otras dimensiones.

Desde este planteamiento, la estructura de nuestro estudio se articula sobre cuatro partes fundamentales. Una primera parte en la que se estudia el contexto literario del relato, en diferentes niveles de aproximación. Una segunda parte que desde la perspectiva histórico-crítica nos acerca a los interrogantes que el texto ha planteado. En la tercera parte, abordaremos de forma general la resonancia semántica y teológica de los verbos de visión en los diferentes contextos que configuran nuestro texto. Y, por último, desde la Historia de tradiciones, buscaremos la reconstrucción histórica del papel de María Magdalena en el cristianismo primitivo, en un intento por rescatar y valorar su figura.

Dentro de esta estructura no podemos olvidar que la complementariedad de los distintos métodos⁴ nos aproximará a una mejor lectura y, por

⁴ F. RAMÍREZ, *¿Cómo interpretar el texto bíblico? Viejos y nuevos itinerarios para una exégesis actual y actualizada*, Estudios Eclesiásticos 83 (2008), 370.

tanto, el análisis narrativo que empleamos en algunas ocasiones nos permitirá acercarnos al proceso de elaboración del texto. Para encontrar allí, en la medida de lo posible, *el núcleo fundamental recordado y relatado en las tradiciones orales, por aquellos cuya fidelidad a la memoria colectiva y al mismo tiempo capacidad para hacer vivo el relato los convierten en autoridad ante los demás*⁵. Porque estudiar la oralidad del texto nos permite presentar nuevas hipótesis de trabajo que nos ayuden a entender las distintas versiones de una misma tradición, así como, el diferente eco que se recoge de ella en los textos o lugares literarios analizados.

Partiendo del relato joánico y de la tradición neotestamentaria en el cual este relato se encuentra inserto, ampliaremos nuestra búsqueda al conjunto del Nuevo Testamento. También será importante analizar el contexto literario en el que se desarrolló la tradición joánica. Para ello nos adentraremos en la literatura cristiana de los primeros siglos, algunas fuentes que nos aporten datos sobre la tradición del testimonio de María Magdalena. E iremos presentando aquellos textos o fragmentos de textos que nos permitan elaborar el perfil de la María Magdalena conservada en la memoria de esos primeros momentos del cristianismo.

Somos conscientes de la imposibilidad de abarcar un estudio exhaustivo de cada una de las fuentes. No es posible para este trabajo profundizar totalmente en cada una de ellas. Por lo que el resultado será una visión de conjunto que nos prepare el camino de futuras y más profundas investigaciones.

2. CONTEXTO LITERARIO

Siguiendo la estructura propuesta nos planteamos abordar el contexto literario de nuestro texto. Nos acercaremos en un primer momento a la tradición narrativa pascual. En ella encontraremos una serie de narraciones presentes en los evangelios canónicos que comparten el lugar del enterramiento como escenario de su desarrollo, y que se sitúan siempre a continuación del relato de pasión, tanto en la Tradición Sinóptica como en el Cuarto Evangelio. Veremos cómo los especialistas han clasificado y caracterizado este tipo de narraciones dotándolas de entidad literaria, el género o relato de aparición.

Pasaremos pues a configurar el marco literario en el que encontramos nuestro texto, Jn 20, 11-18, que nos permitirá una primera aproximación,

⁵ Cf. Íd., 347.

desde la historia de esta forma literaria, al sentido literal. En este estudio comparativo no olvidaremos otras expresiones de la fe pascual conservadas en el Nuevo Testamento, como son las fórmulas kerigmáticas y que nos pondrán el desafío de presentar otra versión testimonial de la resurrección.

Por último, nuestro estudio del contexto literario nos llevará al Evangelio de Juan para conocer cuál es la situación de nuestro texto dentro de la obra en su conjunto. La forma canónica de este evangelio nos permite una visión de conjunto que nos da una aproximación a la intención del autor o autores, a esa corriente de inspiración que ha estado presente a lo largo de su formación⁶. Por tanto, comprender la obra en su conjunto como una unidad literaria y teológica.

2.1. La tradición narrativa pascual

Todos los evangelios recogen una tradición de hallazgo de la tumba vacía por parte de las mujeres que habían acompañado a Jesús en su pasión y muerte. Los detalles son variados, seguramente fruto de una dramatización propia de cada uno, pero la coincidencia es evidente.

Ante este sepulcro vacío se sitúa nuestro relato. La historia de un encuentro que junto con los demás relatos de apariciones constituye una tradición narrativa elaborada a partir de la experiencia pascual. Expresión de una fe que es respuesta de Dios y del grupo de seguidores al sin sentido de la cruz, de una experiencia intensa que encendió la llama de la fe para estos primeros creyentes. Desde la fe pascual se comprendió la historia de Jesús, se releyó, para entender en ella el milagro de la revelación de Dios. Una tradición, en definitiva, que nace de la vida de esas primeras comunidades que se sintieron llamadas a ser testigos de lo que habían visto y oído.

El sepulcro vacío, escenario en el que se sitúa Jn 20,11-18, ha sido motivo del debate histórico-crítico sobre los acontecimientos pascales a partir del s. XVIII. Se buscó una interpretación racional (Ilustración) que desde la presunción de su historicidad intentó dar respuesta al enigma de la desaparición del cadáver (robo, traslado, muerte aparente) que reflejan los evangelios. Después, se dio más valor a los relatos de apariciones en el contexto pascual como explicación de la experiencia pascual. Un largo proceso teológico que nos lleva a cuestionarnos la historicidad de este hecho. Si bien es verdad que no se puede afirmar o negar su historicidad desde los méto-

⁶ A. VANHOYE, *La recepción en la Iglesia de la constitución dogmática Dei Verbum*, en J. RATZINGER (y otros), *Escritura e interpretación*, Madrid 2003, 147-173.

dos histórico-críticos, debemos tomar en consideración la posibilidad de un núcleo histórico. Porque, como concluye Gerd Theissen⁷, o bien la fe en la resurrección llevó a la búsqueda de la tumba de Jesús, o bien, es posible que algunos conocieran el lugar del enterramiento que las mujeres encontraron vacío, noticia que callaron por temor a ser acusadas de robo del cadáver. Además, si se niega la existencia de ese sepulcro vacío, según este autor, se debe negar también el sepelio de Jesús porque de otra manera es difícil imaginar que el mensaje de la pascua fuera proclamado en Jerusalén sin tomar postura sobre el sepulcro⁸. Los datos del final de la vida de Jesús nos indican la huida del grueso de sus seguidores, probablemente a Galilea y la presencia de una parte de ese grupo, las mujeres, en la escena de la crucifixión. En Galilea se debieron vivir las primeras apariciones (Mt 28, Mc 16) que se desplazaron después a Jerusalén (Lc y Jn)⁹. Después, el grupo de los Doce recibió una aparición que se asoció a la fundación de las primeras comunidades y de la que tenemos constancia documentada. Se siguieron otras apariciones a Santiago y Pablo. Y, según Gerd Theissen, *la convicción de que Jesús estaba vivo se asoció pronto con la idea del sepulcro vacío, cerca del lugar de la ejecución. Descubierta allí por las mujeres*¹⁰ y que, a la luz de las apariciones, se convirtió en testigo de la resurrección.

La tradición narrativa recogida por los evangelios recoge textos relacionados con las apariciones, con el hallazgo de la tumba vacía por parte de las mujeres y la comprobación de este hecho por parte de los discípulos varones. El relato que nos ocupa 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 Pedro y el discípulo amado. Pertenece a la tradición joánica, formando parte del conjunto de los relatos evangélicos que expresan la fe pascual.

Hay que señalar que junto con esta tradición narrativa de la fe pascual se sitúa otra más antigua¹¹ recogida en las cartas, en los discursos del libro de los Hechos (1Cor 15, 3-7; Hch 2, 23-24; 4,10; 5, 30-31; 10, 39-40). Una tradición, ésta, de tipo kerigmático que recoge fórmulas de resurrección y sumarios de pasión que reflejan la actividad misionera de estos primeros testigos de la fe pascual. Estas fórmulas se desmarcan de la tradición

⁷ G. THEISSEN y A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 2004, 552.

⁸ Cf. Íd., 552.

⁹ Cf. Íd., 553-554.

¹⁰ Cf. Íd., 553.

¹¹ Cf. Íd., 532.

narrativa respecto a las primeras apariciones no coincidiendo con ella en la atribución de los acontecimientos. Será objeto de nuestro trabajo analizar este hecho e intentar entender la presencia de ambos testimonios en el NT, cuando parecen claramente antagónicos.

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

Estos relatos presentan claras similitudes de estructura y contenido que permite englobarlos en un género literario que John E. Alsup ha llamado *The Appearance Story Gattung* (Género, relato de aparición). Este autor recoge una serie de elementos comunes, sobre el 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): 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, el reconocimiento de Jesús como Señor¹². 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. Esto es, 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 que significó la “revelación” desde la fe, de la persona y obra de Jesús de Nazaret como el Señor “exaltado”. Así lo señala la fórmula an-

¹² J. E. ALSUP, *The Post-resurrection. Appearance Stories of the Gospel-Tradition*, Germany 1975, 211.

tigua de “se apareció a” (ὄφθη con dativo: 1Cor 15, 5-8; Lc 24,34; Hch 9, 17; 13,31; 26,16) que expresa la manifestación de un ser celeste; o, su variante con ver (1 Cor 9, 1; Jn 20, 18; Jn 20, 25; 1 Jn 1, 1-3 y otros muchos); o, la terminología paulina de “revelación” (Gal 1,12.16), de “iluminación” (2 Cor 4,6) o de “conocimiento” (Flp 3, 8.10). Así, la experiencia pascual, muy diversa en cuanto a sus connotaciones concretas 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 Espíritu¹³.

En el conjunto del NT hay distintos testimonios pascales que la historia de las tradiciones clasifica en dos tipos. La tradición de las fórmulas subyacente en las cartas paulinas, los discursos del libro de los Hechos y los sumarios de pasión, y la tradición narrativa, posterior, formada por las narraciones de apariciones de los evangelios y los relatos de aparición del libro de los Hechos¹⁴. Tal y cómo hemos señalado anteriormente, debemos abordar el problema que nos presentan las diferencias testimoniales de estas dos tradiciones.

Venimos estudiando los relatos evangelios de aparición de Jesús a las mujeres y hemos concluido que se trata de una tradición antigua, que circuló por los ambientes cristianos en el periodo comprendido entre los hechos y su escritura. Nos recuerda Holly E. Hearon que las historias se contaban en este mundo del siglo I como modo de comunicación de noticias, de conservar recuerdos, tradiciones familiares, y de legitimación de individuos, familias y sociedades. Nos dice esta autora que en ese mundo de comunicación oral, nuestras historias se contaban una y otra vez, se celebraban en la asamblea. Y de ellas podemos sólo saber a través de los textos que nos han llegado, después de que fueran recogidas y escritas¹⁵.

Al mismo tiempo que estas historias se narraban se producía la predicación y el anuncio de la resurrección, surgiría así la tradición de las fórmulas, fá-

¹³ S. VIDAL, *Los textos originales de la comunidad del discípulo “amigo” de Jesús. El evangelio y las cartas de Juan*, Salamanca 1997.

¹⁴ De esta opinión son los autores R. E. BROWN, *El evangelio según Juan*, 2 vol., Madrid 1979, y G. THEISSEN y A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca 2004.

¹⁵ Para ver el análisis de esta autora consultar: H. HEARON, *The Mary Magdalene Tradition. Witness and Counter-Witness in Early Christian Communities*, Collegeville (Minnesota) 2004, 36-42.

ciles de recordar. Primero 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, 1 Cor 15,3-5a). Así, en este fragmento en la primera carta a los Corintios 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 prepaolina formada por la combinación dos relatos¹⁶ sobre apariciones, sin orden cronológico, en la que Pablo se incluye a sí mismo.

Gerd Theissen apoya con datos lingüísticos el origen prepaolino de esta relación de apariciones y la sitúa cronológicamente antes del concilio de los apóstoles (46/48)¹⁷, y por su puesto, antes de la fundación de la comunidad de Corinto (49/50). Percibe en ella una cierta rivalidad entre Pedro y Santiago que reclamarían el protagonismo de la primera aparición. La entiende como interpretación de la Escritura y un intento por demostrar la resurrección¹⁸. 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.

Al comparar el recuerdo de 1 Cor 15 y la tradición narrativa se hacen evidentes dos ausencias¹⁹. No hay en la fórmula de Pablo ninguna referencia a la tumba vacía (Mc 16,1-8; Jn 20,1-15), ni tampoco a una aparición a María Magdalena (Jn 20,11-18; Mt 28,1-9; Mc 16,9-11) que según Gerd Theissen sería competidora de la aparición a Cefas (1 Cor 15,4; Lc 24,34; reflejada en Mc 8,26; Lc 5,1-11; Jn 21 1ss; Lc 22,31ss). Y este es el motivo por el cuál debemos establecer la relación existente entre ambas tradiciones y, por otro lado, el motivo de estas ausencias. En cualquier caso, las coincidencias nos permiten suponer la realidad de los acontecimientos que reflejan y a la vez, la independencia de las tradiciones que contienen.

¹⁶ Cf. R. E. BROWN, *o.c.*, 1275.

¹⁷ J. Jeremías lo sitúa en el año 30 d.C., aunque escrito por Pablo hacia el año 57d.C. Cf. G. THEISSEN y A. MERZ, *o.c.*, 538.

¹⁸ “Jesús murió porque fue sepultado y fue resucitado realmente porque se apareció”: G. THEISSEN y A. MERZ, *o.c.*, 539.

¹⁹ Debemos destacar el uso de la fórmula de ὁφθη 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. Y que como diremos más adelante, en este sentido es usada por Pablo en la carta a los Corintios, destacando además, que ὁφθη no figura en ningún otro pasaje de Pablo. Cf. en el apartado 4 de este estudio.

Para el desarrollo de esta cuestión nos centraremos en el trabajo de John E. Alsup que se plantea cómo ese kerigma ha sido transmitido por los evangelios, siendo éstos el punto de partida de su trabajo. 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 del libro 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 ‘ora,w en su forma de aoristo pasivo, ὤφθη (se hizo ver, o, se apareció)²⁰.

Un paso más en la relación entre ambas tradiciones es el planteado por Boismard. Este autor establece la existencia de dos formas kerigmáticas: La fórmula kerigmática relacionada 1 Cor 15, 5-8, cuyo verbo es “se ha hecho ver” o “se ha aparecido” (ὤφθη), propia de los círculos paulinos²¹. Y, la fórmula kerigmática relacionada Jn 20, 18. 25 cuya forma verbal sería el perfecto de indicativo del mismo verbo (ἑώρακα). Según este autor sería una fórmula de origen joánico²². Teniendo en cuenta la información recogida nos encontraríamos ante dos formas de anuncio de la fe pascual, recogidas en el N.T. de forma independiente y paralela. Surgirían de la necesidad de expresar la experiencia de fe de aquellas primeras comunidades. Carmen Bernabé, después de estudiar el trabajo de Boismard, comenta la importancia y antigüedad de ambas tradiciones, y que su diferencia estriba en la diferente finalidad que ambas perseguían²³.

John E. Alsup no acepta la relación de 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 que corren a la vez pero cada una en su cauce, aunque a veces

²⁰ J. E. ALSUP, *o.c.*, 57.

²¹ Los ejemplos de esta fórmula se encontrarían en los siguientes textos: Lc 24,34: καὶ ὤφθη Σίμωνι (...y **se ha aparecido** a Simón); Hch 9,17: Ἰησοῦς ὁ ὄφθεις (*el que se te apareció*); Hch 26,16: εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθη σοι (**me he aparecido a ti**); Hch 13,31: ὃς ὤφθη (*él se apareció*).

²² Los ejemplos de esta fórmula los encuentra este autor en los siguientes textos: Jn 20,18: ἑώρακα τὸν κύριον (**He visto al Señor**); Jn 20,25: ἑώρακαμεν τὸν κύριον (**Hemos visto al Señor**); 1 Cor 9,1: οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα (*¿Acaso no he visto yo a Jesús nuestro Señor?*). También incluye en este grupo: Hch 7,56: ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους (**Estoy viendo los cielos abiertos...**); Mt 28,17: καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν (*Y al verle le adoraron*).

²³ C. BERNABÉ, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, Estella (Navarra) 1994, 189-191.

se encuentran (Lc 24, 34), para dar respuesta a lo incomprensible de la resurrección de Jesús²⁴. Del análisis de los sermones-sumario del libro de los hechos (Hch. 2.3.5.10.13) considera que no existe relación con las narraciones evangélicas, aunque sí comparten estructura interna con el kerigma.

Por otro lado, el análisis del texto paulino 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 listas que Pablo recoge (1 Cor 15, 3b-5 y 1 Cor 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 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 resurrección²⁵. Por otro lado, con Gerd Theissen, podríamos hablar de un silenciamiento en las fuentes de la aparición a María Magdalena, que según él es probable que hubiera gozado del privilegio de la primera aparición. 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.

François Bovon, por su parte, considera la ausencia de María Magdalena de la lista de apariciones de 1 Cor 15. 5-8 como la primera evidencia de la exclusión de “esa mujer problemática”. La considera problemática en el entorno judío donde sólo importaba el testimonio masculino²⁶ y, con respecto a una Iglesia que intentaba establecer un ministerio masculino frente a un profetismo frecuentemente protagonizado por mujeres²⁷. Y que

²⁴ Cf. J. E. ALSUP, *o.c.*, 61.

²⁵ C. Oseik 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. OSEIK, *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, 378-9.

²⁶ 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*, HTR 78 (1985), 431-438.

²⁷ Según F. 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.

sólo la obra de la comunidad joánica recuperó su recuerdo y testimonio, de los ámbitos privados y “sectarios” en los que se conservaba su memoria²⁸. Esta opinión también la comparte Karen King, 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 cristiana²⁹. 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, que por tanto, las apariciones no tenían por qué recordarse en un orden determinado. Estas servían para cimentar la fe en Jesús resucitado, según él, y para justificar la predicación. Por tanto, bastaría narrar una o dos apariciones, sin necesidad de establecer relación entre 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 kerigma³⁰. El hecho de que las apariciones narradas sean de Pedro, los Doce o Santiago (1 Cor 15,5-8), según esta propuesta, hace pensar que o bien las mujeres no participaron de la predicación o que se produjo un silenciamiento intencionado de su recuerdo desde la primera predicación. La aparición a María Magdalena sería 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 ayudado³¹.

2.2. Relatos de aparición en el cuarto evangelio

Dentro de esta aproximación que venimos realizando de Jn 20, 18 es necesario abordar en este momento el estudio del Cuarto Evangelio. Conocer y entender la obra completa nos permitirá situar dentro del proceso

²⁸ F. BOVON, *Mary Magdalene's Paschal Privilege, New Testament Traditions and Apocryphal Narratives*, Pickwick 1995.

²⁹ K. KING, *Mary Magdalene in the New Testament and Other Early Christian Literature*, trabajo citado por J. SCHABERG, *o.c.*, 391.

³⁰ R. E. BROWN, *o.c.*, 1276.

³¹ Esta opinión está apoyada por el trabajo de C. SETZER, *Excellent Women: Female Witness to the Resurrection*, JBL 116 (1992); y, de 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.

literario y teológico de la obra nuestro fragmento de ella, sin perder su significado particular dentro del conjunto. No podemos caer en el error de descontextualizar nuestro relato porque eso podría llevarnos a errores de interpretación difíciles de justificar. Es por ello que presentaremos en un primer momento la obra evangélica completa, su estructura y objetivos generales. Y, posteriormente, el capítulo 20 de la misma, lugar literario en el que se desarrolla la tradición narrativa de resurrección que acabamos de abordar en el apartado anterior.

2.2.1. El cuarto evangelio

Acercarse al Cuarto Evangelio es hacerlo a un mundo distinto del que dibuja la Tradición Sinóptica. Marcos, Mateo, y Lucas mantienen una homogeneidad en cuanto al contenido, el orden de las narraciones, el lenguaje, incluso el motivo de su trabajo. El Cuarto Evangelio, en cambio, nos propone el desafío de entender que la Palabra de Dios, que preexistía con Él antes de crear el mundo, se hizo hombre en Jesús de Nazaret (Jn 1, 1-18); y, para ello, recogerá aquellos “signos” de Jesús que nos ayuden a creer (Jn 20, 30-31). Pondrá en boca de Jesús un discurso procedente de Dios, y nos mostrará el camino del encuentro como la manera de llegar a la fe, para que así, podamos tener “vida en su nombre” (Jn 20, 31). Escrito con esta intención el evangelio cobra un tono distinto, diferente contenido, estructura y lenguaje.

Basta la sola lectura para percibir la diferencia. El lector pronto notará la ausencia de episodios muy familiares de la Tradición Sinóptica tales como el bautismo de Jesús, las parábolas, los exorcismos, la “institución de la eucaristía”, la agonía de Jesús en Getsemaní antes del prendimiento. También es fácil darse cuenta de que algunos episodios narrados en este evangelio no tienen paralelos en la Tradición Sinóptica, tales como los relatos de los encuentros de Jesús con personas concretas (con Nicodemo, con la mujer de Samaría, con Marta y María en la tumba de Lázaro, con María Magdalena ante la tumba vacía, con Tomás el Mellizo y Simón Pedro en la orilla del Mar de Galilea después de la resurrección); un gran número de discursos teológicos puestos en boca de Jesús; algunos de los pocos milagros narrados, como el milagro de las bodas de Caná, la resurrección de Lázaro, la historia del ciego de nacimiento, la curación del paralítico en la piscina de Bethesda. Y otros episodios, como el lavatorio de los pies, la escena de María y el Discípulo Amado a los pies de la cruz y la historia de la duda de Tomás en la resurrección, que encontraremos sólo aquí y que permite a los académicos hablar de una Tradición Joánica.

En cuanto a su estructura, el mundo académico admite una estructura básica: Un prólogo (1,1-18), un cuerpo (1,19 – 20,31), y un epílogo (21). Durante décadas se ha considerado el cuerpo del evangelio dividido en dos partes, un “libro de los signos” (1-12) y un “libro de la gloria” (13-20). Esta división refleja la clara ruptura literaria que se produce entre los doce primeros capítulos que recogen la vida pública de Jesús, y los ocho últimos, que narran la pasión y la resurrección a partir de la “Última cena” del capítulo 13. En la primera parte Jesús se refiere varias veces a la llegada de su “hora”, en el comienzo del capítulo trece dirá que su “hora” ha llegado.

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

Se ha sugerido la posibilidad de una estructura quiasmática, centrada en un “nuevo éxodo” para la que Jesús es un nuevo Moisés. Así, el sentido del evangelio sería la inauguración del “nuevo Israel” que debe seguir a ese “nuevo Moisés”, Jesús³². También se ha presentado una estructura en seis días simbólicos que nos remitirían a una “nueva creación”³³. Raymond E. Brown nos propone leer el evangelio como una sucesión de encuentros entre Jesús y algunas personas que tipificarían lo que supone aceptar o no la oferta de “nueva vida” de Jesús³⁴. O, entender este evangelio como un *de-rash* del Cantar de los Cantares, esto es, bajo el simbolismo nupcial, en el que Jesús, el novio, y la comunidad, los creyentes que le son dados por Dios, como la novia lo es al esposo, viven un encuentro en el que tiene lugar la nueva vida en Dios a través de Espíritu.

Con este panorama podemos pensar que es necesario tomar posición por una u otra propuesta y trabajar con una hipótesis y no otra. Pero Sandra Schneiders propone que se trate de un conjunto de estructuras interrelacionadas entre sí, dando forma a este evangelio, que se hacen evidentes

³² B. BARNHART, *The Good Wine: Reading John from the Center*, New York 1993; y, P. ELLIS, *The Genius of John: A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville (Minnesota) 1984.

³³ Opinión apoyada por Boismard, trabajo citado por C. BERNABÉ, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, y J. MATEOS–J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, Madrid 1979.

³⁴ R. E. BROWN, *Retreat with John the Evangelist: That You May Have Life*, Cincinnati 1998.

según cómo se mire³⁵. Algo así como analizar una película desde la relación entre sus personajes, el tipo de película, el planteamiento de la trama.

Así, los diferentes enfoques nos permiten conocer más y mejor las intenciones del autor, la profundidad del argumento, la presentación de los personajes. Con ellas, vamos adentrándonos y conociendo mejor la obra, y alcanzando el objetivo último:

“Otras muchas señales hizo Jesús en presencia de sus discípulos que no están consignadas en este libro. Estas quedan escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida por medio de Él” (Jn 20, 30-31)³⁶.

Este breve esbozo de las propuestas estructurales para el Cuarto Evangelio nos devuelve a la obra literaria con la certeza de que se trata de una obra que va más allá del mero relato. El texto gira alrededor de su objetivo, la aproximación del lector a la experiencia de fe, y lo hace desde una espiritualidad que la caracteriza, presentar la fe como una experiencia de relación con Dios en Jesús resucitado a través del don del Espíritu. Y esta premisa espiritual es la llave para la articulación de los contenidos de la fe. Así, la teología queda codificada en el texto, a través del cual el lector puede a tener acceso a la experiencia, la espiritualidad, es decir a tener “vida en su nombre” (20,31). Esto es lo que hace de este evangelio un evangelio espiritual, místico, peculiar.

Hablar de teología y espiritualidad del Cuarto Evangelio es hablar de revelación. La revelación, en Juan, no es una información que el oyente puede escuchar o no poniendo en riesgo su propia salvación, es la autocomunicación de Dios. En la visión joánica, la verdadera naturaleza de Dios es auto-comunicación, su donación. La Palabra, la Sabiduría de Dios, que estaba con Dios se encarnó con la intención de hablar a la humanidad en un lenguaje que pudiera entender. La revelación, en este evangelio, es la dialéctica entre la donación de Jesús a través de su testimonio recibido en la fe, y de la propia donación de los discípulos. El Jesús de Juan llama a compartir la vida, a conocerse en la intimidad. Revelación es un proceso que no acaba. Jesús, va progresivamente desvelando su verdadera natura-

³⁵ S. M. SCHNEIDERS, *Written that you May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, New York 2003².

³⁶ Existe una clara unanimidad a la hora de señalar que el capítulo 21 del Cuarto Evangelio es una adicción, reconociendo así, el carácter conclusivo del texto citado. Cf. en P. PERKINS, *Evangelio de Juan*, en: *Nuevo Comentario Bíblico de San Jerónimo: Nuevo Testamento y artículos temáticos*, B. R., FIZTMYER, J. Y. MURPHY (Dir.), Estela (Navarra) 2004, 526; y, S. M. SCHNEIDERS, *o.c.*, 9 - 47.

leza, su filiación divina en toda su profundidad y, progresivamente va siendo entendida y asumida en la fe, por los que siendo testigos terminarán siendo discípulos y discípulas.

La autorrevelación de Jesús es, en este evangelio, la totalidad de su ministerio. Todas sus palabras y todas sus obras están pensadas para dar a conocer a sus potenciales discípulos quién es. No se trata de un conocimiento intelectual, si no de un conocimiento íntimo: “Yo soy el buen pastor: conozco a las mías y ellas me conocen a mí; como el Padre me conoce y yo conozco al Padre; y doy la vida por las ovejas” (Jn 10,15). Jesús inicia a sus discípulos en un conocimiento íntimo de Dios, porque quién ha visto a Jesús ha visto al Padre, porque Jesús y el Padre son uno (Jn 10, 30). Les invita a una vida de intimidad con Dios, de amistad, y el lugar de esa íntima relación es Jesús mismo, en quien Dios está presente. Este participar de la vida de Dios revelada por Jesús es lo que significa, ser salvado. Porque salvación es nacer a la vida eterna, no ser salvado del mal. En Juan la salvación no es sacrificio expiatorio, sino la total entrega de la vida por aquellos a los que se ama, como testimonio último de Jesús, autorrevelación de Dios. Su muerte es la completa manifestación del amor encarnado de Dios plenamente manifestado para aquellos que tienen ojos para ver.

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

Como consecuencia de esta relación entre sus discípulos y discípulas y el propio Jesús, no encontramos en el Cuarto Evangelio una referencia explícita a “los Doce”, que en la Tradición Sinóptica son llamados apóstoles. No parece que haya una posición de relevancia o liderazgo dentro de la comunidad. Todos los discípulos son iguales. Ser discípulo consiste en tener a Jesús como maestro de ese conocimiento íntimo de Dios que supone su relación con el Padre a la que llama e invita a sus discípulos y discípulas, compartiendo la vida con ellos. Porque, como hemos dicho, salvación en Juan es revelación, la relación de Jesús con aquellos y aquellas que creen en él es un discipulado, una amistad. Reflejo de esto es la escena de María Magdalena que reconoce al Resucitado cuando la llama por su nombre (20,16).

2.2.2. *El capítulo 20 del cuarto evangelio*

Esta sección del evangelio de Juan presenta la tradición pascual de las apariciones del Resucitado según la visión e interpretación de la comunidad joánica. La característica particular de estas narraciones en el Cuarto Evangelio es que se alejan mucho de las escenas de parusía que dibujan Mateo (Mt 28,16-20) y Lucas (Lc 24, 50; Hch 1) en las que la presencia majestuosa de Cristo resucitado culmina con la misión, y donde la aparición a las mujeres apenas es un esbozo en Mateo y, en Lucas, queda claro que nunca se tomó en cuenta. En cambio, Juan nos invita 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 de Tomás, la pesca de Pedro en el apéndice (Jn 21) nos evocan cercanía, encuentro, humanidad. ¿Y cómo es posible que el “evangelio espiritual” que nos ha ido revelando la naturaleza divina de Jesús, ahora nos presente un Resucitado casi humano, que incluso puede ser tocado? ¿Por qué el evangelista no nos presenta toda la gloria del Hijo 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 *agaphe* divino, su gloria con el Padre desde antes de la creación del mundo. Esto está velado a los ojos humanos por la sombra de la cruz, sólo los que entiendan que la muerte en la cruz de un hombre justo es en realidad un acontecimiento espiritual (6,52: “cuando veáis a este Hombre subir a donde estaba antes”) verán su gloria. Esos son los que han bebido del Agua (4,14), quienes coman su carne y beban su sangre (6,56). Son aquellos que han escuchado sus enseñanzas³⁷.

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 este evangelio nos presenta encuentros, no majestuosas apariciones: la situación de angustia y duda que nos presentan los primeros versículos de este capítulo (1-11), el encuentro entre el Maestro y su discípula (11-18), el encuentro con la comunidad de seguidores (19 -22), la duda de Tomás (24-29). Son el testimonio de los que han visto, que culmina con la fundamental bienaventuranza, para los que crean sin ver (Jn 20, 29).

³⁷ C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1968.

El relato de la pasión presente en todas las tradiciones fue enriquecido con los detalles de las primeras manifestaciones de resurrección³⁸. Antes, incluso, Juan enfatiza la situación de los discípulos y discípulas de Jesús tras su muerte en la cruz. En los primeros versículos María, Pedro y el otro discípulo no comprenden qué ha ocurrido. Es la escenificación de la violenta ruptura que supuso ser testigos de la humillante muerte de su Maestro en la cruz. Es la antesala para las escenas siguientes, prólogo que nos introduce en los testimonios de fe que serán narrados a continuación. Fenómeno éste que observaremos en Mt y Lc, en el apéndice Mc, en el quinto apartado de este estudio y que contemplamos ahora en el Cuarto Evangelio.

Una primera lectura de este capítulo 20 nos permite comprobar la presencia de varios relatos que se suceden con bastante independencia. Nada parece vincular el encuentro de Jesús con la Magdalena en el jardín (11-18) con la aparición a los discípulos (19-29). Se hace evidente que esta sección del evangelio ha llegado hasta nosotros tras un largo proceso de elaboración literaria y teológica.

Como la tradición sinóptica, la tradición joánica aprovecha el material tradicional presente en su comunidad y lo reúne desde su propia perspectiva de la resurrección de Jesús y dentro del marco general de su obra. Su finalidad no es presentar el triunfo de Jesús sobre la muerte sino manifestar qué significa para los creyentes y para todos los seres humanos la glorificación del Hijo, que comenzó en su elevación en la cruz. El resucitado se presenta en tres relatos que nos llevan a esta perspectiva. El primero culmina con la misión de María de transmitir a los discípulos una nueva relación con Dios que es, ahora para todos, la misma relación que tiene el Hijo con el Padre. El segundo termina con el don de Espíritu. El tercero con la proclamación de la bienaventuranza para todos aquellos que crean sin ver.

Los episodios del capítulo 20 que como hemos visto se nos presentan independientes parecen estar vinculados entre sí por el tema de la fe. Una fe que reconoce en Jesús al Señor y que es capaz de llegar al mundo. Se nos muestra la extensión progresiva de la fe en el Señor desde sus orígenes hasta el creyente de hoy³⁹.

En el lenguaje y la teología joánica las apariciones son encuentros entre el resucitado y personajes concretos. La respuesta de fe del Discípulo (v.8b), de María (v.16), y de Tomás (v. 28b) se producen después de un encuentro especial. El reconocimiento del misterio se produce en el corazón

³⁸ S. VIDAL, *o.c.*, 232.

³⁹ X. LEÓN-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan*, I-IV, Salamanca 1998².

del creyente y significa su unión con Jesús, igual que Jesús está unido al Padre, en el cumplimiento de la misión.

Los autores distinguen en este capítulo 20 cuatro perícopas que agrupan de formas diversas en unidades literarias más amplias:

- El descubrimiento de la tumba vacía y la comprobación de la noticia por Pedro y el otro discípulo . (20, 1-10)
- El encuentro del Resucitado a María Magdalena. (20, 11-18)
- El encuentro del Resucitado con los discípulos reunidos sin Tomás. (20, 19-25)
- El encuentro del Resucitado con todos los discípulos incluidos Tomás. (20, 26-29)⁴⁰.

Juan Mateos en su análisis crítico estructura el capítulo en tres partes, una perícopa introductoria (20, 1-10), una secuencia con tres perícopas (20,11-29) y un colofón final (20, 30-31). Para este autor la temática unificadora es el tiempo mesiánico, significado en “el día primero” que marca el inicio de la nueva creación que es al mismo tiempo “el día último”, el tiempo escatológico en que se irá realizando el Reino de Dios⁴¹.

Raymond E. Brown divide la narración sobre Jesús resucitado en dos escenas compuestas a su vez por dos episodios cada una, que mantienen una cierta similitud. Cada escena comienza, para este autor con una indicación temporal (vv.1 y vv.19) que introduce un primer episodio referido a los discípulos y su fe en cada una de ellas. (vv.1-10; vv. 20-25). El segundo episodio, en ambos casos, se referirá a la aparición de Jesús resucitado a un personaje concreto, a María la Magdalena (vv.11-18) y a Tomás (vv.26-29)⁴².

Rudolph Schnackenburg reconoce una estructura pensada a partir de los elementos temporales. En el primer día de la semana, el domingo de pascua, los vv. 1-18 se refieren a los acontecimientos ocurridos en la mañana de ese día; y, los vv. 19-25 se refieren a las apariciones de Jesús la tarde de ese mismo día. El episodio de Tomás (vv.24-29) se enlaza con este último y tiene lugar el domingo siguiente. Finalmente, los vv. 30-31 que serían el cierre del evangelio⁴³.

⁴⁰ El esquema de la estructura del capítulo 20 se ha elaborado tras el estudio de las propuestas de los siguientes autores y autoras: C. BERNABÉ, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, Estella (Navarra) 1994; R. E. BROWN, *El evangelio según Juan*, 2 vol., Madrid: Cristiandad, 1979; J. MATEOS-J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, Madrid 1979; R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, I-III, Barcelona 1967; S. M. SCHNEIDERS, *Written that you May Believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, New York 2003².

⁴¹ Cf., J. MATEOS, *o.c.*, 841.

⁴² Cf. R. E. BROWN, *o.c.*, 1305.

⁴³ R. SCHNACKENBURG, *o.c.*,372.

Xavier León-Dufour agrupa las unidades literarias en dos con una reflexión final del autor del evangelio. Una unidad alrededor de la tumba (20, 1-18), otra que titula Jesús y sus discípulos (20, 19-29), y, por último, el cierre del capítulo y del evangelio (20, 30-31)⁴⁴.

Carmen Bernabé estructura el capítulo en cuatro perícopas proponiendo el camino hacia la fe como el elemento unificador de todas ellas. Esta autora presenta la insistencia de la acción de “ver” en todo el capítulo, que aparece con la conjugación en distintos tiempos de diferentes verbos de visión (βλέπω θεωρέω ὀραω), como evidencia de la intención teológica de Juan. La progresiva profundización en la fe de los primeros testigos. Las dos primeras perícopas aludirían al proceso por el que los primeros discípulos llegan a la fe (20, 1-18), y, las dos últimas, a la fe de los que no vieron (20, 19-29)⁴⁵.

Sandra Schneiders nos propone dividir el capítulo en dos partes. La primera, vv. 1-18, se desarrolla en el jardín antes del amanecer de la mañana de Pascua; la segunda, vv. 19-29, tiene lugar en algún lugar de Jerusalén en el que los discípulos están reunidos esa tarde. En la primera parte encontramos una pregunta clave, “¿Dónde está el Señor?” como eje vertebrador de los distintos episodios que narra, mientras que la segunda plantea la formación y la misión de la comunidad de la Nueva Alianza, a la vez que responde satisfactoriamente a la pregunta: ¿Dónde está el Señor?

El tema de primera parte es anunciado por María Magdalena en v. 2. Ha visto retirada la piedra del sepulcro y corre hacia Pedro y su compañero y les anuncia: “se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde lo han puesto”. Hay que señalar que el “dónde” (ποῦ) aparece en el evangelio de Juan en momentos teológicamente importantes y frecuentemente. La primera vez la pregunta se la dirigen los primeros discípulos a Jesús: *Rabbi, ... ¿dónde vives?* (ποῦ μένεις;) (1, 38). Y, a lo largo del evangelio podemos observar cómo la principal diferencia entre Jesús y sus enemigos es que él sabe de dónde viene y a dónde va, y ellos no (8,14). Sus enemigos no pueden ir donde él va (7,34.36; 8,21-22), pero sus verdaderos discípulos sí pueden (14,3-4; 17,24). En el discurso de despedida la cuestión de a dónde va Jesús es central (14,5).

Mientras Jesús está en el mundo, él es la luz del mundo, así, quien le sigue camina con seguridad sabiendo a dónde va; pero en la oscuridad de la pasión los discípulos no saben a dónde ha ido Jesús ni cómo seguirle (9,4). María Magdalena expresa la pregunta de todos los discípulos recogida en

⁴⁴ X. LEÓN-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan*, I-IV, Salamanca 1998².

⁴⁵ C. BERNABÉ, *o.c.*, 148-149.

la oscuridad del escándalo de la cruz, “¿Dónde está el Señor?”. De hecho el “dónde” de Juan significa inhabitación, comunión entre Jesús y el Padre, y entre Jesús y sus discípulos (14,23). Donde Jesús está es en la gloria del Padre. Viene al mundo a transmitir la filiación divina a sus discípulos. Él, entonces vuelve a su gloria primordial en presencia del Padre y devuelve la iniciativa a los discípulos a través del Espíritu Santo.

La respuesta a esta cuestión se da en dos momentos de esta primera parte del capítulo 20. En los versículos 3 - 10 el otro discípulo, ve los signos de la tumba y cree en la glorificación. A diferencia de Simón Pedro, el discípulo amado ve y cree (20,8). Este discípulo sabe que la presencia histórica de Jesús entre ellos ha acabado en el ascenso definitivo al Padre a través de su glorificación en la cruz, lo había oído de boca de Jesús en el discurso de despedida (14,21b). Así, la primera parte de la respuesta es que Jesús está en Dios. Todavía no han comprendido que Jesús vuelve por sí mismo, creen que la glorificación consiste en el retorno al Padre y la restauración de la gloria que compartía con el Padre antes de la creación del mundo. La segunda parte de la respuesta, sin embargo, es que Jesús, glorificado por el Padre, regresa “me voy y volveré a vosotros” (14,28). La resurrección, la vuelta de Jesús a los discípulos (14,21b), se revela en el encuentro entre Jesús y María Magdalena en los vv. 11-18⁴⁶.

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

⁴⁶ S. M. SCHNEIDERS, *o.c.*, 184-224.

El cuerpo del capítulo serían, pues, los Encuentros (apariciones del Resucitado). Jesús sale al encuentro de la Magdalena (Jn 20,11-18) que llora desconsolada ante su tumba. La presencia angélica evita que podamos entender este encuentro como algo meramente humano, cuando todo lo demás, los personajes, el escenario y, sobre todo, el diálogo, invitan a ello. María ha sido elegida misteriosamente como la protagonista de esta historia, para testimoniar la experiencia personal que supone la fe, y el desafío que supone su reconocimiento como Señor. Jesús, además, se reúne con todos sus discípulos (Jn 20, 19-22), 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 como les había prometido (Jn 16, 6-15). Por último, la historia de la duda de Tomás, vuelve a expresar la humanidad de estas narraciones (Jn 20, 24-29). Tomás toca a Jesús a petición de éste, para que pueda creer, un gesto de lo más cercano, como dos amigos que en desacuerdo se encuentran. Otra vez, corporalidad, 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).

En resumen podemos decir que el capítulo 20 del Cuarto evangelio es una unidad literaria compleja que engloba varias narraciones. La agrupación de las mismas puede ser diferente según cuál sea el aspecto que subrayemos. Aún así, no queda duda sobre la entidad propia de Jn 20, 11-18. La cristofanía a María Magdalena es una narración completa que se construye sobre los elementos del primer relato de pasión. Según la hipótesis de Senén Vidal, este relato de pasión formaba parte de un conjunto de tradiciones básicas que fueron recogidas y redactadas por el primer evangelista del Cuarto Evangelio. Durante el tiempo que se transmitió aisladamente, al principio de forma oral y después por escrito, este relato de la pasión sufrió la evolución propia de su importancia en el contexto de la proclamación oral en la que se originó. La narración del encuentro entre Jesús resucitado y María, según este autor, pertenece al tercer estadio de evolución de este relato. Después, el primer evangelista lo retocaría según el sentido final de la obra evangélica completa⁴⁷, añadiendo al capítulo el final de todo el evangelio: Jn 20, 30-31.

⁴⁷ Senén Vidal comenta que las palabras de Jesús sobre su subida al Padre y recogidas en Jn 20,17 son un añadido del primer redactor del Cuarto Evangelio al relato primitivo. Así como, la última parte del versículo 18. Ambos añadidos según este autor, suponen un intento de suavizar el papel de María Magdalena. Cf. en: S. VIDAL, *o.c.*, 378-380.

2.3. Conclusión

El texto que estamos estudiando pertenece al género relato de aparición que se presenta en todos los evangelios después del relato de pasión. Con los otros relatos de su género comparte una serie de características: una situación de crisis, expresada por el llanto de María junto a la tumba, la aparición inesperada de Jesús, el diálogo con él, y, por último, el reconocimiento.

Este tipo de relatos presenta, además, similitudes con otros géneros de la literatura judía y helenista, el “rpto” al cielo, como son los relatos de aparición de un ser celeste o un ascendido al cielo⁴⁸. Se podría decir que los autores cristianos expresaron de esta forma la conciencia, compartida por todos, de haber sido enviados por el mismo Jesús, tomando una herramienta que la literatura les ofrecía.

La situación vital (*Sitz in Lebem*) de este género narrativo parece ser el conjunto de historias y recuerdos que acompañaron los primeros momentos de la vida de la comunidad. En un contexto de transmisión oral que tenía como base social la reunión en memoria del difunto y que, permitió el intercambio de experiencias y recuerdos que irían configurando las distintas tradiciones.

Parece ser que con esta tradición narrativa convivió una tradición kerigmática cuya situación vital era la predicación. Esta tradición estaría en la base de la lista prepaulina de apariciones de 1 Cor 15, 3b-5, y de los discursos del libro de los Hechos, tal y cómo hemos visto. En ella la única nota discordante con respecto a la tradición narrativa es la ausencia de las mujeres y de María Magdalena, en ella.

Este testimonio no coincidente no es fácil de resolver, si bien en la tradición narrativa las mujeres son un elemento común y primero en los encuentros con el resucitado, en la tradición kerigmática están completamente ausentes. Por John E. Alsup sabemos que ambas tradiciones comparten estructura interna y que ambas son fórmulas de anuncio, para el motivo de la discrepancia hemos encontrado distintas soluciones.

La mayoría de los exegetas apoyan el hecho de que ambas tradiciones convivieron y que la presencia de las mujeres fue de alguna manera omitida. Unos apoyan el motivo apologético de que el testimonio de una mujer no era bien recibido, pero también hemos leído trabajos que desmienten esto. Otros hablan de silenciamiento o exclusión. En algún caso, incluso el mo-

⁴⁸ El rpto de Elías (2 Re 2, 1-18) sería un ejemplo de este tipo de género literario.

tivo planteado es la controversia de autoridad que reflejan otros textos de la literatura de los siglos II y III como el motivo de la exclusión.

Quizá también exista la posibilidad de que Pablo, no así Lucas, desconocía la tradición de las mujeres y la tradición de la cristofanía a María Magdalena, puesto que él no tiene problema en sus cartas de hablar de sus compañeras de misión. También puede ser que estuviera transmitiendo una lista que le había sido dada y, modificarla, hubiera significado su desautorización como apóstol. Podemos plantearnos la posibilidad de que Pablo no situara a María Magdalena en su lista de testigos de la resurrección por desconocimiento, no se le transmitió o, por miedo a poner en cuestión la autoridad apostólica.

Al estudiar el Cuarto Evangelio hemos comprobado que se trata de un texto muy elaborado tanto literaria como teológicamente. Y que frente a la estructura clásica de: Prólogo, Libro de los signos y Libro de la gloria, se nos presenta una estructura más compleja, formada por un tejido de estructuras que nos permiten percibir sus distintos significados dependiendo del elemento analizado.

Si tuviéramos que elegir un eje vertebrador de su teología este sería la salvación, entendida como encuentro íntimo con Dios a través del Hijo, por medio del Espíritu. El plan de la obra sería la fe del lector expresada en el final del capítulo 20, como hemos visto. Así la resurrección se presenta como la reafirmación de la gloria de Cristo, y los encuentros con el resucitado, en encuentros en su verdadera naturaleza con sus discípulos.

Nos ha sorprendido comprobar la sencillez de los relatos de aparición y la cercanía que se desprende de cada encuentro. Jesús resucitado se presenta sin fenómenos extraños, para incluso dejarse tocar, lo que permite a sus discípulos reconocerle como el Hijo de Dios. Y en ese reconocimiento surge la misión.

Nuestro relato de Jn 20, 11-18, la primera de las apariciones del resucitado de este evangelio, se presenta como el prototipo del encuentro íntimo con Jesús resucitado que lleva a la salvación, al reconocimiento del Hijo en su naturaleza glorificada, y a la transformación del dolor en gozo y misión para aquella que lo protagoniza, Myriam de Magdala.

3. ANÁLISIS TEXTUAL

Siguiendo la estructura propuesta en la introducción, nos acercamos ahora al texto de Jn 20, 11 – 18 en el que se encuentra la expresión “he visto al Señor” que motiva nuestro trabajo. Procederemos a examinarlo crítica-

mente con las herramientas del análisis histórico-crítico. Primeramente adoptaremos una perspectiva sincrónica para delimitar el texto y justificar por qué lo consideramos una unidad con coherencia y cohesión dentro del conjunto. Reflexionaremos sobre las variantes textuales que aparecen en los distintos manuscritos y las valoraremos para justificar la sospecha de modificación que ha sufrido el texto y el versículo 18a en particular. Será el momento de aportar nuestra propia traducción, una traducción muy fiel al texto griego que nos permita percibir las tensiones y dificultades que han quedado en él.

3.1. Marco del texto: Jn 20, 11-18 dentro de Jn 20, 1-18

La primera parte del capítulo nos sitúa antes del amanecer el primer día de la semana. Es la noche anunciada por Jesús: “Llegará la noche...” (9,4b). María Magdalena visita la tumba y la descubre vacía, sale corriendo a donde estaban Simón Pedro y el otro discípulo. Estos van a comprobar la noticia. Finalmente, se produce el encuentro entre María y Jesús resucitado.

María acude a la tumba de Jesús, no sabemos por Juan si fue o no testigo de su sepultura. Pero se sobreentiende, María sabe dónde han enterrado a Jesús Nicodemo y José de Arimatea (19, 38-42). Son los evangelios sinópticos los que nos atestiguan esa presencia de las mujeres en el enterramiento del cuerpo de Jesús, aquí parece que la Tradición Joánica asume este hecho sin presentarlo. Como analizaremos más tarde el autor del cuarto evangelio está recogiendo la tradición narrativa sobre el sepulcro vacío presente en los otros evangelios (Mt 28, 1-10; Lc 24, 1-12; Mc 16, 1-8)⁴⁹.

La lectura completa de esta sección nos sitúa ante una serie de dificultades textuales:

- María acude sola al sepulcro en el v.1, pero, sin embargo dice: “no sabemos” (20,2). ¿Cuántas personas más están con ella?
- La presencia de María en el v.2 anunciando a los discípulos que la tumba está vacía y que parece que han robado el cuerpo de Jesús, se interrumpe sin explicación hasta el versículo 11, en que la vemos llorando frente a la tumba. ¿Dónde ha estado todo ese tiempo?
- La descripción de la visita a la tumba por parte de Pedro y el otro discípulo rompe completamente la narración. Si excluyéramos estos versículos (20,2-10) no sería un problema continuar la lectura.

⁴⁹ G. THEISSEN y A. MERZ, *o.c.*, 540-541.

- Después de que los discípulos vuelven a casa (20,10) no se dice cómo ha regresado María a la tumba, pero está frente a ella llorando (20,11).
- María, cuando se inclina hacia la tumba, ve unos ángeles (20, 12) donde Pedro y el otro discípulo ven unos lienzos y el sudario (20,5 y 20,6-7).

Teniendo en cuenta estas y otras cuestiones Raymond E. Brown se inclina por dividir Jn 20, 1-18 en tres narraciones: dos relatos de visita a la tumba, una de María la Magdalena (20, 1-2) y otra de Pedro y el otro discípulo (20, 3-10); y, la narración de la Cristofanía a María (20, 11-18)⁵⁰.

Según Francis Moloney, los primeros 18 versículos del capítulo 20 formarían un grupo narrativo de “escenas en la tumba” y los últimos 10 (19-29) las “escenas en la casa”. El grupo de las “escenas en la tumba” estaría dividido en dos partes: las visitas a la tumba (1-10) y la aparición de Jesús a María Magdalena (11-18). En esta última parte, Francis Moloney establece dos bloques temáticos, uno de ellos marcado por la falta de fe de María (11-13) y otro marcado por experiencia de fe de María (14-18)⁵¹.

Secundino Castro, por otra parte, unifica la sección dentro de la clave del Cantar de los Cantares. El huerto, lugar citado varias veces en el evangelio desde el capítulo 18, evoca el jardín del Génesis leído desde el Cantar. El sepulcro es más bien un lecho nupcial, y María representa la comunidad que busca a su amado como la novia del cántico. En esta temática engarza los distintos relatos que en ella aparecen: 20, 1-10; y 20, 11-18⁵².

De la mano de Carmen Bernabé podemos volver sobre el tema de la fe de la comunidad expresada en los distintos verbos de visión usados en el texto. Así, nos dice esta autora que los versículos 1 al 18 presentan el proceso de fe de los primeros discípulos en dos episodios. Los primeros pasos hacia la fe se describen como la visión de los signos (βλέπω) por parte de María (20,1) y del otro discípulo (20,5), y la actitud de Pedro que quiere entender esos signos (θεωπέω) (20,6). Después, es la relación con Jesús la que marca la diferencia (14, 21), el otro discípulo entiende primero lo que está viendo y cree. Pero es una fe incipiente, que no transforma. Dice el texto que volvieron a casa (20,10), no comunicaron lo que habían visto. Esa misión la reserva el autor de este evangelio a una mujer, María la de Magdala. Tal y como Jesús había anunciado en el capítulo 14, la relación con

⁵⁰ Otros autores como X. León-Dufour, J. Mateos presentan también la separación de esta primera parte del capítulo 20 en dos relatos, uno la visita a la tumba de Pedro y el discípulo amado y, otro el encuentro entre Jesús resucitado y María.

⁵¹ F. MOLONEY, *El evangelio de Juan*, Estela (Navarra) 2005, 523.

⁵² S. CASTRO, *Evangelio de Juan*, Bilbao 2008.

Jesús expresada en conservar y guardar sus mandamientos implicará su manifestación, la suya junto con el Padre, la comprensión de toda su enseñanza (14,19-23). Así, María, que ha visto e intentado comprender por sí misma como los otros dos discípulos, es privilegiada con la manifestación del resucitado (20,16) que provoca en ella el reconocimiento y la comprensión de los signos. *Ahora, dice esta autora, la comprensión y la fe suscitada tiende a comunicarse*⁵³. Y, es también ahora, cuando conocemos la respuesta a la pregunta con que se abrió esta sección, “¿Dónde está nuestro Señor?”.

Como conclusión de nuestro estudio de los distintos autores, podemos presentar la división de la sección (20, 1-18) en varios episodios. La introducción a la sección, que nos presenta a María Magdalena visitando la tumba y comunicando a Simón Pedro y al otro discípulo que no encuentra el cuerpo de Jesús (20, 1-2); la visita a la tumba por parte de estos dos discípulos (20, 3-10); y el encuentro entre María y Jesús Resucitado narrado en los versículos 11 al 18⁵⁴.

3.2. Traducción del texto y crítica textual

Una vez visto la estructura general de la primera sección del capítulo 20 y habiendo expuesto las interpretaciones de los distintos autores y autoras nos centramos ahora en el análisis detallado de esta perícopa.

El relato de la visita a la tumba de María Magdalena iniciado en el primer versículo e interrumpido en el v.2, se retoma en el v.11. María llora ante la tumba, busca al crucificado y se encontrará con el resucitado. Este texto de Juan nos narra, con gran fuerza narrativa, un encuentro. María movida por su amor a Jesús acude a honrar su cuerpo, ante su ausencia llora desconsolada. La tensión dramática nos ayuda a entender su llanto y a acompañar su encuentro con el misterio personificado en los dos ángeles que le procuran consuelo, “mujer ¿por qué lloras?” (20, 13). Para el lector el misterio se desvela pronto, el propio Jesús consuela a María con las mismas palabras de los ángeles, pero el personaje no comprende. El narrador sostiene la tensión un poco más, María sólo le reconocerá cuando Él la llame por su nombre (20, 16). María es ahora la oveja del rebaño de la que Jesús había dicho: “reconocen su voz” (10,4). Y, después del reconocimiento, la

⁵³ C. BERNABÉ, *o.c.*, 148.

⁵⁴ La justificación de esta estructura se retomará después en el análisis de las tradiciones del Nuevo Testamento y del Evangelio de Juan en concreto dentro del quinto apartado de este estudio.

misión: “ve a decir a mis hermanos” (20,17). Por, último el testimonio de María en toda su fuerza y profundidad en el verbo ver, “he visto al Señor” (20,18). No necesita explicar más, sólo contar aquello que el mismo Jesús resucitado le había comunicado.

VERSÍCULO 11

Μαρία δὲ εἰστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω κλαίουσα. ὡς οὖν ἔκλαιεν, παρέκλυψεν εἰς τὸ μνημεῖον

(Y) María estaba en pie delante del sepulcro, fuera llorando. Así pues, mientras lloraba, se inclinó y miró hacia la tumba.

1. La expresión “estaba en pie delante del sepulcro” (εἰστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ) nos recuerda el v. 25 del capítulo 19, María y las otras mujeres “estaban de pie junto a la cruz de Jesús” (Εἰστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ). El mismo verbo aparece en ambos casos y establece una continuidad entre ambos sucesos. Otro elemento nos permite la conexión de los textos, María Magdalena. Ella estuvo con la madre de Jesús y María la de Cleofás junto a la cruz (19,25), y, María Magdalena está ahora junto al sepulcro.

No se trata de una noticia propia del evangelio de Juan. Lucas nos describe la presencia callada de las mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea en el enterramiento (Lc 23, 55), la preparación de los aromas (Lc 23, 56) y la visita a la tumba el primer día de la semana (24,1-11). Mateo también nos cuenta la presencia de las mujeres en el momento de la sepultura (Mt 27, 61) y su visita al sepulcro al despuntar el alba del primer día de la semana (Mt 28,1). Y de nuevo, encontramos a las mujeres en ambos episodios en el evangelio de Marcos, en la crucifixión (Mc 15,40) y observando dónde ponían el cuerpo de Jesús (Mc 15,47). Y en todos los relatos un elemento unificador, la presencia de María Magdalena.

2. María estaba allí llorando (κλαίουσα), sin consuelo. Dicen los autores que como expresión de dolor por la ausencia del cuerpo de Jesús⁵⁵, o por falta de fe⁵⁶ de esperanza, no había entendido las palabras de Jesús, no sabe que ha llegado la hora del gozo, dice Juan Mateos. Pero hay que darse cuenta de que el verbo κλαίω se repite dos veces en este versículo (κλαίουσα - ἔκλαιεν).

Probablemente es el preámbulo dramático de los hechos que se sucederán a continuación, casi podemos escuchar los sollozos de esta mujer. Pero también hay que situar la escena. Una mujer que llora desconsolada-

⁵⁵ R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 389.

⁵⁶ De esta opinión son S. CASTRO, y J. MATEOS.

mente frente a una tumba está desarrollando el ritual de lamento y duelo que reservado a las mujeres. María está haciendo lo que únicamente le permitía su condición de mujer, llorar y lamentarse. Y está fuera (ἔξω), dato que concuerda con esta interpretación⁵⁷. Es verdad que aquí la ausencia del cadáver da una nota de singularidad a este aspecto, pero no es difícil percibir que un lector u oyente de la comunidad cristiana imaginara esta escena de duelo femenino al escuchar esta introducción⁵⁸.

3. María se inclinó (aoristo) hacia el sepulcro (παρέκυψεν εἰς τὸ μνημεῖον). Es el mismo gesto realizado por el otro discípulo (καὶ παρακύψας βλέπει) unos versículos antes (20,5) y el mismo verbo que usa Lucas para describir la acción de Pedro ante el sepulcro (καὶ παρακύψας βλέπει) (Lc 24, 12). En Juan este verbo sólo se usa en estas dos ocasiones, probablemente tiene la función literaria de unir ambas perícopas, pero también es probable que nos esté remitiendo a un papel especial reservado a estos dos personajes dentro de este evangelio. Parece que ambos personajes parten de una misma realidad vital, y tienen una misma actitud. Apoyaría esto la propuesta de Carmen Bernabé de relacionar la fe primera de ambos en función de su relación terrena con el Jesús histórico. Ambos han experimentado una relación de cercanía y seguimiento con Jesús que les lleva a inclinarse frente a su tumba para observar los signos que allí se encuentran. El caso de Lucas nos muestra un vínculo entre ambos relatos que analizaremos más adelante.

VERSÍCULO 12

καὶ θεωρεῖ δύο ἄγγέλους ἐν λευκοῖς καθεζομένους, ἓνα πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ ἓνα πρὸς τοῖς ποσίν, ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.

Y ve a dos mensajeros (ángeles) de blanco sentados, uno junto a la cabeza y otro junto a los pies, en donde fue tendido (lit. fue yacido, imperfecto pasivo) el cuerpo de Jesús.

1. Como resultado de su acción de inclinarse hacia la tumba, María ve (θεωρῶ) dos ángeles. Hay que señalar la diferencia del verbo ver con respecto al verbo ver del otro discípulo (καὶ παρακύψας βλέπει). En el caso de

⁵⁷ “Fuera” es una palabra omitida en algunos manuscritos. El códice Sináítico prefiere “en el sepulcro”. Cf. en R. SCHNACKENBURG, *Íd.*, 389

⁵⁸ C. BERNABÉ, “Duelo y género en los relatos de la tumba visita a la tumba”, en: C. BERNABÉ-C. GIL (Eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo*, Estella (Navarra) 2008, 307-352.

María el verbo no es βλέπω como en el otro discípulo, sino θεωρέω, como en el caso de Pedro (20,6: καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα). Según Carmen Bernabé, esto sería una actitud diferente de María y Pedro respecto a los signos que están observando. María ve la tumba vacía (καὶ βλέπει τὸν λίθον ἡρμένον) en el versículo 1 y ,ahora, ve dos mensajeros (καὶ θεωρεῖ δύο ἀγγέλους), el hecho de ver se va cargando de significado. Los signos que se perciben, los lienzos, en el caso de Pedro, y los mensajeros, en el caso de María, son indicios de resurrección.

Lo que María ve son dos mensajeros, dos ángeles. Son dos en condición de testigos y son signos de la presencia divina. Estos personajes se hallan presentes en los relatos de los demás evangelistas: Lucas nos habla de dos hombres de vestidos brillantes (24,4); Mateo de un ángel con aspecto de relámpago que corrió la piedra y se sentó, su vestidura era blanca como la nieve (28, 2-3); y Marcos nos presenta un joven vestido de blanco sentado a la derecha de la piedra ya corrida (16,5). Parece evidente la conexión entre los textos, el autor joánico se aproxima aquí a la tradición sinóptica.

La función testimonial de los mensajeros se intuye en el relato por la posición que ocupan, a la cabecera y los pies del lugar que ocupó el cuerpo de Jesús. Para Secundino Castro son los guardianes del Cantar a los que la novia pregunta por su amado (Cant 3,3).

Lo sorprendente del relato de Juan es que María no se sorprende, no muestra temor ante esta visión. Esta presencia celestial no constituye para ella signo alguno, dirá Xavier León-Dufour. No provocan en ella ninguna reacción, ni tampoco parecen modificar su actitud. Les responde como si fueran dos personajes cualquiera⁵⁹. Su función narrativa es prevenir al lector del riesgo de ver en el resucitado a un superviviente, según este autor. En el Cuarto Evangelio, los ángeles sólo aparecen en relación con Jesús (1, 51; ó, 12, 29), aquí señalan exactamente la posición en que había descansado su cuerpo, colocados frente a frente, como los querubines del arca, el lugar desde el que Yahvé hablaba a su pueblo (Ex 25,17-22).

VERSÍCULO 13

καὶ λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι· γύναι, τί κλαίεις; λέγει αὐτοῖς ὅτι ἦραν τὸν κύριόν μου, καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν.

⁵⁹ La opinión de los autores es que la angelofanía sólo es importante para este evangelio en la medida que introduce los versículos siguientes, ya que los ángeles de este relato no anuncian nada.

Y ellos le dicen: “Mujer, ¿por qué lloras? Les dice: “Se llevaron a mi señor, y no sé donde lo pusieron”

1. Los mensajeros la llaman “mujer” (γύναι). Ya hemos escuchado este apelativo en otras ocasiones en este evangelio referido a la madre de Jesús (2,4; 19,26) y a la samaritana (4,21). Jesús también la llamará “mujer” a continuación (20,15). La conexión entre los distintos relatos nos la aportan Juan Mateos y Secundino Castro que vinculan el apelativo a la respuesta de María que busca a “su señor”. Para estos autores el hecho de que la Magdalena use el posesivo “mi señor” implicaría un contexto de desposorio que situaría la lectura del relato en clave de Cantar⁶⁰.

No hay duda de que los ecos están ahí, pero también es posible pensar que se trata de una forma especial de nombrar a las mujeres en este evangelio. Tres mujeres son nombradas con este vocativo en Juan, y siempre por parte de Jesús, su madre (2,4), la samaritana (4,21) y María Magdalena (20,15). Es él el que las llama “Mujer”, y nos inclinamos a pensar que es una forma de destacarlas, de dotarlas de autoridad. No podemos dejar de pensar que por lo menos en dos casos Jesús conoce el nombre de las mujeres, el de su madre y el de la Magdalena, y, sin embargo, emplea este término “mujer” que parece enfatizar su condición femenina⁶¹.

2. “¿Por qué lloras?” (τί κλαίεις;). Son palabras de consuelo pero a la vez de reproche. María no ha entendido todavía que no hay motivos para llorar⁶². Estas palabras se repiten en el relato en el diálogo con Jesús.

Algunos códices como el Alejandrino y el Beza añaden: “¿A quién buscas?” (τίνα ζητεῖς). Esta misma expresión aparece en el versículo 15 en el diálogo con Jesús. Rudolph Schnackenburg la recoge en su comentario y afirma de esta pregunta la evidencia de un trasfondo histórico-tradicional que relaciona este relato joánico con la tradición sinóptica (Lc 24,5: τί ζητεῖτε)⁶³. Sin embargo, la versión griega de Nestle – Aland elige la versión del códice Sinaítico que no recoge esta pregunta para este versículo, lo que nos puede llevar a pensar que podría tratarse de una copia del versículo 15 debida a la similitud entre ambos.

⁶⁰ María sería vista por los ángeles con la esposa de la de Nueva Alianza, que busca desconsolada al esposo. Esta misma opinión es apoyada por S. Castro.

⁶¹ Contrario a esta opinión, R. Schnackenburg opina que el tratamiento “mujer” es perfectamente natural y no tiene por qué aludir a Jn 2,4 ni a Jn 19,26. No parece haber notado este autor el mismo uso para el caso de la samaritana (Jn 4,21). Cf. en: R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 391.

⁶² X. LEÓN-DUFOUR, *o.c.*, 178.

⁶³ R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 390.

3. María repite a continuación las palabras que había pronunciado en el versículo 2 (“Se llevaron a mi señor, y no sé donde lo pusieron”) Pero lo hace con dos cambios significativos, se introduce el posesivo, “mi señor” y el segundo verbo aparece conjugado en singular (οἶδα), no en plural como en el caso anterior (οἴδαμεν). Los autores se inclinan a pensar que estos son los restos de los distintos estratos del texto. Los datos que hemos ido recogiendo sobre este versículo parecen indicios del uso de diferentes materiales que fueron engarzándose en la redacción final que ha llegado hasta nosotros. Senén Vidal, ante la falta de utilidad de este versículo para el desarrollo narrativo del texto actual, afirma que pertenecía un relato más antiguo de encuentro de la tumba vacía, apoyándose en el paralelo de Mc 16,5⁶⁴. Su función sería introducirnos en la cristofanía que se narrará a continuación.

VERSÍCULO 14

ταῦτα εἰποῦσα ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν.

Dicho esto se volvió hacia atrás y ve a Jesús en pie, y no sabía que era Jesús.

Comienza con este versículo el encuentro entre María Magdalena y el resucitado⁶⁵. Se trata de un precioso relato de aparición elaborado a partir de los elementos que ofrecía la tradición de la tumba vacía, escenificación de la experiencia pascual que aunque diversa significó siempre un encuentro con Jesús, el Señor, vivido desde la fe.

1. La expresión “ταῦτα εἰποῦσα” indica la transición a la aparición del resucitado, apoyada por el verbo “ἐστράφη”, verbo que describe la acción de María. Ella se vuelve, cambia de posición. Este mismo verbo aparece en Jn 1,38, allí es Jesús quien se vuelve hacia los dos primeros discípulos que le seguían para saber dónde vivía y, que son invitados a seguirle y comprobarlo⁶⁶.

2. María ve (θεωρεῖ) a Jesús. Este es el mismo verbo que el usado en la promesa: “Dentro de poco el mundo ya no me verá (ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ), vosotros, en cambio, me veréis (ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με)”. (Jn 14,19). Pero María no reconoce a Jesús, no ha entendido todavía el significado profundo de lo que está ocurriendo. Rudolph Schnackenburg nos dirá

⁶⁴ S. VIDAL, *o.c.*, 283.

⁶⁵ Tal y como hemos comentado en el apartado anterior, Senén Vidal delimita este relato en los v. 14-15 y 16. 17 a y c. 18a, queda excluido, considerados como posteriores, parte del versículo 17 y la última parte del 18. Cf. S. VIDAL, *o.c.*, 283-287.

⁶⁶ C. BERNABÉ, *o.c.*, 151.

que estamos ante una forma narrativa muy difundida en la Iglesia primera, la forma de una escena de reconocimiento, que también se nos presenta en la historia de los discípulos de Emaús de Lucas (Lc 24, 13-35) y en el relato de la pesca milagrosa (Jn 21)⁶⁷.

El no reconocimiento del resucitado deja vislumbrar que el que se hace presente es muy distinto de los hombres de este mundo (Mc 16,12). Para reconocerlo es necesario que se revele él mismo⁶⁸.

VERSÍCULO 15

λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· γύναι, τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς; ἐκείνη δοκοῦσα ὅτι ὁ κηπουρός ἐστίν λέγει αὐτῷ· κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν, εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν, καὶ γὰρ αὐτὸν ἀρῶ.

Jesús le dice: “Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas? Ella, pensando que es el jardinero, le dice: “Señor, si tú te lo llevaste, dime dónde lo pusiste y yo lo recogeré”.

1. Jesús, que no ha sido reconocido, se dirige a María como lo habían hecho los ángeles: “Mujer, ¿por qué lloras?” Jesús toma la iniciativa, algo parecido nos presenta Mateo (28, 9).

Siguiendo la traducción presentada en Nestle-Aland²⁷, es ahora cuando se incorpora al diálogo la pregunta: “¿A quién buscas?” (τίνα ζητεῖς). Esta pregunta también aparece en la tradición sinóptica, “buscáis a Jesús” (ζητεῖτε) (Mt 28,5 y Mc 16,6); o, en Lucas: “¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive?” (τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν) (Lc 24,5), indicando de antemano lo errado de la búsqueda.

En Juan, esta pregunta nos recuerda a la escena en que los discípulos de Juan Bautista se acercan a Jesús (1,35-50). Ellos querían saber dónde vivía, María quiere saber dónde han puesto el cuerpo de su señor. Ellos lo sabrán cuando le sigan, ella por la revelación que está a punto de recibir. Este paralelo se nos hace más evidente si relacionamos esta pregunta con la acción de volverse (ἐστράφη) de María del versículo anterior. Aquí es María la que se vuelve, en Jn 1,38 es Jesús (στραφείς δὲ ὁ Ἰησοῦς). Pero en ambos casos la misma pregunta: ¿qué buscas? (τίνα ζητεῖς;), ¿qué buscáis? (τί ζητεῖτε;)⁶⁹.

¿Tiene un significado especial el verbo buscar (ζητέω) en Juan? La vida pública de Jesús se abre con el encuentro con los discípulos del Bautista,

⁶⁷ R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 391.

⁶⁸ X. LEÓN-DUFOUR, *o.c.*, 179s.

⁶⁹ Esta opinión es apoyada por C. Bernabé y S. Castro.

“¿qué buscáis?” (τί ζητεῖτε;), y termina con la misma pregunta dirigida a sus captores: ¿A quién buscáis? (τίνα ζητεῖτε;) (18,4 y 18,7). A lo largo del evangelio distintos tipos de personas han buscado a Jesús: los judíos (7,11), la gente (6,26) y sus discípulos. Los judíos le buscarán para darle muerte (5,18;7,19; 8,37), Jesús les advertirá: “me buscaréis y no me encontraréis” (7,34 y 7,35). La gente lo buscará porque le da de comer no por las señales que ha visto (6,26). A los discípulos les advierte que le buscarán y no podrán seguirle (8,21; 13,33). La búsqueda jalona, por tanto, este evangelio de parte a parte, parece significar una actitud vital, una forma de vivir. Jesús vive buscando la gloria de su Padre (5,30;8,50), los judíos intentando atraparle, la gente busca signos, los discípulos deben buscarle a él pero no pueden ir con él.

Con este panorama general podemos retomar la pregunta que en nuestro texto se dirige a María Magdalena, “¿a quién buscas?” (τίνα ζητεῖς;) (20,15). Parece que el evangelista quiere retomar con ella todo el paisaje del evangelio, al lector le recuerda las preguntas ya escuchadas, y, aquí en particular la advertencia de Jesús: “me buscaréis” (8,21; 13,33). Si en ese momento los discípulos no entendieron ahora van a conocer la respuesta. María busca a su señor, lo tiene delante y no le reconoce.

2. María confunde a Jesús con el jardinero, está en el jardín el lugar donde Jesús fue enterrado. El jardín (κῆπος) es un lugar propio de Juan, se refiere a la tumba de Jesús⁷⁰ pero evoca, para sus lectores, el lugar del encuentro con Dios, el paraíso, el jardín del Cantar⁷¹. María pide al hortelano que le devuelva el cuerpo, está obstinada en recuperarlo, aunque sea ella sola, aunque no suene creíble. Un recurso literario para situarnos junto a la desesperanza y la angustia de esta mujer, y mantener el interés por el desenlace que se nos brindará a continuación.

VERSÍCULO 16

λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· Μαριάμ. στραφεῖσα ἐκείνη λέγει αὐτῷ Ἑβραϊστί· ραββουνι (ὃ λέγεται διδάσκαλε).

Le dice Jesús: “Mariam” Volviéndose ella le dice en hebreo: “Rabuní” (que significa, maestro)

⁷⁰ C. BERNABÉ, *o.c.*, 151.

⁷¹ S. Castro planteará aquí la posibilidad de que el autor del evangelio esté personificando en la Magdalena a la comunidad, que pudo llegar a creer que Dios se había llevado a Jesús para siempre. X. Leon-Dufour es explícitamente contrario a esta opinión, aunque reconoce que el evangelista podría haberse servido del Cantar para presentar la búsqueda de María.

1. Μαριάμ, María es llamada por su nombre⁷². La llamada llega a lo más profundo de su ser, el nombre la identifica, la saca del anonimato. En boca de Señor es el encuentro entre maestro y discípula. Él es el buen pastor que llama a sus ovejas, y sus ovejas reconocen su voz (Jn 10, 3-5). María pertenece al rebaño de Jesús, el buen pastor, es una de las “suyas” (τὰ ἴδια) (Jn 10, 3-4). “Los suyos” son aquellos por los que Él dará la vida (13,1). El cuarto evangelio está relacionando en este pasaje a María Magdalena y a los Doce, incluyendo a ambos en el grupo de “los suyos”⁷³.

2. María se vuelve por completo hacia el resucitado (Lit. volviéndose). De nuevo la acción de María presentada con el verbo volverse (στραφείσα), un duplicado del texto difícil de explicar. Quizá una muestra de su disposición a creer en el resucitado que no es otro que el propio Jesús, ahora frente a ella. Raymond E. Brown analiza la dificultad de este duplicado y propone dos posibilidades. La primera sería recurrir a la crítica textual presuponiendo dos relatos independientes unidos aquí. La segunda sería intentar una explicación razonable, bien María se fijó más en Jesús en ese momento o bien se trata de una lectura errónea del arameo, y que la traducción sería “reconoció”. Si bien esta última posibilidad resuelve la dificultad, según este autor podría tratarse de una corrección introducida por el copista⁷⁴.

María identifica a Jesús como lo había hecho hasta ahora, como su maestro (ραββουνι). Este es el título que Jesús recibía en su vida pública, Jn 1,38; 3,2; 11,28. Es una exclamación espontánea, sencilla, que expresa no sólo el reconocimiento si no el encuentro creyente con el resucitado. María está reconociendo a Jesús como maestro, porque es su discípula, está dispuesta a recibir de él una enseñanza más profunda, que se inicia en la relación personal y que termina en la acogida del saber definitivo. Jesús es el auténtico maestro, el Mesías esperado, el único que puede comunicar lo que ha aprendido del Padre⁷⁵.

Se da a entender que María agarró/tocó a Jesús⁷⁶. La imagen sobreentiende el gesto de las mujeres en Mateo, que se acercaron, se pusieron a

⁷² Según R. Schnackenburg aquí *Marian* podría ser originario frente *María* que recogen el códice Alejandrino, el de Beza y algún otro.

⁷³ R. E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Salamanca 1987.

⁷⁴ Cf. R. E. BROWN, *El evangelio según San Juan*, Madrid 1979, 1300-1301.

⁷⁵ El contexto de discipulado está tomado de: C. BERNABÉ, *o.c.*, 151.

⁷⁶ El códice Sináítico añade al final del versículo, και προσεδραμέν αφασθαι αυτου –y acercándose lo tocó/acercándose a tocarlo–. Los autores se inclinan a pensar que hubo un relato primero que reflejaba claramente el gesto de María y que no se ha conservado en esta versión del texto.

sus pies y lo adoraron (Mt 28,9: προσεκύνησαν). También, nos recuerda a otro relato de reconocimiento narrado por Lucas, Simón Pedro se arroja a los pies de Jesús tras una pesca milagrosa Lc 5, 8 (προσέπεσεν). Podría tratarse del mismo gesto de reconocimiento que Juan nos deja entrever en su relato, en las tres situaciones los personajes reconocen a Jesús como Señor.

VERSÍCULO 17

λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· μή μου ἅπτου, οὕπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπέ αὐτοῖς· ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν.

Le dice Jesús: “No me toques, porque todavía no he subido al Padre. Pero vete a mis hermanos y diles: subo a mi padre y padre vuestro, y a mi Dios y Dios vuestro.”

1. La expresión μή μου ἅπτου, literalmente, deja de tocarme. Se trata de un presente imperativo que implica la acción previa de María, que ya está tocando a Jesús y es instada a dejar de hacerlo. Raymond E. Brown traduce esta expresión por “suéltame” para indicar el matiz de continuidad. Jesús estaría pidiendo a María que no siga asida a Él. Otra traducción posible es “deja de agarrarme”, expresión que nos recordaría, como hemos dicho antes, el gesto de las mujeres del evangelio de Mateo (Mt 28,9)⁷⁷. El verbo (ἅπτου) no vuelve a aparecer en Juan, sólo figura en 1Jn 5,18 (καὶ ὁ ποιηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ) donde significa tocar. Según esto, las palabras de Jesús no pueden significar “no me toques” en sentido de contacto físico con el resucitado. Unos versículos más adelante Juan nos mostrará a Tomás tocando las heridas de Jesús (Jn 20,27). Más bien parece relacionarse con la misión que María va a recibir. No sigas abrazándome porque debes ir a mis hermanos y darles mi mensaje. María no puede hacer del encuentro un espacio exclusivo. Ella no puede retener la fe para sí, debe anunciarla, proclamarla. El relato sigue un sencillo esquema ternario, Jesús tiene la iniciativa del encuentro, se produce después, la identificación de Jesús con el resucitado, y, al fin, se produce el mandato misionero. Senén Vidal da a esta expresión el significado de “no te detengas conmigo”, “vete más bien a mis hermanos y diles”. Curiosamente, señala este autor, la expresión “mis hermanos” también aparece en Mateo 28,10⁷⁸.

⁷⁷ R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 392.

⁷⁸ Cf. S. VIDAL, *o.c.*, 379.

Otro aspecto a tener en cuenta es la posibilidad de que la existencia del resucitado no se comprueba en el ámbito humano, en el contacto físico, tal y como ha sido hasta ahora. El contacto con Jesús resucitado se realiza en otra esfera, en la fe, por la palabra, en el Espíritu. Esta idea estaría en relación con la incapacidad de reconocimiento del Resucitado presente en otros relatos de aparición (Lc 24, 13-35)⁷⁹.

2. “*No he subido a mi Padre*” (ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα). Según Rudolph Schnackenburg no es fácil entender esta interpretación joánica de la subida de Jesús al Padre, ¿no es Jesús resucitado el que está frente a María? ¿Se puede separar resurrección, “subida” y glorificación? Hay que volver al texto para entender la intención de su autor, la segunda parte del texto suena a fórmula solemne, algo que los discípulos recordarán en cuanto María se lo mencione, porque ya lo han escuchado de Jesús. Efectivamente, en Jn 14, 1-3, al comienzo del discurso de despedida Jesús habla de fe y de las moradas en la casa del Padre.

Así, ἀναβαίνειν está expresando esa promesa de Jesús a sus discípulos en la despedida, Jesús sube a prepararles un lugar junto al Padre, les otorga la comunión con Dios. Este debería ser, según el mismo autor, el motivo principal de por qué el evangelista ha añadido a su fuente las palabras explicativas que siguen: “ἀναβαίλω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν” (“subo a mi Padre, Padre vuestro; mi Dios y Dios vuestro”)

El acontecimiento pascual se sitúa entonces en la línea teológica del cuarto evangelio y, a la vez, los anuncios del discurso de despedida encuentran su confirmación pascual, tal y cómo hemos estudiado anteriormente.

El “todavía no he subido” (v.17a.) y el “voy a subir” (v.17c.) plantean una tensión que sólo se entiende desde la misión que Jesús todavía tiene para con sus discípulos: proporcionarles la plenitud de comunión con él, con el envío del Espíritu (Jn 14, 16), la escucha de la oración (Jn 14,13), la experiencia del amor de Dios (Jn 14,23), los frutos del cumplimiento de la misión mesiánica.

Esta manera de hablar de la subida de Jesús muestra la tensión entre la teología joánica y la visión tradicional de la Iglesia primitiva sobre la resurrección y la exaltación de Jesús. Para Juan Jesús procede del Padre y retorna a él. La crucifixión es ya la exaltación que lleva a la glorificación. En Juan todo se condensa en la “hora de Jesús” y, por ello, no se puede separar en muerte,

⁷⁹ J. Mateos y S. Castro establecen la relación del texto con el Cantar (Cant 3,4). “Un contexto de fiesta nupcial, donde la esposa después de recorrer su camino, el de el amor total, llegue a su mismo tálamo, el que está preaprado (20,6) en el jardín (19,41) donde no se conoce la muerte (20,7)” en: J. MATEOS, *o.c.*, 857.

resurrección, exaltación y entronización en la gloria. Por eso en los relatos de apariciones del Resucitado, Juan enfatiza la no pertenencia del Resucitado a este mundo, para él son automanifestaciones del Señor exaltado.

3. Por último, la designación de “hermanos” a los discípulos es singular con respecto al conjunto del evangelio. El paralelo lo podemos encontrar en Mt 28, 10 (“No temáis, id a avisar a mis hermanos que vayan a Galilea, donde me verán”), aquí es usado por Juan para expresar esa nueva relación con el Padre que tiene preparada para sus discípulos, según las promesas del discurso de despedida, y que les debe ser anunciada por María⁸⁰.

4. “...subo a mi padre y padre vuestro, y a mi Dios y Dios vuestro.” Para Xavier León-Dufour estas son las palabras de victoria de Jesús. Su subida al Padre es la culminación de su obra. El objetivo de su venida era fundar una nueva forma de relación entre el Padre y los discípulos. El posesivo indica la presentación de quien le ha concedido la victoria sobre la muerte, su Padre. La distinción entre mi Padre y vuestro Padre subraya la idea de que la nueva relación de los discípulos se ha transformado en la misma relación que Jesús tiene con el Padre, a partir de la cual los creyentes entran en el amor que desde siempre une al Padre y al Hijo, a través del Espíritu. La alianza anunciada por los profetas encuentra su cumplimiento: “Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo” (Jer 31,33; Os 2, 25; Ez 36,28).

Las palabras de Jesús también nos desplazan al bello diálogo entre Rut y Noemí: “Tu Dios será mi Dios” (Rut 1,16), palabras que nos presentan una relación de amor de la que surgirá la promesa mesiánica. No es difícil imaginar este eco en Juan.

Según Senén Vidal esta expresión fue introducida en el relato primero “con el fin de compaginar la aparición a María con la aparición posterior a los discípulos”. Introduce el redactor, según este autor, un espacio entre la resurrección de Jesús y su ascensión, de tal modo la aparición a María Magdalena quedaría subordinada a la aparición plena de Jesús a los discípulos (varones), y perdiendo su importancia⁸¹.

⁸⁰ Según X. León-Dufour el Cuarto Evangelio utiliza dos acepciones para el término “hermanos”, para el parentesco natural (Jn 2,12; 7,3); o para referirse a los creyentes. Cf., X. LEÓN-DUFOUR, *o.c.*, 184.

⁸¹ Algo parecido a la añadidura de los discípulos en el relato de la misión en Samaría (Jn 4), donde el asombro de los discípulos varones ante el diálogo de Jesús con una mujer, muestra la incomprensión de las comunidades posteriores para entender y respetar el papel misionero de las primeras discípulas de Jesús. (Cf. S. VIDAL, *o.c.*, 198 y 310). C. H. Dodd, comparte esta interpretación al señalar que en contraste con Tomás, María Magdalena no le fue permitido tocar a Jesús porque Él todavía no había ascendido. Cf. en C. H. DODD, *o.c.*, 443.

Esta separación entre resurrección y ascensión la encontramos también en el autor de Lc-Hch, que incluso llegará a escenificar el “raptó de Jesús al cielo” (Lc 24, 50-52) un género literario propio de literatura judía y helenística⁸².

VERSÍCULO 18

¹⁸ἔρχεται Μαριάμ ἡ Μαγδαληνὴ ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς ὅτι ἑώρακα τὸν κύριον, καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ.

Marcha Mariam, la Magdalena, anunciando a los discípulos: “He visto al Señor y esto me dijo.”

1. María marcha (ἔρχεται) a cumplir su misión, tal y como nos lo cuenta también el apéndice marcano (Mc 16, 10) y como cuentan a Jesús los discípulos de Emaús (Lc 24, 23).

El nombre de María aparece completo, señalando el final del episodio, a modo de presentación. Algunos códices como el Alejandrino recogen María en vez de Maríam, tal y como pasaba en el versículo 16. Raymond E. Brown nos comenta que los códices varían mucho entre María y Maríam en los cinco casos en que aparece al nombre de la Magdalena en el evangelio de Juan. La crítica textual nos sitúa, en este versículo 18, ante Maríam, tal y como lo transmiten el P⁶⁶, A y B, probablemente más próximo al hebreo *mrym* que María. Ahora bien, nos señala el mismo autor el problema de la vocalización del *mrym*, nombre de la hermana de Moisés, en tiempos de Jesús. Nos hace caer en la cuenta de que la vocalización masorética de *mrym*, resultado de una disimilación *qatqat a qitqat, miryam*, es posterior a la época del NT, por tanto, en tiempo de Jesús, la vocalización de *mrym*, sería Maryam, tal y como recoge Nestle-Aland²⁷.

2. La misión de María es el anuncio (ἀγγέλλουσα). Jn 20, 18 es el único testimonio del uso de ἀγγέλλω en todo el Nuevo Testamento y en los LXX. Si tomamos el texto en su conjunto los términos usados son sus variantes, ἀπαγγέλλειν y avnagge,llein, tal y como las encontramos en los demás evangelios para expresar la comunicación de la noticia de la tumba vacía por parte de las mujeres: Mt 28, 8.10 (ἀπαγγεῖλαι ἀπέλωσιν), en Lc 24,9 (ἀπήγγειλαν), y, en Mc 16,10 (ἀπήγγειλεν). La crítica textual cambia ἀγγέλλω de Juan por ἀπαγγέλλειν. Es importante señalar que avgge,llw sólo aparece en este versículo en los cuatro evangelios (ἄπαξ λεγόμενον), e incluso en los

⁸² Cf. S. VIDAL, *o.c.*, 310.

LXX. Sin embargo, Juan usa el ἀπαγγέλλειν, en Jn 16, 25, con sentido de hablar, enseñar a los discípulos.

3. La dinámica primera del texto establece la experiencia de María como el objeto a anunciar, 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. Sin olvidar esto, tenemos que volver al texto para darnos cuenta que 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”.

“He visto al Señor” (ἑώρακα τὸν κύριον) es el anuncio sencillo y claro de lo que ha ocurrido. El 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 (ἑωράκαμεν τὸν κύριον) en Jn 20,25 y, en otra cristofanía bien documentada, la de Pablo, 1Cor 9,1 (οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα;- “¿Acaso no he visto yo a Jesús, Señor Nuestro?”-) Según Rudolph Schnakenburg estamos ante el lenguaje de la fuente conservado por la comunidad joánica. El anuncio cobra más fuerza si cabe si tenemos en cuenta que “Señor” (κύριον) es el nombre de Jesús resucitado, y que en la LXX traduce el tetragrama YHWH, es decir, el nombre de Dios⁸³. (Este apartado será analizado, como hemos dicho en la introducción del trabajo, en el punto siguiente.)

Ahora es importante situarnos ante las distintas versiones del texto para comprobar los matices que se han ido añadiendo en su transmisión. Los códices Alejandrino, D, L, Θ, y Ψ, presentan el verbo conjugado en tercera persona del singular (ἑώρακεν), por lo que habría de leerse: “han visto” y no “he visto”. Podríamos barajar dos explicaciones para este cambio en los manuscritos, la primera que se trata de una intención de hacer coincidir este anuncio con el que hace María a Pedro y al discípulo amado en el v.2, donde también aparece un plural, pero no parece muy plausible. Si bien, viene apoyada por un versículo, el 33, que presenta el verbo en la misma forma en que aparece en Jn 20, 25 (ἑωράκαμεν),^{3ª} persona del plural, “hemos visto” quizá para mostrar ese plural del v.2. La segunda posibilidad es que se trate de una corrección del texto destinada a suavizar la fuerza del perfecto que podría no entenderse en boca de

⁸³ Cf. R. E. BROWN, *o.c.*, 1331.

la Magdalena. En cualquiera de los casos parece evidente la incomodidad de la expresión a la que nos estamos refiriendo.

4. La obra del evangelista (el primer redactor si seguimos la hipótesis de Senén Vidal) añadió un nuevo cometido al testimonio de esta mujer, comunicar lo que Jesús le había dicho (“subo a mi padre y padre vuestro, y a mi Dios y Dios vuestro”, v.17). El añadido (“y esto me dijo”) se realiza de una forma brusca, poco elegante, con un estilo indirecto (καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ) en aoristo, que frena la fuerza de la primera parte y hace evidente el trabajo de este redactor. La necesidad literaria es evidente si, como hemos comentado en el versículo anterior, la intención se pone ahora en transmitir la inminente ascensión de Jesús al Padre, tal y como refleja esta frase añadida del v.17., las palabras de Jesús, y no la experiencia de fe de María. Según Senén Vidal la intención clara del primer redactor de este evangelio es señalar que “el auténtico fundamento de la fe pascual está en la aparición de Jesús a los discípulos varones. Para ello, se presenta la vuelta a la vida (resurrección) de Jesús como un acontecimiento previo a su ascensión”. Y así, el encuentro del resucitado con María la mañana de pascua queda relegado a una segunda categoría, puesto que ese Jesús no es todavía el Jesús plenamente exaltado que verán a continuación los discípulos. El mensaje se suaviza y se pone en evidencia la dificultad de comprender el protagonismo de una mujer en un episodio como este⁸⁴.

Más adelante encontramos un claro paralelo en Jn 20, 25, los discípulos afirman haber visto al Señor (ἑωράκαμεν τὸν κύριον). Se lo dicen a Tomás que sólo creerá al tener contacto directo con Jesús resucitado. Juan nos está presentando el testimonio paralelo de 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 (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 el cuarto evangelio 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 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.

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

⁸⁴ Cf. S. VIDAL, *o.c.*, 378.

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).

Por eso, la comunidad joánica puede estar segura de su fe, se apoya en el testimonio escrito del autor y en el de los discípulos-testigos⁸⁵.

“Jesús realizó en presencia de los discípulos otras muchas señales que no están escritas en este libro. Estas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre” (Jn 20, 30-31), son las palabras de conclusión de este primer evangelio de Juan.

3.3. Estructura literaria del texto

La lectura continuada de la perícopa nos muestra dificultades textuales que ya hemos ido señalando a medida que analizábamos cada versículo. Dificultades que ayudan a los distintos comentaristas a establecer un proceso más o menos largo de composición narrativa.

La comparación con los textos sinópticos permite encontrar elementos comunes: el dato de la visión de dos mensajeros (ángeles) Lc 24,4 (en el caso de Mt y Mc es uno sólo); Jesús se aparece a María Magdalena (Mt 28, 1.9-10; Mc 16, 9-10); Jesús confía a las mujeres un mensaje, siempre María Magdalena está entre ellas, (Mt 28, 9-10) que ellas/ella transmiten. Estos puntos en común invitan a pensar en la combinación de distintos materiales propios o comunes por parte de los distintos redactores y a establecer distintas teorías sobre la composición de estos relatos.

En nuestro caso es importante señalar los límites de esta perícopa, el motivo por el cual hemos ceñido nuestro estudio literario a los vv. 11-18. Para ello vamos a volver al texto y recordar las indicaciones textuales que hacen plausible tal elección.

El versículo 11 muestra una clara ruptura narrativa respecto al versículo 10 que debemos señalar. Los discípulos, que habían visitado la tumba tras la indicación de María de que se habían llevado al Señor, salen de la escena de forma brusca, sin interactuar con la portadora de la noticia, que según el v. 11 sigue ante la tumba llorando. Se abre, entonces una nueva sección narrativa con una nueva introducción, “María estaba de pie delante

⁸⁵ C. DE VILLAPADIerna, *María La Magdalena*, en: *Diccionario del Mundo Joánico. Evangelio - Cartas - Apocalipsis*, F. FERNÁNDEZ RAMOS (Dir.), Burgos 2004, 659-663.

de la tumba” (Μαρία δὲ εἰστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ). Nada se dice de cómo ha llegado hasta aquí ni qué ha hecho mientras Simón Pedro y el discípulo amado han entrado en la tumba. Además, nos señala Carmen Bernabé, esta expresión, “estaba de pie delante de la tumba” (εἰστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ), nos recuerda al momento en que María la madre de Jesús y María Magdalena estaban delante de la cruz (εἰστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ). Como si se quisiera poner en contacto ambas realidades, que ahora aparecen separadas en el texto⁸⁶. Volvemos a encontrarnos, como al principio del capítulo 20, el mismo escenario, la tumba vacía y una mujer que llora desconsolada, no ha quedado rastro del paso de Pedro y el otro discípulo por la narración.

La ruptura de este versículo con lo anterior también queda reflejada en los tiempos verbales. Los versículos 11 y 12 presentan verbos en imperfecto (ἔκλαιεῖ ἔκειτο) rompiendo la secuencia de presentes y aoristos de los versículos siguientes, tal y como ocurre en con los vv. 3 y 4 (ἦρχοντῶ ἔτρῆχον). A partir del v. 13 los verbos aparecerán fundamentalmente en presente, algunos en aoristo o perfecto, otorgando unidad a la perícopa.

El análisis narrativo nos muestra un relato, situado en el 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 versículos 11 al 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. 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 Jn y Mc serían más

⁸⁶ Cf. C. BERNABÉ, *o.c.*, 150.

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”⁸⁷.

Si tomamos la hipótesis de Senén Vidal sobre la elaboración del evangelio de Juan, en lo referido a este pasaje comenta dos inserciones consecutivas dentro 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 del 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, tal y como ya hemos indicado en el análisis textual⁸⁸.

Sandra Schneiders estructura el relato en tres secciones al distinguir tres temáticas. En la primera sección, vv. 11-15, el tema es el llanto. El Participio, κλαίουσα, llorando, abre la sección y la perícopa. María está delante del sepulcro llorando. La segunda sección, v. 16, nos presenta el tema de la conversión reflejada en otro participio, στραφείσα, volviéndose. Es la mitad de la narración, y, nos sitúa entre la llamada de Jesús y la respuesta de María. Por último, la tercera sección, vv. 17-18, culmina en el anuncio. Esta autora nos hace fijar la atención en otro participio, ἀγγέλλουσα, 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 transmitido⁸⁹.

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

⁸⁷ Cf. R. E. BROWN, *o.c.*, 1307-1317.

⁸⁸ S. VIDAL, *o.c.*, 277-280; y, 378-380.

⁸⁹ 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*, Series: Symposium series (Society Biblical Literature) 3, Atlanta 1996, 155-169.

Tomando el conjunto del capítulo 20 del Cuarto Evangelio 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 conocieron. Según Carmen Bernabé los primeros 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 conocieron⁹⁰.

Para Ignace de la Potterie, según recoge Carmen Bernabé, en este capítulo Juan describe la progresiva profundización en la fe de los primeros testigos, se basa en los verbos empleados por el evangelista para testimoniar esa fe. El verbo (βλέπω, vv. 1.5) reflejaría el constatar de María y Pedro que la tumba está vacía, el verbo (θεωρέω, vv. 6.12.14) indicaría la observación de los signos que centran la atención, para llegar a la fe pascual, el reconocimiento del resucitado, expresada por el verbo (ἐωράκαμεν, v.25). Es interesante señalar que este autor no dice nada del ἑώρακα de María que pertenecería a la tercera categoría del ἐωράκαμεν del v.25, expresión de la fe pascual, puesto que se trata del mismo tiempo verbal.

Esta progresión en la adquisición de la fe también es admitida por Francis J. Moloney en su análisis de capítulo 20, teniendo en cuenta el conjunto narrativo presentado por el evangelista⁹¹.

De este modo, en los vv. 3-10 encontramos la descripción del primer paso de la fe. En un primer momento, María y el discípulo amado simplemente ven (βλέπω) (vv. 1.5), pero hay otra forma de acercarse a los hechos, la de Pedro, el verbo θεωρέω (observó) indica la intención de entender el misterio de lo ocurrido (v.6). Después al entrar, el discípulo amado que también se fija, vio y creyó, porque recuerda la resurrección de Lázaro (“vendajes”, sólo parece aquí y Jn 11). Su relación especial con Jesús, su papel de testigo, le ayuda a comprender, a llegar a la fe (v.8). Pero es una fe incompleta, no se comunica, los discípulos vuelven a dónde estaban, no hay transformación en ellos.

Es en los vv. 11-18 dónde Juan describe un segundo paso de la fe. El verbo θεωρέω indica de nuevo la acción de mirar de María en los vv. 11 y 15. Ella intenta comprender, pregunta a los mensajeros y al propio Jesús. Pero sólo la iniciativa del Resucitado, al llamarla por su nombre, al vincularse a ella (v.17) provoca el reconocimiento. María, entonces, comprende y confiesa: “He visto (ἑώρακα) al Señor”. Y, esta sí es una fe plena que corre a ser

⁹⁰ Cf., CARMEN BERNABÉ, *o.c.*, 147-149.

⁹¹ F. J. MOLONEY, “*El evangelio de Juan*”, Navarra, 2005.

comunicada. Ahora la oscuridad (σκοτία) v.1 se ha aclarado, la pregunta (v. 2.14.15) ha sido respondida.

Los episodios siguientes del capítulo narran la aparición del resucitado a los apóstoles (v.19). El relato sobre la incredulidad de Tomás nos lleva a la bienaventuranza de Jesús para todos aquellos que llegan a la fe por fiarse del testimonio de los primeros discípulos. Es la comunidad de Juan que cree a través del testimonio de otros.

Sandra Schneiders estructura el relato en tres secciones al distinguir tres temáticas.

- En la primera sección, vv. 11-15, el tema es el llanto. El Participio, κλαίουσα, llorando, abre la sección y la perícopa. María está delante del sepulcro llorando.
- La segunda sección, v. 16, nos presenta el tema de la conversión reflejada en otro participio, strafel/sa, 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, ἀγγέλλουσα, 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.

Siguiendo esta estructura vamos a detenernos en cada una de las secciones. La sección primera nos presenta una escena cargada de simbolismo. Se inicia en la oscuridad, antes del amanecer, oscuridad externa que simboliza la oscuridad del corazón de María. Ceguera, incertidumbre, sufrimiento, todo ello en la intimidad de esta mujer que ha asistido a la muerte en cruz de su amigo y maestro. En el texto resuenan ecos del AT, él la llama mujer y la acción de echar una mirada a través de sus lágrimas (Jn 20,11: παρέκλυψεν) nos recuerda la Cantar de los Cantares (Cant 2,9) en su descripción de la búsqueda del amado. El jardín nos lleva también al recuerdo de los orígenes, a aquel jardín en el que Dios charlaba con la primera pareja humana (Gn 2, 15-17; 3, 8) y a la promesa de salvación a través del linaje de una mujer (Gn 3,15). Nos encontramos en contexto de Alianza, todo nos recuerda a la Alianza de Israel con Yahvé.

Ahora estamos en un nuevo jardín, el jardín de una nueva creación, y ante una nueva alianza, Jesús, liberador prometido de la nueva creación y esposo del nuevo Israel, y la mujer, que simboliza la comunidad joánica, la Iglesia, el Nuevo Pueblo de Dios.

Pero María está vencida por la pena y la desesperanza. Su dolor está fijo en la pérdida del cuerpo de Jesús, que es para ella la pérdida del pro-

pio Jesús. Tanto es así que no se sorprende ante la presencia angelical. Estos mensajeros como los querubines del Éxodo (25, 22), sentados a ambos lados del Arca de la Alianza, están sentados a ambos lados del lugar en que fue colocado el cuerpo de Jesús (v.12). María está buscando a Jesús pero su dolor la ciega, la incapacita para la revelación incluso cuando el mismo Jesús está de pie delante de ella y le habla. Jesús desafía su llanto e intenta reconducir su atención del cuerpo físico a su persona, “¿a quién buscas?” (v.15). Ella continúa en su fijación y vuelve sobre la pérdida del cuerpo, aunque ahora se refiere a ello hablando del Señor y de la roca.

Esta primera sección está bajo el signo del llanto, es decir, el dolor y la desesperanza. El autor está creando el ambiente dramático para la aceptación del nuevo modo de presencia de Jesús. Hay que cruzar el umbral de la economía de la historia para entrar en la economía de la salvación.

La segunda sección está constituida por un versículo (16) lleno de movimiento. Jesús le dice: “María”. Volviéndose (στραφείσα) ella le dice en hebreo: “maestro”. Este volverse, evidentemente no es físico. En el v. 14, después de que María repite a los ángeles su lamento de que se han llevado a su Señor, ella se vuelve quedando cara a cara con Jesús (ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω). De esta manera, cuando Jesús la llama por su nombre ella ya le está mirando. El volverse del versículo 16 responde al cómo se dirige a él, no es simplemente volver, es conversión.

Lo que María hace, espiritualmente, al insistir en la ausencia del cuerpo de Jesús es privarse de la presencia viva de Jesús, volver a la verdad anterior. En el contexto de la comunidad joánica, es una vuelta a la sinagoga, a la ley mosaica. Cuando Jesús la llama por su nombre, nos recuerda al pastor que conoce a las ovejas por su nombre (10,3). María no reconoce a Jesús por el sonido de su voz, ha hablado antes con él y no le ha reconocido (v.15). El ser llamada por su nombre produce en ella la conversión. Jesús conoce a los suyos como el Padre le conoce a él y él conoce al Padre (10, 14-15). Él llama a sus ovejas por su nombre y ellas reconocen su voz y le siguen (10, 3-5). Ella le llama maestro, el autor no permite el error en la interpretación de la respuesta de ella. En el cuarto evangelio, empezando por el prólogo donde se puede leer que Ley viene a través de Moisés pero que la verdad y la gracia llegan a través de Jesucristo (1,17), la pregunta más importante es: ¿quién es el verdadero maestro en el camino de la salvación?, ¿de quién eres tú (el lector) discípulo?, ¿De Moisés o de Jesús? Hay que hacer una elección como la del ciego de nacimiento, que elige a Jesús (9, 27-34). Aquí, María, que simboliza al Nuevo Israel, la comunidad joánica y los lectores, debe hacer una elección salvífica: Jesús o Jesús el maestro.

La tercera sección contiene el difícil versículo 17, que comienza con la prohibición de Jesús (Jn 20,17: μή μου ἅπτου), traducida por “no me toques”

y continúa en la difícil referencia a la ascensión de Jesús al Padre. En cuanto a la primera parte podemos encontrar en ella los ecos de Mt 28,9, donde las mujeres al reconocer a Jesús se postran a sus pies, pero en línea de conversión personal podemos ver en ella que el sujeto de la acción, Jesús está de nuevo reconduciendo esa acción. María tiene que dejar (soltar) al Jesús individuo para encontrarse con el Jesús resucitado. Es el tiempo de una relación distinta. Tocar no es simplemente un gesto físico, también es ser tocado por la bondad de alguien, en el sentido de ser afectado por ese alguien (1Jn 5,18). En otras palabras, podemos sugerir que Jesús está reconduciendo el deseo de María de encontrarse físicamente con él hacia el nuevo lugar de su presencia en el mundo, esto es, la comunidad de sus hermanos y hermanas, los discípulos.

¿Qué podemos decir entonces de la razón que ofrece Jesús, “todavía no he subido al Padre”? Parece contradictorio aquí que Jesús prohíba a María tocarle, con ese gesto ella podría comprobar la realidad de su nueva presencia. Pero los autores coinciden en señalar que en el cuarto evangelio la glorificación de Jesús tiene lugar en la cruz. El Jesús que María encuentra en el jardín de la tumba es sin duda el Jesús resucitado. Entonces, cómo entender su “no he subido al Padre”. Según, Schneiders podemos entender la frase en sentido retórico, Jesús le recuerda a María que ya ha sido glorificado, y que ahora tiene que encontrarse con él en otra esfera. Tiene que ir a la comunidad, el lugar de su nueva presencia⁹².

Jesús continúa enviando a María a anunciar a los discípulos, lo que según esta autora es la versión joánica del kerigma pascual. El mensaje no es volveré o iré a Galilea; el mensaje es que todo ha sido consumado. La misión del Verbo hecho carne ha sido completada, y sus frutos están ahora a disposición de los discípulos. En el prólogo el lector ha escuchado que la Palabra tiene el poder de hacer a los que la escuchan Hijos de Dios (1. 12-14).

Éstos son los hermanos y hermanas de Jesús, el Padre que lo ha glorificado es ahora también su Padre. Sobre este punto es importante darse cuenta de que Jesús llama a la comunidad “hermanos” (ἀδελφούς) en sentido inclusivo, aquellos que le han escuchado, sus discípulos, que en Juan reciben el nombre de apóstoles.

⁹² Como hemos comentado en el análisis textual, S. Vidal afirma que esta parte del versículo 17 fue añadida con posterioridad al relato por el primer evangelista de la comunidad joánica. Como consecuencia de esto, se produce una ruptura de la secuencia del texto primitivo difícil de armonizar, y, además, supone debilitamiento de la importancia de la visión de María, que no estaría ante Jesús ya con el Padre, frente a la visión posterior de los discípulos de los vv. siguientes

El mensaje que Jesús envía a sus discípulos nos remite al AT. El dice: “a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios”, como Rut la moabita dice a su suegra Noemí: “...tu pueblo será el mío, tu Dios será mi Dios” (Rut 1,17) También en la promesa profética de la Nueva Alianza, “meteré la Ley en su pecho, la escribiré en su corazón, yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo” (Jer 31, 33). La escena concluye en el jardín de la creación, en el jardín del Cantar, allí Jesús el verdadero Jardinero y el verdadero Amado se encuentra con aquella que le busca. Esto es anuncio de que la obra de Jesús ha sido acabada. Él se dirige a Dios al que llama Padre, lo que para sus discípulos significa que son los primeros partícipes de la salvación de la Nueva Creación, los primeros no nacidos de la sangre sino de Dios. Ellos son los miembros del nuevo Israel con quien Dios a través de Jesús, el nuevo Moisés, ha establecido una nueva Alianza. La gracia de Dios, en Juan, es la filiación divina, la vida eterna en el Espíritu que se derrama sobre los creyentes (4, 10-11) para que no se pierda ninguno (6, 38-39).

En el versículo 18 María, nombrada de nuevo por su nombre completo, como en el v. 1, va a realizar su misión apostólica. Ella va a anunciar (*ἀγγέλλουσα*), un verbo que cómo hemos visto sólo se utiliza en esta ocasión en todo el Nuevo Testamento y en la Septuaginta. María que comenzó el episodio llena de dolor y desesperanza, llorando, ha sido convertida, ha dejado sus antiguas creencias por la nueva vida que le ofrece la glorificación de Jesús, que vive ahora con Dios en el templo de su cuerpo (2, 21-22), la comunidad, va a anunciar lo que le ha sido revelado. En la comunidad de Juan, ella toma el papel que Pedro desempeña en Lucas 22, 31-32, de confirmación de sus hermanos y hermanas. Es ella la única que recibe una aparición individual y personal, y una misión de Jesús. Se trata de una expresión singular del kerigma pascual entregado a una mujer y sólo a ella. Si continuamos la lectura del capítulo 20, encontramos el apoyo a esta afirmación, Jesús no repite el envío a la comunidad reunida la tarde de la Pascua (20, 19-23). Él presupone que María ha realizado su misión invitándolos a salir y extender por el mundo el anuncio (1, 29; 20,23).

Recogemos ahora, la lectura tradicional de nuestro pasaje, Jn 20, 11-18 que desde los orígenes de la tradición cristiana ha relacionado este pasaje del evangelio de Juan con el Cantar de los Cantares. Hipólito, como veremos más adelante, en su *Comentario al Cantar de los Cantares* hace alusión a Jn 20, 11-18. Nos parece interesante abordar esta interpretación exegética en nuestro estudio ya que nos puede aproximar a la comprensión de la interpretación de este texto en la tradición patristica.

La lectura comparada del evangelio de Juan y del Cantar nos permite observar las coincidencias temáticas de ambos. Éstas se hacen muy evi-

dentes en el relato de la Cristofanía a María Magdalena, como lo han reflejado los autores desde los orígenes del cristianismo. Lo que hace pensar que todo el evangelio en realidad, es una preparación para este encuentro de Jn 20, 11-18, un *derash* del Cantar de los Cantares⁹³.

En el Capítulo 20 el evangelista nos narra la manifestación pascual de Jesús en el huerto. Para cualquier lector de los primeros siglos, los elementos del texto evocan al Cantar de lo Cantares.

El final del segundo poema del Cantar (3, 1-5) parece marcar los elementos del relato joánico. La búsqueda en la oscuridad, la pregunta, el gesto de agarrarle (no se describe) son elementos comunes con Jn 20, 1-18.

Aquí, María Magdalena y con ella la comunidad, sale de noche a buscar a su amado (Jn 20, 1-2). Su angustia nace de la ausencia, no encuentro a mi Señor, no sé dónde lo han puesto (Jn 20, 11-13). El encuentro se produce en un jardín, allí ha sido enterrado, ahora nos lo recuerda la palabra “jardinero”, es el lugar dónde lo colocaron sus amigos, Nicodemo y José de Arimatea, que lo han preparado para ella. No hay lienzos sino sábanas empapadas de perfume, no hay sepultura sino lecho.

En ese huerto tendrá lugar el diálogo entre ambos (Jn 20 14-16). El supuesto jardinero repite las palabras de los ángeles y, pregunta a María: “¿a quién buscas?”. Como ya vimos en el comentario este verbo tiene resonancias teológicas, implica relación y seguimiento (Jn 1, 38). En aquel momento como en este Jesús es reconocido como Rabbí. Y al hacerlo María es presentada como seguidora, discípula de Jesús.

En este encuentro Jesús dará a María un nuevo y definitivo saber. María, que es uno de los suyos, acepta su enseñanza. Ya no tiene que buscarle, él se encuentra de forma nueva y permanente en la comunidad. De nuevo el Cantar para expresar esa relación íntima entre el Maestro y su comunidad. Allí será posible una nueva relación con Él en Espíritu y verdad. Es la hora de la misión. María, como la amada del Cantar (Cant 8,13), será escuchada por los compañeros del novio, cuando ella les diga todo aquello que Él le ha revelado⁹⁴.

Juan recoge aquí “esta antigua tradición que hablaba de una cristofanía a María Magdalena y la desarrolló narrativamente, en el trasfondo de la interpretación *deráshica* del Cantar, para indicar que Jesús era el único que podía dar un conocimiento de Dios”⁹⁵. Ni la ley ni la meditación con-

⁹³ Cf. C. BERNABÉ, *o.c.*, 160-167.

⁹⁴ S. CASTRO, *o.c.*, 349-357.

⁹⁵ Cf. C. BERNABÉ, *o.c.*, 169-170.

ducen a Dios, sólo Jesús. Y la fe en Él no se apoya en los signos sino en la relación personal con Él, que a partir de su glorificación está presente en la comunidad a través del Espíritu.

María, que había salido a buscar a su maestro, a su amigo, vuelve a la comunidad a comunicar que ha encontrado al Señor. María sabe ahora quién es realmente Jesús, se ha cumplido la promesa. Jesús cumple lo dicho en el discurso de despedida: “vosotros, en cambio me veréis, porque yo vivo y vosotros viviréis. Aquel día comprenderéis que yo estoy en el Padre y vosotros en mí y yo en vosotros” (Jn 14,19-20) María, ahora puede decir: “he visto al Señor” (20,18). Una expresión que recoge toda la comprensión de la revelación de Jesús.

4. “HE VISTO AL SEÑOR”: ANÁLISIS SEMÁNTICO

Estas son las palabras de María Magdalena a los discípulos después de su experiencia con el resucitado. Una palabras que como ya hemos visto pertenecen a la parte más antigua del relato y que 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 (ὄραω), el tiempo verbal (ἑώρακα) perfecto de indicativo, la referencia al Señor (τὸν κύριον), y el hecho de ser pronunciadas por María la Magdalena.

María fue a anunciar a los discípulos y les dijo: “He visto al Señor” (“ἑώρακα τὸν κύριον”). Esta expresión tiene la apariencia de ser una forma tradicional hecha. Tal y cómo nos indica la presencia de un “hápax” en los LXX y el NT, el participio del verbo anunciar (ἀγγέλλουσα) que como, ya comentamos en el análisis del versículo, sugiere un lenguaje ritual de carácter litúrgico. Probablemente procedente de la proclamación del texto por parte de la comunidad en el estadio de transmisión oral y uso litúrgico del mismo⁹⁶.

A partir de aquí podríamos preguntarnos: ¿Es la fórmula que lo acompaña una expresión técnica de testimonio y conocimiento de Dios? ¿Existe en la tradición literaria un uso específico de esta expresión para hablar de la visión de Dios? Para acercarnos a las posibles respuestas vamos a anali-

⁹⁶ El único testimonio de ἀγγέλλω en el NT es en Jn 20,18. Nunca lo han usado los Padres Apostólicos. En Juan 20,18 está en relación con la narración pascual en que María ha visto y oído al Señor. Tampoco está testimoniado su uso en los LXX. ¿Podría tratarse de una palabra de uso sagrado? Para profundizar en la historia del término consultar: J. Schniewind, *Voz ἀγγέλλω* en G. KITTEL; G. FRIEDICH; G. W. BROMLEY (Eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Michigan 1965, 61.

zar el uso de los verbos de visión como expresión de las experiencias con el orden sagrado, tanto en el mundo helenístico como el contexto bíblico del AT y NT.

4.1. Los verbos de visión en el mundo griego

El uso de varios términos para expresar la visión indican la importancia de este sentido para los griegos, si bien no se trata de simples sinónimos, sino de distintos aspectos o formas de ver. Los verbos ὁράω, βλέπω, θεάομαι, θεωρέω pertenecen a este grupo de verbos que nos presentan distintas formas de percibir la realidad a través de los ojos. Con el tiempo tuvo lugar un intercambio de significados, así, verbos diferentes que originariamente significaban acciones específicas fueron relacionados con tiempos específicos y combinados en una única conjugación (ὁράω, ὄψομαι, εἶδον). Es interesante destacar que según una etimología popular θεωρέω sería un derivado del sustantivo θεωρος, tiene relación con mostrar, y está atestiguado su uso como observar o ver algo. En la escuela peripatética, θεωρος procedía de θεός en el sentido de observar sobre dios, como primera referencia a los cultos oficiales. Por tanto, el uso primario de este verbo estaría en relación con la participación como espectador en las festividades religiosas, si bien, pronto pasó a un significado general de observar, percibir, reconocer, pasando a ser sinónimo de θεάομαι y ὁράω. En koiné pasó a ser reemplazado por ὄραω en numerosas ocasiones⁹⁷. En sentido figurado, puede llegar a significar contemplar, tener en cuenta, en Platón y Aristóteles.

Así pues, la existencia de numerosos verbos de visión, y su amplio y variado rango de significados, indica la alta estima de la visión y su correspondiente importancia para el ser humano. La visión tiene un alto grado de significación religiosa en el mundo griego. Desde muy antiguo, ver y oír son considerados los instrumentos más importantes de la percepción, y de estos dos, la visión es sin duda la más importante. Estos verbos experimentaron una temprana transición de los sentidos a la percepción intelectual. Si bien, en no pocos momentos, se expresaba la inadecuada percepción fruto de los sentidos. Se dice que los sentidos son incapaces de conocer la verdadera naturaleza de las cosas, velándonos su inmutable naturaleza.

En la mitología, la idea antropomórfica de los dioses permite sospechar que podían ser vistos con ojos humanos. En Homero, el dios puede mostrarse con apariencia humana y desaparecer como un pájaro. En la Odi-

⁹⁷ Cf. W. MICHAELIS, Voz ὁράω en: G. KITTEL; G. FRIEDICH; G. W. BROMILEY (Eds), *Theological Dictionary of the New Testament*, Volume 5, Michigan 1965, 319.

sea, sólo a unos pocos elegidos se mostraban realmente los dioses, aún cuando otros estuvieran presentes. Estos episodios son descritos con gran comedimiento. El temor y el asombro apresa a los seres humanos cuando la deidad se revela. Sin embargo, no aparece la idea de que aquél que ve la deidad muere.

En otros textos en los que se habla de apariciones de los dioses a los seres humanos estas teofanías son experiencias visionarias y alucinatorias, donde siempre se refuerza la importancia del ver frente al oír⁹⁸.

En la filosofía, muy al principio, hubo quienes enfatizaron la invisibilidad de los dioses. Empédocles (s. V a. C.) hablaba de la imposibilidad de pensar en una deidad tan cercana a uno mismo que pudiera ser vista por nuestros ojos y tocada con nuestras manos. Esta convicción cobró profundidad cuando el mundo sensible era entendido como antítesis del mundo espiritual en la doctrina de las ideas de Platón. Allí la vista (ὄραυν) estaba necesariamente en contraste con el conocimiento (νοεῖν). El mundo de los sentidos puede ser visto, pero el mundo de las ideas, la verdadera realidad, es invisible, sólo accesible por la νοῦς. Sin embargo, incluso para los griegos el esfuerzo supremo y puramente intelectual es siempre una visión. En su *Metafísica*, Aristóteles habla de la preeminencia del ver. En *Timeo*⁹⁹, Platón ensalza la habilidad de ver como don de dios y fuente de la filosofía. La visión, en el sentido espiritual relacionado con la luz, da acceso al ser verdadero. Esta contemplación (θεωρῶν) es algo puro, reverente, desinteresado, solemne y religioso. Los términos usados son βλέπο, θεαόμαι y θεωρέω. El órgano de esta visión es el ojo del alma, mejor que diez mil ojos, el único capaz de percibir la verdad. En este ascenso hacia la divina belleza sólo hay una cosa que da significado a la vida, alcanzar el conocimiento. El ojo del alma permite la contemplación del mundo del ser en el que el filósofo se deleita. Esto no significa que sea fácil ver porque ese mundo es radiante, la mayoría de los seres humanos no pueden soportar mucho tiempo la mirada hacia lo divino.

De aquí a la formulación religiosa de Aristóteles en su ética de la felicidad o *eudaimonía* hay sólo un paso: en la contemplación de Dios encontramos el verdadero propósito de la vida humana, el cual es la adoración de Dios. En “Ética a Nicómaco”¹⁰⁰, habla de la contemplación de Dios como el camino en

⁹⁸ Cf. W. MICHAELIS, *o.c.*, 320-324.

⁹⁹ Diálogo escrito hacia el 360 a. C, en el que el filósofo aborda el origen del universo, el origen de la materia y la antropología. ZEYL, D. J., (tr.), *Plato: Timaeus*, Indianapolis and Cambridge (Massachusetts), 2000.

¹⁰⁰ ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics. Translated, with Introduction, Notes, and Glossary by T. Irwil*, Indianapolis (Indiana) 1999².

el que el hombre debería llegar lo más lejos posible para llegar a ser inmortal. Esta línea se continúa y culmina en Plotino. Así, la divinidad griega no es algo que puede ser oído o creído, si no algo revelado sólo por la contemplación. La contemplación de lo divino es la aplicación a lo intelectual de lo que ha sido la realidad histórica de la vida religiosa de los griegos. En este misterio, lo visual juega un papel importante: “Feliz es quien ha visto”¹⁰¹.

En el movimiento gnóstico existía la convicción de que Dios es invisible por naturaleza. Sin embargo, cuando el hombre se acerca a la naturaleza divina y es deificado, puede ver a Dios. La gnosis hace posible la visión de Dios, de hecho, es en sí misma visión de Dios¹⁰².

Los escritos herméticos combinan diferentes modos de pensamiento, aunque predomina el gnosticismo. Expresan claramente la inaccesibilidad de Dios a través de los sentidos (*Corpus Hermeticum VII, 2^a*). La visión de Dios sólo es posible tras la muerte, salvo para el Gnóstico (*Corp. Herm. V, 2*). Así, la visión de Dios es plenamente posible para aquél que se libera del mundo de los sentidos y de las sujeciones de la nouj, en lo que es obviamente una experiencia estática. La preponderancia del elemento visual en esta literatura es incuestionable. Oír es escuchar y seguir la instrucción del mistagogo que prepara para la visión estática¹⁰³.

4.2. Verbos de visión en la escritura hebrea y en la septuaginta

El verbo ὁράω junto con εἶδον cubren la mayoría de las referencias a la visión. Su principal equivalente en el texto masorético es el verbo har, en

¹⁰¹ “Ética a Nicómaco”: Escrita en el siglo IV a. C., es uno de los primeros tratados conservados sobre ética y moral de la filosofía occidental y sin duda el más completo de la ética aristotélica. Está compuesta por diez libros que se consideran basados en notas sobre sus ponencias magistrales en el Liceo. La obra aporta un análisis de la relación del carácter y la inteligencia con la felicidad.

¹⁰² B. LAYTON, *The Gnostic Scriptures. A new Translation with Annotations and Introductions*, New York 1987.

¹⁰³ “Corpus Hermeticum” conjunto de textos que pueden ser datados entre los siglos I y III d. C. Se trata de diálogos en los que los interlocutores son “Hermes Trismegistus” y alguno de sus hijos, “Tat” o “Asklepios”. Las recopilaciones de que disponemos constan por lo general de dieciocho tratados o libros (relativamente breves) y, se las supone realizadas a partir de un texto común recopilado por estudiosos y religiosos bizantinos, en Constantinopla, no antes del año 500 d. C. ni después del año 1050. Esta literatura nos muestra un ejemplo de la fusión entre el Platonismo y el Estoicismo que realizaron aquellos pensadores que buscaban una justificación filosófica de la religión. Cf. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1968, 10- 53.

pocos casos traduce el hebreo ראה o su versión aramea. En el Génesis ראה es, en siete ocasiones, el original de $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\nu$ ¹⁰⁴.

En muchos casos, $\omicron\rho\acute{\alpha}\omega$ no significa sólo percepción sensitiva si no también percepción intelectual. Cuando ver y oír son mencionados juntos es raro que se refieran a una percepción sensorial, como en el caso de Dt 4,28 referido a los ídolos. En la mayoría de los casos denota reconocimiento y comprensión, como en Job 13,1; Is 52,15; Ez 40,4. Y la visión puede ocupar el primer lugar como en Ecl 1,8; Ecl 17,13; Ez 40,4; o al revés como en Bar 3,22 o en Is 64,3 e Is 66,8. Las dos funciones son igualmente buenas, creadas por Dios (Prov 20,12), pero ver puede añadir verdadera experiencia al mero escuchar.

Los verbos $\omicron\rho\acute{\alpha}\omega$ y $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\nu$ son usados incluso para expresar “percepción espiritual”, con el sentido de notar, de establecer, de darse cuenta como en Gn 16,4 ó Is 29,15; también se dice de Dios Gn 1,4; 8; 7,1; 29,31; Ex 3,7; Dt 9,16. O con el sentido de comprobar (Gn 26,28; 37,20). Ver es siempre la base de la percepción espiritual (Hab 2,1), pero otros sentidos como el oír también son mencionados (Gn 42,1). En textos como Ex 34,10; Dt 3,21; 4,3; 11,7 se hace referencia a ver la obra de Dios en la historia.

La expresión “ver la gloria de Dios” (Is 35,2; Is 66,18) debe ser entendida no como una percepción sensorial sino como una experiencia personal que consiste en recibir la revelación de la gloria de Dios. No así la “gloria del Señor” (Ex 16,10; Lv 9,6; Num 14,10) que parece referirse a la presencia misma de Dios. En algún caso, como Is 40,5 donde la gloria del Señor no es algo concreto, parece referirse a la revelación como el caso anterior.

4.3. Significado de los verbos de visión en el AT

Teniendo en cuenta que el uso de los verbos de visión en griego y en hebreo es similar, la LXX no tuvo importantes dificultades en la traducción del texto hebreo. En algunos casos podemos encontrar la cualidad de ver referida a Dios, como en el libro del Génesis, en el “poema de la creación”, en Gn 6,22 o en Ex 12,13. En Ex 3,4 Dios observa (mira) como Moisés se acerca a la zarza. En estos casos parece que los textos atribuyen a Dios la cualidad humana de la visión, en el sentido de percepción sensorial.

Cuando ver y oír aparecen juntos los verbos de visión se mueven hacia significados que no indican visión sensorial, sino procesos espirituales, y suelen ir acompañados de palabras como $\acute{\alpha}\gamma\gamma\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega$ o $\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\omega$. Parece que teológicamente tienen que ver con la relación entre el ser humano con Dios y su revelación.

¹⁰⁴ A. SCHÖKEL, *Diccionario bíblico hebreo-español*, Madrid 2008³.

Los verbos ὀράω y εἶδον son usados también, para traducir ראה y הוה en visiones proféticas. En las revelaciones durante el sueño, en la historia de José (Gn 31,10; 41,22) podemos encontrar ὀράω. Estos sueños son puramente visuales y las imágenes vistas son interpretadas por individuos especialmente dotados para ello por Dios. De este modo, son aceptados como revelaciones, como un conocimiento procedente de Dios. No se les puede considerar una aparición de Dios, pero son un tipo de revelación que tiene lugar en la noche durante el sueño, e incluso en un lugar apartado como en Gn 28,10ss.

Las llamadas ocho visiones nocturnas de Zacarías (Zac 1,7-17; 2, 1-4; 2,5-17; 3, 1-10; 4, 1-10; 5, 1-11; 6, 1-9; 6, 9-15) no pueden ser consideradas como sueños. Ellas pertenecen a una segunda categoría de visiones proféticas, p.ej. alucinaciones o percepciones interiores que pueden ocurrir de día o de noche. El texto hebreo usa ראה o הוה dependiendo de que las visiones sean genuinas visiones procedentes de Dios o decepciones que proceden sólo del corazón de uno mismo. La LXX elimina esta distinción. El verbo ὀράω se usa tanto para har, como en Am 7,8; Am 8,2; Zac 5,1;y, Ez, 8,17; como para הוה, en Am 1,1; Miq 1,1; Ez 12,27;y, Lam 2,14. La señal de autenticidad de estas visiones es la misma que para las demás, fundamentalmente, que el profeta no es nunca autor de la visión, si no su receptor. No hay ningún esfuerzo humano, ni rezar, ni sacrificar, ni ninguna técnica especial que se pueda hacer para conseguir una teofanía. Es Dios mismo el que se muestra en las visiones proféticas. Esta es una importante distinción con las religiones místicas o el gnosticismo donde se intenta alcanzar la visión con la contemplación u otros métodos externos.

En los grandes escritos proféticos existe una preponderancia del oír frente al ver. La revelación por la palabra es el primer plano de la revelación, mientras que la revelación visual es sólo el marco de esa palabra. Más aún, el tema y el contenido de la visión no es Dios mismo. Mientras que lo que puede ser oído es Dios mismo, el que da Su Palabra al profeta en la visión. La visión, como en los sueños, puede ser una persona, un animal, objetos, procesos que ocurren en la naturaleza y la vida, a veces con aspecto mitológico o celestial, pero nunca Dios mismo. Esto está relacionado con la visión de Dios del AT, Dios se revela a sí mismo con cierta inmediatez, puede ser oído, pero nunca puede ser visto.

A menos que la estructura demande una construcción distinta, lo que se está viendo se introduce con ὀράω o con expresiones como εἶδον καὶ ἴδου, pero no con ὤφθη, las excepciones son 2 Mac 3,25 y Dn 8,1. En línea con el hecho de que ὤφθη forma parte de la terminología característica usada para expresar la autorevelación de Dios.

En Ezequiel se habla de la visión de la Gloria del Señor (δόξα κυρίου), lo que podría hacernos pensar que no se cumple el principio de que no se puede tener una visión de Dios. La δόξα no se describe. Ez 1,28 habla de la apariencia visible de la Gloria del Señor. Aquel que habla con el profeta no es descrito, de lo que se deduce que no es visto. Sólo después, en Dn 7,9, hay una descripción de Dios aunque sigue siendo poco explícita. Tampoco la representación de la Antigüedad parece real en Dn 7, 1-28. Lo que parece que está realmente representando es el destino de cuatro imperios. Por encima de todo, las visiones de Daniel son un recurso literario y no una auténtica visión profética. Am 9,1 es claramente una introducción y no una entrevista con la divina Palabra, lo mismo Am 7,1. 4.7; y 8,1, y la versión de Am 7,7 en la LXX.

En la visión de Isaías (Is 6,1-13) el “ví al Señor” (εἶδον τὸν κυριον) de Is 6,1 es enfatizado por “con mis propios ojos” (τοῖς ὀφθαλμοῖς μου) en Is 6,5. Pero aquí tampoco hay una descripción de Dios. Finalmente, en 2 Cro 18,18 el profeta Miqueas dice que ha visto al Señor sentado en su trono y que ha sido espectador del diálogo de Éste con “sus espíritus”. Este antiguo testimonio, sin embargo, parece más un recurso poético para presentar la Palabra del Señor que Miqueas entrega a Ajab.

La visión directa de Dios (cara a cara) de la que habla Num 12,8 no está relacionada con la visión de Dios de los profetas. En 12,6 queda claro que los profetas (Aarón y Miriam) no ven a Dios en sus visiones, Dios declara su voluntad en las visiones, hablando con los profetas. Sin embargo, Moisés, “*el más fiel de todos mis siervos*” (12,7), es agraciado con el hecho de poder hablar con Dios cara a cara (Ex 33,10; Dt 34,10).

En el episodio de la Zarza, el ángel del Señor se apareció (ᾤφθη) a Moisés (Ex 3,2). De Ex 3,6 se puede deducir que es Dios mismo quien se da a conocer más que el ángel, sin embargo, “Moisés se tapó la cara temeroso de ver a Dios”. Podría parecer que Dios pudo ser visto y que Moisés no aprovechó esa oportunidad. Pero, aunque Moisés no vio a Dios pudo decir: “El Señor Dios de vuestros padres, de Abrahán, de Isaac y de Jacob, se me ha aparecido y me ha dicho...” (Ex 3,16). El uso intransitivo del verbo (ᾤφθη) indica que se trata de una presencia, no de una percepción sensorial que puede ser captada por los ojos. Esto es más claro en Ex 6,3 que dice que Dios se apareció a Abrahán, Isaac y Jacob, pero no hay relato de teofanía a Isaac. La comparación de las menciones a los Patriarcas (6,3; 3,16; 4,5) parece que quiere expresar la revelación de Dios mismo como Dios.

Esta manifestación de Dios es la que se produce en Ex 24 donde Dios pide a Moisés que elija un grupo de hombres para subir con él a la montaña,

y allí ellos contemplaron a Dios (24,10: “y vieron al Dios de Israel”). Parece que este versículo pertenecía a un estrato antiguo en el cual se expresaba claramente que a Dios se le podía ver como tal. La LXX suaviza este realismo y en 24,10 leemos: “vieron el lugar en el que había estado el Dios de Israel” y en 24,11 “y en el lugar de la aparición de Dios comieron y bebieron”.

En Ex 33, 18-23 Moisés pide a Dios que le muestre su Gloria, la respuesta a este deseo (v.19- 21) no pertenece al relato inicial, la gloria es mencionada de nuevo en v.22. El v.23 con el uso de la palabra “rostro” (פניו) distingue entre el rostro de Dios que está prohibido ver, y su espalda. El principio básico expresado en Ex 33, 20b de que quien ve a Dios muere, no está planteado como la consecuencia de la violación de la prohibición, sino como una prohibición que no está adscrita a un lugar. La divinidad y la majestad de Dios de un lado y, la indignidad del ser humano por otro, hacen que el ser humano no pueda ver a Dios sin ser destruido, tal y cómo expresa Is 6,5.

Un caso especial pueden ser los relatos que se introducen con la fórmula: El Señor se apareció... (ὤφθη κύριος τω) Gn 12, 7; 17,1; 26,2; 24; 35,9. En estos relatos ὤφθη se refiere a las palabras de Dios, en ningún momento se ve a Dios, simplemente se le oye. Indica que Dios se revela a sí mismo a través de su Palabra.

En algunos pasajes hay referencias a la visión de Dios en sentido figurado. En ellos ver a Dios se refiere a su proximidad. En Eclo 15,7 lo que “no alcanzarán los hombre falsos” es a percibir la presencia de Dios. Su naturaleza se da a conocer a quien el ama (Sab 6,12). En Eclo 43,31 (¿Quién lo ha visto que pueda describirlo?) se contradice con lo anterior, pero la razón nos la da Eclo 43,32 (“sólo un poco he visto de sus obras”) lo poco que el ser humano puede ver de Dios no le permite conocer todo lo que se puede conocer de Dios y de sus obras. El suspiro del corazón de Job (Job 23,9) “no lo veo”, significa que no puede sentir a Dios. En Job 34,29 “ver a Dios” se refiere a su cercanía y su gracia. Job 42,5 dirá “te conocía sólo de oídas” lo que significa que a través de la instrucción divina que comienza en 38,1 sus ojos se han abierto, y, a través de la creación y sus maravillas él, ahora, contempla su impotencia y pequeñez frente a la omnipotencia y la soberanía de Dios. Se refiere a un sentido espiritual y no sensitivo, y cómo en las obras de Dios podemos encontrar su revelación y su relación con el ser humano.

Job 19,26 habla de ver a Dios después de la muerte. La redacción sugiere una visión en esta vida corroborado por Job 23,9; 35,14; y, 34,29, en el sentido de que Dios puede volver a agradecer a Job. La visión de Dios después de la muerte tiene aquí un sentido figurado, puesto que no podemos

testimoniar la promesa de la visión de Dios tras la muerte en el AT. Sería expresión, entonces de la gracia de Dios incluso después de la muerte. Si Is 60,2 sostiene la posibilidad de ver a Dios o su sabiduría en un futuro o al final de los tiempos, la referencia aquí es a revelar su presencia más que a visibilizarla. La promesa de Mt 5,8 y la certeza de 1Jn 1,3 no encuentran precursores en el AT.

4.4. Los verbos de visión en el NT

También en el NT ὁράω y εἶδον son los verbos empleados como verbos de visión. Sólo tienen menor papel en el Cuarto Evangelio en parte porque hay menos narrativa (εἶδον es usado en Jn en dichos y diálogos) y, en parte porque prefiere el perfecto ἑώρακα. De las 33 veces que el perfecto aparece en el NT, 19 lo hace en Juan y 7 en las cartas joánicas. En la mayoría de los casos el perfecto es el efecto de la visión para el sujeto, en cuanto al significado parece sustituir a εἶδον. El presente ὁράω no se usa en Jn, aparece en su lugar θεωρέω o incluso por βλέπω, lo que es muy raro en el NT. La forma ὄψομαι (el futuro) se encuentra 33 veces en el NT de las cuales 10 en Juan. Y hay 23 usos de ὤφθη (el aoristo de la voz pasiva), ninguno de ellos en Juan.

El ver y el oír tiene un amplio grupo de significados en el NT. Se dice de Dios que vió la opresión de su pueblo en Egipto, en el discurso de Esteban (Hch 7,34). Juan utiliza ὁράω para referirse al ver de Jesús fuera de las secciones narrativas de este evangelio (Jn 3,11; 6,46; 8,38). Cuando se habla de ver a Jesús, no hay términos especiales para enfatizar el encuentro. En Jn 12,21 los griegos quieren ver a Jesús, aquí ver significa hablar con, también en Lc 8,20 y Mt 12,46 tiene ese significado, referido a la madre y los hermanos de Jesús. Por lo tanto, no hay un énfasis especial en ver al Jesús histórico.

En Jn 8, 38 es clara la diferencia entre el ver y el oír, los judíos han oído de su padre Abrahán, Jesús ha visto de su Padre. Jn 6,45 confirma esta distinción al referirse a lo que se puede oír de Dios a través de los profetas. A menudo ver y oír juntos constituyen la percepción espiritual y sensorial juntas (Mc 4,12 y sus paralelos en Lc y Mt; Mt 13,14; Hch 28,26), en la que se subraya el testimonio, la experiencia personal y la certeza individual. A veces ver precede a oír (Lc 7,22; Jn 3,32), otras oír es colocado primero (Lc 2,20; Jn 5,37), otras veces se alternan uno y otro en la expresión (Mt 13,13; 1 Jn 1,1; Lc 7,22 y Mt 11,4).

En el NT βλέπω también significa percepción, la capacidad de ver que distingue de los ciegos (Mt 12,22; 15,31; Mc 8,23; Lc 7,21; Jn 9; Hch 13,11). También es ver en sentido antropomórfico (Mt 6,4), lo que Jesús ve de su

Padre (Jn 5,19; 8,38). Este verbo en muchos lugares denota ver como fenómeno sensible, que lo distingue de la certeza religiosa. En alternancia con otros verbos de visión puede ser usado en sentido figurado (Rom 7,23; 2 Cor 7,8; Col 2,5; Hb 2,9; 10,25). No se usa para las visiones del Señor resucitado ni en las visiones de cumplimiento escatológico. Nunca se usa para la visión de Dios en todo el NT, salvo en Mt 18,10, la parábola de la oveja perdida, donde se dice que los ángeles ven a Dios, y en Jn 5,19, donde ven a Jesús andando sobre las aguas.

En Jn el presente de ὁράω no se usa, en su lugar aparece el presente de θεωρέω. En Mt 27, 55 y sus paralelos, donde las mujeres aparecen como espectadoras de la pasión de Jesús, θεωρέω es usado en su sentido original, observar algo. El verbo θεωρέω no aparece en las visiones de futuro (“visionary seeing”) de Lc 24,37 ni Mt 14,26 y sus paralelos, ni en Hch 9,7 (la conversión de Pablo) ni en Hch 10,11 (en la visión de Pedro). El significado principal de θεωρέω en los Hechos de la Apóstoles es percibir, reconocer (Hch 4,13; 17,16).

En Jn 6,19 y en Jn 20,6, Jn 20, 12 y Jn 20,16 el verbo θεωρέω es intercambiable con otros verbos de visión, siempre referido a una percepción de los sentidos. En el diálogo con la mujer samaritana (Jn 4,19), en el comentario de los fariseos tras la entrada en Jerusalén (Jn 12,19), en el “discurso de despedida” al hablar de lo que ve el mundo (Jn 14,17), y, quizá también en Jn 9,8 al hablar de la gente que veía al ciego de nacimiento pedir limosna, o en Jn 10,12, el sentido de este verbo es percibir o reconocer. Por otro lado, en el “discurso eucarístico” (Jn 6, 40; 62), en el diálogo con los griegos (Jn 12, 45), en el “discurso de despedida” (Jn 14, 19), y, en Jn 16, 10; 19, θεωρέω comparte el uso específico que el Cuarto Evangelio da a los verbos de visión que veremos más adelante. En Jn 8,51 se usa en el sentido de conocimiento, como en Jn 17,24 donde se refiere a que los discípulos y discípulas puedan contemplar la gloria del Hijo, aunque en este caso esta experiencia es el cumplimiento escatológico.

4.4.1. EL TESTIMONIO OCULAR Y LA FE

El dicho de Mt 13,16: “;Pero dichosos vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen!” suena en un primer momento a un refrán referido a la capacidad de comprender la realidad sensible. En Lc (Lc 10,23) nos damos cuenta de que la mención a los ojos no hace referencia a la realidad sensible.

Es un semitismo (Job 19,27; 42,5), una expresión encontrada también en Lucas (“porque han visto mis ojos tu salvación”, Lc 2,30), en Pablo (1Cor 2,9). En el paralelo de Mt 13,16, Lc 10,24 encontramos la referencia a la Escritura, lo que nos indica que es el reflejo de una tradición antigua mejor preservada

en Lucas que en Mateo. Esta tradición, sin entrar en las diferencias entre ambos evangelios, parece indicarnos que ver y oír son los prerequisites para el conocimiento de la salvación. Bajo ella está la convicción de que el esperado tiempo de la salvación ha llegado en Jesús. Se puede concluir que el testimonio ocular como tal no es exaltado, pero se hace hincapié en la obligación de tomar una decisión correcta a la luz de lo que nos revela. En este sentido, el dicho de Mt encaja bien con la expresión de testimonio en el resto del NT.

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 sólo aceptará como testigos aquellos que fueron también servidores de la Palabra (ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου). La referencia es que ver lleva a la proclamación de la Palabra en la comunidad creyente, porque no está limitado a la percepción y a la contemplación que tiene lugar, sino que “haber llegado a ver” es entendido como revelación, que debe ser encontrada en la fe. El testimonio es genuino sólo 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.

Si en los evangelios no se dan descripciones de Jesús, ni de su vida, ni de los lugares, la razón no es que estos datos se hubieran perdido antes de que se escribieran los relatos. El hecho es que para el testimonio de lo que se había visto y lo que debía ser descrito como visible, lo importante eran las acciones, sus palabras, los encuentros con él. Lo primero que se recogió no sólo fueron sus palabras sino también sus hechos, sus obras. Esto está conectado con el hecho de que ambos trabajo y palabra, y, por tanto, ver y oír, constituyen la completa historicidad y totalidad del evento de la revelación. No hay duda de la primacía del oír (Hb 2,3), pero ver es un tipo de audición, es una recepción de revelación. Como el oír, puede y debe conducir a la fe (Jn 11, 40: “¿No te he dicho que, si crees, verás la gloria de Dios?”; Jn 20,8: “...el otro discípulo, el que había llegado el primero al sepulcro; vio y creyó”). De hecho la falta de fe es no llegar a ver (Jn 6,36: “Me habéis visto y no creéis”), aunque la fe puede depender del ver para el no creyente (Mc 15,32: “...que baje ahora de la cruz, para que lo veamos y creamos.”; Jn 20,25-27).

En Jn 20, 24 y en Jn 20,14-18¹⁰⁵ la referencia, de hecho, es a un encuentro con Jesús resucitado, pero el dicho de Jn 20, 29: Μακάριοι οἱ μὴ

¹⁰⁵ Nos parece importante señalar que Jn 20, 18 es excluido de esta conclusión por W. Michaelis en: W. Michaelis, *o.c.*, 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.

ιδόντες, καὶ πιστεύσαντες. (¡Dichosos los que no han visto 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. 1 Pe 1,8 apunta en esta línea también. En ambos casos, la fe sin haber visto es la misma que la fe después de haber visto. Así, tomó importancia el testimonio personal en el cristianismo primitivo. Sin embargo, como 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, sólo de esta forma, pudo ser salvaguardado el significado de la revelación histórica en Jesús. Ahora el oír se convierte en una nueva forma de ver. Pablo que no ha conocido a Jesús, elabora para sí un enganche con la cadena de la tradición (1Cor 15, 3). Quizá en oposición a un apostolado que reclama para sí el privilegio de haber visto a Jesús.

4.4.2. OTRAS VISIONES

Las revelaciones en sueños comunes en el AT son raras en el NT. En Mt 1,20; 2,13,19, un ángel del Señor se aparece a José en sueños para darle instrucciones. Aquí no hay un sueño de tipo visual, si no una variación de un tipo de expresión del AT que se iniciaba con “se apareció el Señor” y le dijo, haciendo referencia a la revelación por la palabra, tal y cómo hemos visto anteriormente. Este antiguo uso podemos encontrarlo en Hch 7,2 (ὁ θεὸς τῆς δόξης ὤφθη τῷ πατρὶ ἡμῶν Ἀβραάμ) y, más concretamente en Lc 1,11 (Ὁφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου). En todos los casos, la revelación de Dios tiene lugar por la palabra, y, en el NT, a diferencia del AT, Dios no habla directamente. De hecho, salvo la cita de Hch 7,2, no hay teofanías como tal en el NT. La forma en que la voz de Dios se oye pertenece a la esfera de la revelación por la palabra, tal y cómo lo describe Hch 7,31. En la escena del bautismo (Mt 3,17 y paralelos) la referencia es a “se apareció” del cielo o de una nube, la voz de Dios (cf. Jn 12,28).

La angelofanías son más frecuentes en el NT, ocurren especialmente en los evangelios de la infancia y en las narraciones de la resurrección. La aparición de Gabriel a Zacarías en Lc 1,11 es descrita en Lc 1,22 como visión (ὄπτασίαν), pero no se hace demasiado hincapié en el aspecto visual. En Lc 1,11; 1,28 y 2,9, los ángeles son heraldos de la acción divina. Cuando Lc 22,43, en Getsemaní, comienza “se le apareció” (Ὁφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος), está simplemente indicando la presencia o la llegada del ángel, αὐτῷ no significa que Jesús vió un ángel sino que éste lo reconfortó. En la narraciones de resurrección, los ángeles son agentes de proclamación, de nuevo la angelofanía es llamada visión (ὄπτασίαν) en Lc 24,23, aunque se refiere sólo a una

revelación por la palabra. No sorprende que en Mt 28,2, se describan la acción y la aparición del ángel, aunque no tengamos esa descripción en otros textos salvo en las vestiduras blancas. Podríamos encontrar en Jn 20,12, un paralelo de la Tradición Sinóptica, puesto que no hay ninguna otra angelo-fanía en Jn. Jn 12,29 muestra cómo el ángel era considerado el portador de los mensajes divinos, lo que presupone que en algunas circunstancias el ángel podía ser oído, pero no ser visto.

El relato de la ascensión narrado en Hch 1 se cuenta entre los relatos de resurrección. Aquí, en Hch 1,10, el cambio de ὤφθησαν por παρειστήκεισαν está en línea con el significado de presencia, que tanto en el AT como en el NT se da a ὤφθη. El ángel que Cornelio ve ἐν ὁράματι (en una visión) le trae un mensaje. La relación de este tipo de escrito de mensaje angélico con Mt 1,20 es fácil de ver, incluso con Hch 8,26. En Hch 5,19 y Hch 12,7 los ángeles liberan a los apóstoles de la prisión y les dan un mensaje, aquí es difícil separar el acontecimiento histórico de la representación realista. Se está haciendo referencia a una percepción distinta, que no pertenece al reino de la realidad sensorial, y que no puede ser percibida por los sentidos (Hch 12,9).

Mientras que otras visiones son simples revelaciones por la palabra, Hch 10,11, donde de Pedro se dice expresamente que está en éxtasis (e;kstasij), se produce una revelación simbólica. Es la única del NT fuera del libro de Apocalipsis. De hecho, las revelaciones del futuro, en las que el tiempo futuro es visto como pasado, sólo aparecen en el NT en el libro del Apocalipsis.

Pablo, capaz de experiencias estáticas, no parece tener visiones al modo del libro del Apocalipsis. Si para aclarar cuestiones escatológicas recurre a una especial revelación, se refiere a las palabras del Señor (1 Tes 4,15) o, a la revelación de un misterio (1 Cor 15,51). Cuando dice esto siempre expresa una palabra, una intuición teológica.

La transfiguración de Jesús no es considerada como una experiencia estática de Jesús (Mc 9,2 y paralelos). Hay que tener en cuenta la aparición de Moisés y Elías, y la voz de la nube para discernir si se trata de una experiencia del propio Jesús o de los discípulos. La transfiguración no es necesaria para entender más a Jesús, ni hacer que Moisés y Elías charlen con él, como parece sugerir Lc 9,30. La voz de la nube, en tercera persona, hace evidente que sólo los discípulos necesitan ser enseñados en esta revelación. Todo ello, apoya la idea de un proceso visionario, lo que no implica desacreditar el hecho. No es sorprendente que tres personas compartan una misma visión.

4.4.3. LAS APARICIONES DE RESURRECCIÓN Y LOS VERBOS DE VISIÓN

Como ya hemos señalado los relatos de apariciones de resurrección constituyen un conjunto amplio de narraciones con algunos elementos en común. Podemos incluir en este conjunto la conversión de Pablo en Hch 9, 1-25, las referencias de los apóstoles a este hecho, y algunos sumarios breves como Lc 24,34, o 1 Cor 15,5-8. Desde el análisis de los verbos de visión que venimos realizando en este apartado, nada sugiere que las apariciones sean consideradas parte de la relación del Jesús terreno con sus discípulos. Ni hay evidencias que den a entender que Jesús estaba en otro lugar (físico), y no con sus discípulos. Las apariciones no se pueden entender como un estado intermedio entre la Pascua y la ascensión, aún cuando en el principio, sobre todo en Lc y en la Tradición sinóptica en general, pueda parecerlo.

Además, ninguna de las apariciones recordadas en los Evangelios ni en los Hch (incluyendo los discursos de Pablo) se produjeron durante el sueño, o incluso simplemente por la noche. Por lo tanto, las apariciones no son revelaciones en sueños como los que hemos visto en otros relatos del AT y de los “evangelios de la infancia”.

Las apariciones siempre están acompañadas por una revelación por la palabra. El diálogo es un elemento constitutivo de las apariciones, e incluso particularmente significativo en muchos casos. Jesús saluda y habla con las mujeres (Mt 28, 9-10), Jesús dialoga con los dos discípulos camino de Emaús y les explicó las Escrituras (Lc 24, 13-31), habla, también con María Magdalena (Jn 20, 14-18), con el conjunto de sus discípulos reunidos (Jn 20, 19-22) y con Tomás (Jn 20, 26-29). Siempre la experiencia de encuentro va acompañada de la palabra. De nuevo ver y oír representan el conjunto de la percepción espiritual, de la fe alcanzada. “Dichosos vuestros ojos que ven y vuestros oídos que oyen” (Mt 13,16), había dicho Jesús.

En este momento es importante señalar que ver la corporeidad del resucitado en unos casos es tomada de forma más espiritual (Lc 24,36, Jn 20,19), y, en otros es más literal (Lc 24,39; Jn 20,20, 25,27; Lc 24, 41, Hch 10, 41). Pero nunca este elemento es parte esencial del mensaje del texto, los verbos de visión se refieren más bien al testimonio sobre la aparición¹⁰⁶.

¹⁰⁶ La aparición de Damasco es presentada como una aparición del Jesús resucitado desde el cielo. Si bien en Hch 9, 3 (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) se refiere a una luz celeste. En los discursos de Pablo (Hch 22 y 26), Pablo se refiere a una luz procedente del cielo (22,6), y en Hch 26,19 habla de una visión celeste (τῇ οὐρανόθεν ὀπτασίᾳ). No podemos pensar que se refiera a que Jesús está en el cielo desde su ascensión. La ascensión no es una alteración del modo de existencia del Jesús resucitado.

¿Qué dice Pablo de esta experiencia?¹⁰⁷ Él en ningún sitio da una descripción expresa. En 1 Cor 9,1 tenemos una breve referencia: “¿no he visto yo a Jesús nuestro Señor? El uso activo del verbo ὀράω sugiere la forma de expresión de Mc 16, 7 (allí lo verán); Mt 28,10 (me verán); también, Jn 20,18 (he visto al Señor); Jn 20, 25 (hemos visto al Señor); Jn 20, 29 (porque me has visto has creído) y, su uso en Hechos, tanto en voz activa (9,27-había visto al Señor) como en voz pasiva (9,17- se te apareció; 26,16- me he aparecido) para el evento de Damasco¹⁰⁸. Esto haría notar que en las dos preguntas de 1Cor 9,1 Pablo es el sujeto, así que la construcción gramatical demanda un verbo en voz activa. Esto, junto con la singularidad del acontecimiento, permite concluir de 1Cor 9,1 que Pablo vio, en esa experiencia de Damasco, la base de su apostolado.

En la lista confesional de 1 Cor 15,3-9, que es tomada de la comunidad primitiva, Pablo usa ὤφθη (la voz pasiva indica a Cristo como sujeto de la acción) para las apariciones. En 1 Cor 15,8 Pablo también usa este verbo para la aparición de Damasco, no adopta la voz activa de 1Cor 9,1. El uso de ὤφθη en el NT se puede encontrar en los relatos de aparición de resurrección como Lc 24,34; Hch 9,17; 13,31; 26,16 y con referencia a las ange-lofanías Lc 1,11, 22,43. Pero, como atestigua el NT en Hch 7, 2. 30.35, es de gran importancia en la LXX, de tal forma que ὤφθη es una traducción de la presencia de la revelación como tal, sin referencia a la naturaleza de su percepción, o de la presencia de Dios que se revela a sí mismo con su Palabra.

¹⁰⁷ Sobre la experiencia de Damasco narrada en Hch 22, hay que decir que 2 Cor 12,1 el propio Pablo no cuenta esta experiencia como una visión. En 2 Cor 12,2, Pablo no dice nada de ver al Señor en su “raptó”, y en los pasajes en los que habla de ver al Señor, siempre se refiere a la experiencia que ocurrió camino de Damasco. Pablo no llamó visión (ὄψις) a la experiencia de Damasco, como hace Hch 26,19. Él usa ese término sólo en 2 Cor 12,1. De acuerdo con esto, el raptó de 1Cor 12,2 fue una experiencia estática entendida, probablemente, como elemento importante de su vida espiritual, pero la experiencia de Damasco no tuvo para él esa connotación. En consecuencia, se puede decir que la declaración de Hch 22,17 no ayuda a la correcta comprensión de este acontecimiento de la vida de Pablo.

¹⁰⁸ Esta expresión del cristianismo primero se puede ver incluso en Gal 1,16 (“tuvo a bien revelarme a su Hijo...”). La única diferencia es que aquí tenemos una declaración expresa de la visión en la que es Dios, no Cristo ni, por supuesto, Pablo, el sujeto del proceso. Puesto que Pablo usa el término ἀποκαλύψαι (revelación) y no un verbo de visión, el pasaje también muestra que el evento es comprendido como revelación, como comunicación de la verdadera realidad divina. Los verbos de visión pueden convertirse en términos que expresan el evento de la revelación, y pueden hacerlo de tal manera, que la referencia implícita a la percepción se vea reforzada por el concepto de apertura a la revelación. En este sentido los verbos de visión pueden ser, con razón, añadidos a los verbos de revelación, cuando el sujeto es la persona que recibe la revelación.

Por lo tanto, parece que cuando ὤφθη es usado como traducción para expresar las apariciones de resurrección no hay énfasis inicial en ver como percepción sensible o mental. La idea dominante es que las apariciones son revelaciones, encuentros con el Señor resucitado que se revela a sí mismo o es revelado¹⁰⁹ (Gal 1,16). El uso intransitivo pasivo (ὤφθη) tiene aquí más fuerza teológica que en el AT, se refiere a la certeza de la comunidad de que Jesús era el Hijo, la revelación de Dios.

En última instancia, incluso las formas activas como ἐώρακα en 1 Cor 9,1 significan lo mismo. Desde esta línea de pensamiento, la forma en que Él podría haber sido percibido queda neutralizada y subordinada a la cuestión teológica. Cuando Pablo clasifica la aparición de Damasco con las otras apariciones en 1 Cor 15,5-9 no lo hace sólo porque él la considere equivalente, sino porque él considera esta aparición como del mismo tipo. En todas las apariciones la presencia del Señor resucitado es una presencia transfigurada. Esta presencia es una realidad no visionaria, ninguna visión de categoría humana es totalmente adecuada para ella. Así, las apariciones tienen que ser descritas como manifestaciones del sentido de la revelación, más que como algo visible. Y los verbos de visión se cargan de sentido espiritual para expresar la capacidad de comprensión y, por tanto, de fe de los sujetos que las reciben.

4.4.4. LA VISIÓN EN LA TRADICIÓN JOÁNICA

Entre los versículos del Cuarto Evangelio debemos dedicar especial atención al grupo de declaraciones sobre ver a Jesús, que a veces incluyen a Dios, y en otras son demandas o promesas. El versículo 6,62, “¿Y cuando veáis al Hijo del hombre subir adonde estaba antes?”, nos recuerda a Hch 1,11, “Galileos, ¿qué hacéis ahí mirando al cielo?”. Sin olvidar que en un caso se refiere a la parusía y en otro a la preexistencia, y que el círculo de discípulos es diferente, Juan nos da a entender que ellos serán testigos de la ascensión. El verbo ἀναβαίνειν se refiere no a la ascensión como hecho

¹⁰⁹ La relación de ὤφθη en 1 Cor 15,5-9 con la voz activa 1 Cor 9,1 no implica un simple reemplazo de la voz activa por la correspondiente forma pasiva. Si no que la importancia otorgada al ver debería ser la misma en ambos casos. El punto importante de ὤφθη con dativo, sin embargo, es que aquel que constituye el sujeto es el mismo que actúa, es decir, aparece o se muestra a sí mismo, sin especial énfasis sobre el resultado de la acción en la persona del dativo que ve o percibe. ὤφθη Κηφᾶ etc. no significa en primera instancia que ellos le vieron, dando importancia al ver frente al oír, significa que “se les presentó” (Hch 1,3), o que Dios les reveló a su Hijo (Gal 1,16). Jesús se encontró con ellos como resucitado, como Señor, y ellos experimentaron su presencia.

aislado, sino al ascenso del Hijo del Hombre, por la exaltación y glorificación de la cruz, a su lugar en el cielo. Por lo tanto, θεωρεῖν no denota aquí percepción sensorial o testimonio ocular, sino percepción espiritual de la ofensa de la cruz, que necesariamente dará lugar a una crisis y a una decisión, la decisión de la fe. Quizá se podría parafrasear: “Cuando os veáis enfrentados a la ofensa de la cruz...” Este es el uso de este verbo, que se encuentra en otros versículos, p.ej. 6,40 y 12,44. En 6,40, (ὅτι ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν) el ver al Hijo se refiere aquí a que debería llevar a la fe, o incluso se podría definir como el encuentro con el Hijo que alcanza su cumplimiento en la fe. En 11, 40 Jesús le dice a Marta: ¿No te dije que si crees, verás la gloria de Dios? Aquí, también, ver y fe están interrelacionados. En el prólogo el evangelista habla de aquellos que han tenido fe y, por lo tanto, visión, aquellos que han sido capaces de ver¹¹⁰.

Como contraste, el ver de Jesús de Jn 16,10; 16; y,19 se refiere al tiempo hasta su ida al Padre y el tiempo de posterior de su retorno, esto es, verle en su vida terrenal y ser testigo de la resurrección o la parusía. El “me veréis” (θεωρεῖτέ με) del v. 16 abraza ambos, la Pascua y Pentecostés, referido al tiempo en el que será enviado el Espíritu. Por esta razón, el ver no es ni una percepción visual ni una percepción mental. Es el encuentro con Jesús que tiene lugar en la fe por acción del Espíritu Santo. De forma similar, en el v. 10,16 y 10 (καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με, “ya no veréis”), yace una referencia al tiempo en que sin el trabajo del Espíritu los discípulos ya no verán a Jesús, no se encontrarán con él o incluso dejarán de creer. De nuevo, el hecho de que el mundo no ve a Jesús, mientras los discípulos sí lo hacen, no significa que sólo los discípulos podrán ver las apariciones. Jn 14, 22 ss. Deja claro que no se refiere a las apariciones, si no a la venida (14,18) y al “día” (14,20), al tiempo del Espíritu. Si el mundo no ve a Jesús en ese momento, es porque se resiste al trabajo del Espíritu y permanece en la increencia. (Cf.: 6,40; 12,44; 14,19; 16,10.16ss.19). La referencia no es a la mera visión de Jesús (testimonio de su historia), o percepción intelectual (reflexión de esa historia), sino ver más allá, como ya se ha apuntado, tomar la decisión de salir al encuentro de Jesús y convertirse.

En los momentos en que se habla de ver al Padre, afirmando que Jesús mismo ve al Padre, y que quien ve a Jesús ve al Padre, es evidente que no se pueden incluir dentro de las expresiones de ver y oír encontradas en otros lugares del evangelio. El usual paralelismo ver y oír es aquí abandonado en los momentos decisivos. Las afirmaciones de 12,45 y 14,9 hablan de que la relación

¹¹⁰ Cf. C. H. DODD, *o.c.*, 185-6.

del discípulo hacia el Hijo y hacia el Padre, no es comparable a la relación del Hijo con el Padre. En el ver Joánico de 12,45 (καὶ ὁ θεωρῶν ἔμε, (θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με, “el que me ve a mí, ve al que me ha enviado”) y 14,9 (Ὁὐρακῶς ἔμε, (ἐώρακεν τὸν πατέρα, “el que me ha visto a mí, ha visto al Padre”) siempre hay una referencia a nuestra relación con el Hijo y con el Padre, pero nunca a la relación íntima entre el Padre y el Hijo. Entonces, podemos afirmar que los verbos de visión son, aquí, términos usados en relación con el evento de la revelación. Si en 12,45 hay más énfasis sobre el hecho de que Jesús es quién revela a Dios de una forma única, en 14,9 la fuerza recae en el hecho de que Dios se ha revelado a sí mismo en Jesús, y sólo en Jesús. El ver joánico trata de la presentación por la fe de la revelación de Dios en Jesucristo.

Visión para él es el ver de la fe. De hecho, ver es en sí mismo fe o, más bien la fe es una forma de visión. 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 sólo 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 ahora 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 (7,39; 12,16; 13, 31). Charles H. Dodd nos señala que esta glorificación no significa transfiguración radiante como en el AT (Ex 34, 29 ss.). 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 mundo¹¹¹.

Ahora que Él no es visible a los ojos del cuerpo, la fe significa la capacidad de ver su gloria. Este concepto, dice Charles 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*¹¹².

¹¹¹ Cf. C. H. DODD, *o.c.*, 273-4.

¹¹² Cf. C. H. DODD, *o.c.*, 185-6.

La importancia que la Pascua tiene para el retrato joánico de Cristo, podría haber hecho preferir los verbos de visión. Su importancia está de acuerdo con el aspecto visual con que el NT narra sobre el evento pascual. Sin embargo, 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 así, no sólo el encuentro sino los personajes que lo protagonizan.

4.5. Conclusión

Hemos leído en Isaías: “vi al Señor” (εἶδον τὸν κυριον) “con mis propios ojos” (Is 6,5), y hemos recordado las palabras de María: “He visto al Señor” (έώρακα τὸν κύριον)¹¹³. Hemos sido conscientes de la tradición de encuentros que los profetas del AT tuvieron con Dios, ver-conocer a Dios les daba la autoridad de ser transmisores de su palabra para el pueblo, y hemos recordado la misión que Jesús da a María.

Nos hemos acercado al NT para recordar la importancia en la transmisión del testimonio de la mano del evangelio de Lucas desde los “primeros testigos oculares y servidores de la palabra” (Lc 1,2). Y hemos recordado a la Magdalena, que desde el relato de Juan, se nos presenta como testigo ocular y transmisora del mensaje de Cristo.

Con Pablo hemos experimentado la similitud de su experiencia con la de María, ¿no he visto yo al Señor? (1 Cor 9). Aunque nos ha extrañado no encontrarla en la lista que nos da de los que recibieron la aparición de Jesús resucitado (1 Cor 15), sí hemos podido concluir que los verbos denotan el mismo significado, la misma experiencia de fe en Cristo, el Señor, a pesar de las diferencias gramaticales.

Este relato de aparición construido sobre la figura de María Magdalena nos evoca la línea profética del Antiguo testamento, la privilegiada experiencia de Dios de los Patriarcas, la cercanía y la gracia de Dios que sienten los “hombres justos”. Nos habla de la gloria de Dios vista por aquellos que tienen fe, los que tienen “oídos para oír y ojos para ver”. Nos habla

¹¹³ Dice J. Kremer para la voz “ὄραω”: “Pablo utiliza la expresión έώρακα, he visto, en 1 Cor 9,1 en forma análoga a como hace Is 6,15 (εἶδον τὸν κυριον), para acentuar su propia autoridad singularísima, y para expresar al mismo tiempo que él vio personalmente a Cristo que se le había aparecido (1 Cor 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 la Magdalena como de Pablo. J. Kremer, Voz “ὄραω” en: Balz Horst, Gehard Schneiders (Eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca 1998, 587.

de apostolado, de testimonio creyente, de ser capaz de entender la encarnación, la revelación de Dios en el Hijo. También, sin duda, nos habla de autoridad, de envío, de misión para otros, de fundamento de la fe pascual.

Nos hemos empapado de la simbología del Cuarto Evangelio como instrumento para transmitir el acontecimiento íntimo de la fe. Palabras, verbos sencillos, transformados en fuentes de expresión para contar, narrar lo innarrable, que ese que conocimos como Jesús era, verdaderamente, el Hijo de Dios. Ver, ha dejado de ser expresión de la capacidad natural de percibir por los ojos del cuerpo, para ser ahora la capacidad de ver con los ojos de la fe. Y, hemos visto al evangelista jugar con las paradojas para ayudarnos a encontrar toda la profundidad del testimonio, quién podía o no ver, quién creía o no, quién tenía fe o no la tenía. Y, de nuevo, ha vuelto a nuestra cabeza, la imagen de María Magdalena comprendiendo que aquél a quién ella conocía como su maestro (Jn 20,16) es ahora el Señor.

También, de la mano de Charles H. Dodd, hemos entendido que en Juan glorificación es un concepto complejo que incluye la muerte, la resurrección y la venida del Espíritu, y, eso, nos ha ayudado a entender que en el mismo instante en que María comprendió, se dejó inundar del Espíritu que la hizo capaz de testimoniar lo que en aquella mañana de Pascua ella había experimentado.

Sólo queda ahora preguntarnos, ¿por qué? ¿Cuál fue el motivo por el cuál el autor del capítulo 20 de Juan, sacó de la escena a Pedro y al Discípulo Amado (Jn 20, 3-10) para que fuera María Magdalena quién recibiera la primera aparición? ¿Por qué presentar a María como la primera discípula que vio lo que había acontecido en el misterio de la Pascua? ¿Por qué el esfuerzo, la belleza narrativa para presentarnos a María cargada de autoridad, como apóstol para los demás discípulos?

Quizá la respuesta a esta y otras cuestiones la encontremos en el estudio de la historia de las tradiciones que abordaremos a continuación. Y, quizá entonces, podamos comprender el porqué de este texto, y el porqué de esta mujer, en una tradición eclesial que apenas la recuerda, tal y cómo nos la presenta el autor del Cuarto Evangelio.