

SOLDADOS, ÁNGELES Y MUJERES: EL EPISODIO DE LA TUMBA VACÍA EN EL CRISTIANISMO DE LOS SIGLOS I Y II

Soldiers, Angels and Women: the episode of the empty Tomb in Ist and IInd Century Christianity

Mariano SPLÉNDIDO
Universidad Nacional de La Plata (UNLP)
marianosplendido@hotmail.com

Fecha de recepción: 13-X-2012; aceptación definitiva: 23-VII-2013
BIBLID [0213-2052(2013)31:35-57

RESUMEN: El relato de la pasión de Cristo fue una herramienta apolo-gética fundamental para los primeros cristianos pues los proveía de una perspectiva soteriológica y, a la par, reflejaba las experiencias políticas y sociales de las comunidades redactoras. Los episodios del arresto y muerte de Jesús eran narraciones claramente destinadas a la polémica con los externos, judíos y gentiles, pero también con las otras vertientes cristianas. En base a esta noción proponemos analizar el episodio de las discípulas de Jesús ante el sepulcro vacío en una perspectiva histórica que explique las alteraciones sufridas a raíz de las posturas e intereses de los diferentes redactores. Para esto abordaremos una franja temporal que abarca desde mediados de la década del 70 del siglo I hasta finales del siglo II. Comenzaremos el análisis con el Evangelio de Marcos, primer testimonio del episodio de la tumba vacía. El mismo es una novedad proveniente del círculo cristiano-helenista de Antioquía, pues Pablo no parece haberlo conocido en sus cartas. Luego procederemos a considerar las versiones propuestas por los evangelios de Mateo, Lucas, Juan, la *Epistula Apostolorum*

y el Evangelio de Pedro. Como elemento de cierre y balance recurriremos a la opinión del crítico pagano Celso.

Palabras clave: Cristianismo siglos I-II, Evangelios, Apologética, Mujeres.

ABSTRACT: The narration of the Passion of the Christ was an apologetic tool essential for the first christians because it provided them with a soteriologist perspective and, also, reflected the political and social experiences of the writing communities. The episodes of Jesus' arrest and death were accounts clearly meant for polemics not only with externals, jews and gentiles, but also with other Christian flowings. On the basis of this notion we propose to analyse the episode of Jesus' women disciples in front of the empty sepulchre from a historic perspective which will explain the changes that have taken place as a result of the positions and interests of the different writers. To do this, we will move around a time span which goes from the middle of the decade of the 70's in Ist century up to the end of IInd century. We will begin the analysis with the Gospel of Mark, the first testimony of the episode of the empty tomb. This episode is considered a novelty which comes from the Christian-hellenistic circle of Antioch, since Paul did not seem to have known about it in his letters. Then we will proceed to consider the versions proposed by the Gospels of Matthew, Luke, John, the Epistula Apostolorum and the Gospel of Peter. As a closing element and also to provide a final balance we will turn to the opinion of the pagan critic Celsus.

Keywords: Christianity Ist-IInd centuries, Gospels, Apologetics, Women.

*«Los hombres se estremecieron cortésmente,
 abrieron las manos incrédulas, se encogieron de hombros,
 dijeron: «Ab...» Mujeres, muchachas, visiones,
 sueños, fantasías, nerviosidad».*
 (A. Burgess)

Podríamos decir que la narrativa sobre el proceso y muerte de Jesús tal como ha llegado a nosotros se configuró como resultado del ataque romano a Jerusalén en el año 70. La consecuencia de este embate fue una tirantez creciente entre la sinagoga y las comunidades cristianas. Este clima de tensión exigió una reivindicación escrita que se plasmó en los Evangelios¹. Esta literatura, que asumió con urgencia el relato biográfico

1. Si bien en este análisis seguimos los lineamientos de Theissen y Gaston en cuanto a la relación entre la caída de Jerusalén y la puesta por escrito de los Evangelios, hay otros

de Jesús, estaba destinada a proyectar el conflicto con la sinagoga a la época fundacional cristiana. Sin embargo, los Evangelios varían en sus posturas respecto a la Ley y al rol mesiánico de Jesús, lo cual nos lleva a observar fuertes diferencias entre las iglesias. Es fundamentalmente en los relatos de la pasión, muerte y resurrección donde se plasma de forma evidente la inclinación social, política y por ende doctrinal de cada asamblea. Esto es válido no solo para las comunidades redactoras de evangelios a fines del siglo I, sino también para aquellas que retomaron el ciclo de la pasión durante el siglo II. No todos los grupos cristianos le otorgaron centralidad al relato de la cruz, cuestión que llevó a una nueva narrativa sobre el proceso de Jesús en medio de los debates doctrinales con judíos, paganos y, sobre todo, entre los diferentes conventículos cristianos.

Los relatos de la pasión se componen de múltiples episodios que se habrían ido agregando a una noticia histórica original sobre la ejecución de Jesús. En este artículo hemos elegido analizar el episodio del sepulcro vacío, punto neurálgico para la fe en la resurrección y también elemento para la polémica. Si bien existe abundante literatura sobre el tema, nuestro interés es enfocar las variadas redacciones sobre los eventos de la mañana pascual desde una perspectiva histórica que considere los componentes del relato. No buscamos discernir qué verosimilitud merecen dichos componentes, sino cómo se van alterando acorde a la situación socio-política de la comunidad del autor. Estas narraciones son de utilidad apologética y están destinadas a una concreta legitimación jerárquica. Para nuestro análisis abordaremos una franja temporal que abarca desde mediados de la década del 70 del siglo I hasta finales del siglo II. Comenzaremos con el Evangelio de Marcos (*Mc*), primer testimonio del episodio de la tumba vacía. El mismo es una novedad proveniente del círculo cristiano-helenista de Antioquía, pues no parece que Pablo lo conociera. Luego procederemos a considerar las versiones propuestas por los Evangelios de Mateo (*Mt*), Lucas (*Lc*), Juan (*Jn*), la *Epistula Apostolorum* (*EpAp*) y el Evangelio de Pedro (*EvPed*). Como elemento de cierre y balance recurriremos a la opinión del crítico pagano Celso.

DE PABLO A MARCOS

La noticia de que Cristo «fue sepultado» aparece ya en el breve credo paulino presente en *1Cor* 15, 3-4. Pablo recurre al testimonio de los

estudios como los de Koester y Puente Ojea que hacen aportes interesantes al tema. Cfr. THEISSEN, 2002; GASTON, 1970; PUENTE OJEA, 2001, pp. 200-225; KOESTER, 1990, pp. 273-348.

jerusalimitanos en lo que atañe a la vida terrena de Jesús. Es notorio que el apóstol aclare que toda la pasión ocurrió «según las Escrituras», es decir en el marco de la Alianza con Israel². Pablo es reticente a incluir en su prédica los aspectos terrenales de la vida de Jesús, ya que prefiere reivindicar a un Cristo glorificado. Los acontecimientos del Jesús hombre son terreno exclusivo de Pedro, Santiago y sus respectivos círculos. El apóstol de los gentiles recurre al testimonio de los apóstoles de Jerusalén en lo que atañe a la pasión con el único objetivo de fortalecer sus argumentos a favor de la resurrección carnal frente a ciertos disidentes corintios³. Dejando de lado el contexto de la epístola, podemos observar que Pablo sabía que los líderes de la iglesia de Jerusalén reivindicaban para sí mismos apariciones del resucitado, las cuales reforzaban su autoridad en tanto cabezas comunitarias⁴. En esto ya se vislumbra un conflicto entre Pablo y Santiago en lo que atañe a los requisitos necesarios para la autoridad apostólica. Pablo de Tarso reclama ser un apóstol y haber recibido también una aparición del Cristo resucitado, equiparándose con aquellos que vivieron con el Jesús carnal⁵.

En las cartas de Pablo no hay mención del episodio del sepulcro vacío, sino que la resurrección es homologada a una exaltación inmediata que podría implicar incluso la ascensión⁶. El conflicto para Pablo evidentemente necesita evaluarse a la luz de las citadas apariciones del Cristo resucitado en *1Cor 15*. En torno a estas cristofanías gira una tensión irresuelta en relación a la legitimidad apostólica, y Pablo lo hace notar. Si el apóstol sabía de la existencia de una historia sobre el sepulcro vacío eligió callarla. Dicho silencio nos estaría señalando que Pablo consideraba este episodio como subalterno y, fundamentalmente, solidario con el perfil apostólico propio de los jerosolimitanos⁷.

2. A diferencia de lo planteado por Puente Ojea, actualmente hay un gran consenso a la hora de afirmar que la vertiente cristiano paulina se concebía dentro de los límites de Israel. Cfr. PUENTE OJEA, 2001, p. 207; SANDERS, 1977, pp. 442-500; FERNÁNDEZ UBIÑA, 2009, pp. 65-69.

3. El problema en *1Cor 15* es concretamente la cuestión de la resurrección. Ver: MARTIN, 1995, pp. 104-136.

4. *1Cor 15*, 5-8.

5. *1Cor 9*, 1-7; *15*, 9-11. Luego *Hcb* reafirma esto. *Hcb 9*, 1-9; *22*, 6-11; *26*, 12-18.

6. LINDARS, 1975, pp. 366-387.

7. Que Pablo recoja la tradición de que Jesús fue «enterrado» no implica que supiera sobre la tumba vacía. En este aspecto seguimos lo planteado por Bultmann. BULTMANN, 1968, p. 290. Bode señala que en el caso de la tradición recogida en *1Cor 15* la mención del entierro busca reforzar la idea de que Jesús murió realmente. BODE, 1970, pp. 96-98. Mánek y Stein interpretan que Pablo no habría tenido noción alguna del sepulcro abierto.

Davis postula que la proclamación de la resurrección por los cristianos de Jerusalén habría sido imposible psicológica y apologeticamente sin la evidencia de una tumba vacía⁸. En contra de este postulado se debe considerar que el episodio literario de la tumba no tiene razón de ser antes de la destrucción de Jerusalén en el año 70. Las comunidades cristianas, incluso las paulinas, vivían bajo la sombra de la sinagoga y no existía un cuestionamiento histórico de la figura de Jesús que exigiese recurrir a pruebas materiales.

Para los grupos cristianos, el año 70 representó una primera grieta en las relaciones con el judaísmo. Todas las corrientes cristianas sintieron hondamente la destrucción de Jerusalén⁹. Sin embargo, la forma de interpretar este acontecimiento provocó en algunos grupos la conciencia de identidades distintas del judaísmo. Este fue un proceso lento y fluctuante que tuvo lugar entre la década del 70 y el año 135 d. C.¹⁰. Las tensiones con los otros sectores de la sinagoga no se dieron en todos los grupos a la vez. Las comunidades paulinas, por ejemplo, ya tenían una composición mayormente gentil que las había impulsado fuera del ámbito sinagogal; en otras áreas, como Galilea y el sur de Siria, el conflicto fue más complejo y la relación con los grupos rabínicos dificultó la transición. Frente a un judaísmo en reestructuración y purificación, los creyentes en Jesús comenzaban a ser vistos como herejes¹¹.

La gran cuestión para los cristianos del periodo 70-100 era su identidad, descubrir en dónde se ubicaban en medio de un conflicto entre el mundo gentil por un lado, sus raíces judías por otro y, como elemento propio, la lealtad a Cristo. Las iglesias con amplia base gentil inclinaron la balanza hacia una integración con el imperio, fomentada por el retraso de la *parusia* y la necesidad de desvinculación de un judaísmo derrotado y, además, tachado de rebelde¹². No obstante, otros grupos consideraban a

MÁNEK, 1958, pp. 276-280; STEIN, 1979, pp. 8-12. Craig considera que Pablo sí sabía acerca del sepulcro abierto. CRAIG, 1980, 181-182.

8. DAVIS, 1993, pp. 87-93.

9. BRANDON, 1959, pp. 471-477; GOODMAN, 1999, pp. 27-38; THEISSEN, 2002, pp. 40-41.

10. KATZ, 1984, pp. 43-76; LIEU, 1994, pp. 101-119; WHITE, 2007, pp. 368-373; ROBINSON, 2009, pp. 227-241.

11. Varios autores datan en este periodo, sobre todo asociándolo con el rabinato de Jamnia, el surgimiento de la Birkat Ha Minim, la oración pronunciada contra los creyentes en Jesús a fin de excluirlos de la sinagoga. MONTSERRAT TORRENTS, 2005, pp. 161-165. Otros, pese a considerarla un producto del siglo I, niegan su obligatoriedad y su uso con fines de exclusión, al menos hasta 135 d. C. KATZ, 1984, pp. 43-76; VANA, 2003, pp. 201-241.

12. Theissen indica a estos grupos como solidarios con el medio social, con el cual interactúan sin plantearse retracción alguna, a diferencia de la sinagoga rabínica. THEISSEN, 2003, pp. 137-142. Esto habría promovido que gentiles con recursos y capacidad de

Jesús como un judío observante de los principios de la Ley y perseguido por las autoridades, es decir como un reformador rebelde. Estos sectores en su mayoría mantenían posturas poco solidarias con el imperio y cuestionaban la organización eclesial local, pues se orientaba a los parámetros culturales y sociales grecorromanos. En este ambiente de identidades no definidas apareció *Mc*, originado hacia la mitad de la década del 70 en Antioquía de Siria, o en una zona aledaña¹³.

La comunidad de *Mc*, pese a incluir gentiles en sus filas, aún se comprendía dentro de la sinagoga, diferencia fundamental con los grupos paulinos de Asia Menor¹⁴. Hay una relación tensa con la matriz judía, que se expresa en discusiones sobre la figura de Jesús y su pretensión de mesianidad¹⁵. El evangelista es consciente de las rispideces y debates entre las iglesias y entre cristianos y judíos. *Mc* retrata un Jesús que tipifica un tipo de itinerancia discreta, ascética y sufriente. Los creyentes en Jesús deben evitar la manifestación pública de su fe por el peligro que eso puede acarrearles, sobre todo al interior de la sinagoga, donde ya parecen ser mirados con ciertas reservas¹⁶. En base a esta noción de silencio podemos comprender el relato de la tumba vacía que nos ofrece el autor de este primer evangelio.

administración se unan a las iglesias. Aguirre piensa al paulinismo de posguerra como promotor de un cristianismo como proyecto socialmente viable y al alcance de las masas. AGUIRRE, 1987, pp. 95 y 115-125. Puente Ojea cree ver en la postergación de la parusía la traición a los ideales rebeldes y liberadores del movimiento de Jesús, reemplazados por el «espíritu pequeño burques» del paulinismo y los Evangelios. Por nuestra parte, consideramos que esta teoría evalúa el cristianismo primitivo a la luz del triunfo del siglo IV y no contempla las tensiones propias de los primeros siglos. PUENTE OJEA, 2001, pp. 216-217.

13. Cfr. KEE, 1977, pp. 100-105; VAAGE, 1998, pp. 12-15; ROSKAM, 2004, pp. 94-114. La postura de autores como Puente Ojea que ubican la redacción de este Evangelio en Roma es rechazada actualmente. PUENTE OJEA, 2001, p. 201.

14. WEEDEN, 1971, p. 21. Roskam y Montserrat Torrents opinan que esto es a fines de negar las acusaciones de subversión que apuntan a los creyentes como seguidores de un rebelde antirromano. ROSKAM 2004, pp. 197-199. MONTSERRAT TORRENTS, 2005, p. 213. No opinan igual Burkill, Keck y Theissen. BURKILL, 1963, pp. 117-142; KECK, 1965, pp. 341-344; THEISSEN, 2002, pp. 41-43. Puente Ojea señala una conexión entre la cristología de *Mc* y la de los paulinos, lo cual puede ser verosímil. PUENTE OJEA, 1998, pp. 20-22.

15. Para *Mc* Jesús era el Hijo de Dios desde el inicio de su vida pública. Cfr. PERKINS, 1995, pp. 534-535; MONTSERRAT TORRENTS, 2005, pp. 217-218.

16. Hay fricciones con los líderes sinagogales respecto de cuestiones de pureza (*Mc* 7.14 23) y respecto a los asuntos familiares. CARLSTON, 1968-1969, pp. 75-96. PERKINS, 1995, pp. 607-608; BRIGLIA, 2003, pp. 430-431.

La historia de la tumba vacía en *Mc* 16, 1-8 es enigmática, ya que su resolución queda indefinida¹⁷. Son las tres mujeres que han observado la muerte y el entierro de Jesús, María Magdalena, María la madre de Santiago y Salomé (todas ellas galileas), quienes arriban al sepulcro y lo encuentran abierto¹⁸. El joven (*neanískos*) de la túnica blanca les confirma la resurrección de Jesús y les ordena que le digan a Pedro y los otros que deben ir a Galilea para verlo¹⁹. Las tres mujeres salen temblando y huyen sin decirle nada a nadie. Esta conclusión sin la presencia del resucitado ha llevado a diferentes interpretaciones tanto en los primeros siglos²⁰, como entre los analistas contemporáneos. Vignolo y Sabin comprenden este final como una manifestación emotiva de temor divino²¹. Para Masson y Pesch el autor de *Mc* evita presentar a las mujeres como las primeras mensajeras del *kerygma* para dejarle esa gloria a Pedro y los discípulos²². ¿Conocía *Mc* la tradición de *1 Cor* 15 según la cual Pedro recibió la primera aparición? Probablemente sí, pero el silencio atribuido a las mujeres parecería estar cuestionando la legitimación jerosolimitana. Por esta razón se comprende mejor la ausencia de relatos de apariciones del resucitado en *Mc*; lo único que hay es un anuncio en medio del miedo y el temblor²³. Weeden propone que esta tradición anti-apariciones no solo buscaba desacreditar a los apóstoles (ahora convertidos en no-testigos) sino también mantener

17. Hay autores que creen que el final original de *Mc* se perdió. KNOX, 1942, pp. 13-23; YARBRO COLLINS, 2007, pp. 797-799.

18. En *Mc* se cita tres veces al grupo de discípulas durante el relato de la pasión-entierro-resurrección. Las variantes en los nombres de las mujeres ha hecho pensar a ciertos analistas en unidades redaccionales independientes que el redactor final trató de armonizar. MILLER, 2004, pp. 154-157; DIBELIUS, 1965, p. 190.

19. Para un análisis sobre el *neanískos* en *Mc*: BODE, 1970, p. 26.

20. El fragmento de *Mc* 16,9-20 se agregó entrado el siglo II. Vena propone que este final agregado remite a una comunidad que ya no vive con ninguna expectativa de parusía inmediata, sino que recurre al bautismo y la fe como mecanismos de incorporación a la comunidad. VENA, 2002, pp. 51-66.

21. VIGNOLO, 1990, pp. 129-189; SABIN, 1998, pp. 149-168. La reivindicación de las mujeres de la tumba ha sido sostenida por Schüssler Fiorenza y Compiani. La primera halla heroísmo a toda costa en las mujeres de la tumba. Compiani, por su parte, explica que *Mc* tácitamente aprueba el silencio en cuanto a los aspectos de la identidad y el destino de Jesús, pues supone un camino heurístico de la grandeza divina. Por contraposición, el Evangelio muestra que el silencio en relación a los milagros no se cumple, pues esto confirma la revelación divina. SCHÜSSLER FIORENZA, 1983, pp. 316-323; COMPIANI, 2011, pp. 55-56.

22. MASSON, 1944, p. 163; PESCH, 1982, p. 780.

23. Como en *Mc* 10,32, el autor remarca el miedo de las discípulas. Cfr. CROSSAN, 1998, pp. 244-250; VENA, 2002, p. 58; DE JONG, 2008, pp. 123-149.

en vilo a la comunidad y evitar que se distraiga en una fe exaltada²⁴. Algo similar plantean Lüdemann y Özen al señalar que la abrupta conclusión de *Mc* 16.8 hace que todo lo posterior dependa de la manifestación personal de Jesús²⁵. El pedido de acudir a Galilea es parte esencial del mandato angélico y escondería la legitimación propia del grupo marcano, asentado en el norte de Galilea y lindante con las comunidades cristianas de Siria.

El hecho de presentar a las tres principales discípulas huyendo presas del miedo completa, para muchos críticos, un esquema que el autor de *Mc* inició en el episodio del arresto, en el cual los tres principales discípulos, Pedro, Santiago y Juan, huyen ante la turba enviada por los sacerdotes²⁶. Al señalar las acciones de estos personajes, el evangelista está criticando duramente a aquellos que en su tiempo están intentando afirmar su autoridad en base a los testigos carnales de Jesús²⁷. Si la historia del hallazgo del sepulcro existía a nivel oral y reivindicaba la fe de los primeros seguidores jerosolimitanos, ahora el autor de *Mc* la ridiculiza y arrebató la legitimidad a los cristianos nomistas²⁸. Terminar el evangelio antes de que Pedro o Santiago reciban apariciones y proyectar al Cristo resucitado a la Galilea de los gentiles supone cuestionar ciertas formas de cristianismo nomista contemporáneas al autor. La resurrección aparece como una exaltación que los discípulos no comprenden y que se ha desplazado de Jerusalén hacia un nuevo epicentro.

DE MATEO A LUCAS

El *Evangelio de Mateo (Mt)*, redactado hacia el año 85, fue un producto surgido en el norte de Palestina, en la zona rural de la Alta Galilea o en la zona de influencia de Antioquía de Siria, según varios analistas²⁹.

24. WEEDEN, 1971, pp. 101-117. Probablemente lo mismo estaba ocurriendo en el seno de los grupos paulinos minorasiáticos y griegos contemporáneos a *Mc*. En las epístolas a los *Colosenses* y *2 Tesalonicenses* puede verse una retracción carismática en pos de regulaciones domésticas jerárquicas que buscan evitar conflictos con la sociedad pagana circundante.

25. LÜDEMANN & ÖZEN, 2001, pp. 44-47.

26. *Mc* 14.48-50. DANOVE, 1998, pp. 395-396.

27. Incluso las mujeres estarían representando al círculo jerosolimitano, ya que una de ellas es «la madre de Santiago el menor y de José». Cfr. MYLLYKOSKI, 2002, pp. 62-66.

28. Visto así, la unción que las mujeres pretenden realizar en el relato aparece como inútil, pues Jesús ya ha sido ungido para la sepultura durante la cena en Betania (*Mc* 14, 8). HESTER, 1995, p. 70.

29. Cfr. BORING, 1995, p. 105; LESK, 1999, p. 1141; THEISSEN, 2002, p. 53; WHITE, 2007, pp. 303-305.

El autor de *Mt* conocía a *Mc* y tenía acceso a otras tradiciones y dichos a los que se conoce como fuente *Q*³⁰. Sin embargo hemos de subrayar que los intereses de la comunidad mateana son muy diversos a los que encontramos en *Mc*. Para empezar, los mateanos se reconocen mucho más vinculados a las prescripciones legales judías, ya que ellos presentan a Jesús como un fiel observante y defensor de la Ley³¹. Es por esto que Sim identifica a la comunidad del autor de *Mt* como una secta dentro del judaísmo, que está en conflicto con el emergente rabinato en cuanto a las formas y prácticas, por lo cual se ve crecientemente marginada de la sinagoga³². A nivel interno, la comunidad mateana se habría organizado en conventículos aún asociados a la sinagoga, espacios que se conocían como *ekklēsia*, es decir, reunión o asamblea de los creyentes. La diferencia en la denominación denota un alejamiento de las autoridades rabínicas³³.

No es extraño que, dadas estas características, el relato de la tumba vacía contenido en *Mt* 28.1-15 venga a cuestionar la ironía marcana. *Mt* rodea al episodio de un poderoso marco sobrenatural con el terremoto que acompaña el descenso del ángel³⁴. El anuncio angélico es idéntico al que el autor pone en boca de Jesús, que esta vez sale al encuentro de las mujeres.³⁵ Hay así una primera conexión entre la angelofanía del sepulcro y los relatos de apariciones. Las mujeres del sepulcro ahora son solo dos, María Magdalena y «la otra María». Esto es curioso porque la lista que *Mt* ofrece de las discípulas que observaban la crucifixión incluye no solo a María Magdalena, sino también a la madre de Santiago y de José y a la madre de los hijos de Zebedeo. En el sepulcro vacío el autor desplaza a estas dos mujeres vinculadas con las grandes figuras del cristianismo nomista y conserva solo a la Magdalena y a una María no identificada. El doble envío de las mujeres (por el ángel y por Jesús mismo)

30. Sobre la fuente *Q* y su relación con los Evangelios hay mucha bibliografía, entre la que destacan Vaage y Kloppenborg. VAAGE, 1995, pp. 81-103; KLOPPENBORG, 2005, pp. 215-250.

31. *Mc* 5.17-19. HAGNER, 1997, pp. 22-24; MONTSERRAT TORRENTS, 2005, pp. 226-228.

32. SIM, 1995, p. 36. Cousland y Carter se hacen eco de esto hablando de una comunidad «limbo» el primero, y de una comunidad «marginal» el segundo. COUSLAND, 2002, p. 288; CARTER, 2007, pp. 89-96.

33. Cfr. BROOKS, 1987, pp. 120-123; THEISSEN, 2002, pp. 73-79; MONTSERRAT TORRENTS, 2005, pp. 226-228.

34. El autor de *Mt* reconoce sin ambages que este personaje es «el ángel del Señor». El portento natural y celestial que enmarca este relato de la apertura de la tumba contiene elementos escatológicos. BODE, 1970, pp. 50-51.

35. Alsup señala que la cristofanía mateana se basa en la angelofanía. ALSUP, 1995, p. 114.

aparentemente tiene éxito y los discípulos se concentran en Galilea, nuevamente el espacio elegido para la nueva misión.

En la versión de *Mt* lo novedoso es la presencia de los guardias y los sacerdotes en el sepulcro. Los sumos sacerdotes se insertan en la narración como custodios de la tumba y testigos indirectos de la resurrección a través del testimonio de los guardias. Podemos observar entonces que así como en *Mc* las mujeres escapaban aterrorizadas y callaban, en *Mt* son los guardias romanos quienes se paralizan de terror ante el ángel y luego guardan silencio por el dinero que los líderes judíos les entregan³⁶. El silencio continúa como motivo del episodio del sepulcro, pero ahora en relación a los opositores. Si asumimos que la comunidad de *Mt* está en conflicto con el poder sinagoga, es lógico que el autor del Evangelio le endilgue a los líderes judíos la culpa del rumor sobre el robo del cadáver. Por esta tensión, la comunidad de *Mt* se ve en la necesidad de rehabilitar a los discípulos criticados en *Mc*.

El autor paulino de *Lc-Hcb* integra diversas fuentes en su obra a fin de armonizar las divisiones socioculturales existentes al interior de las iglesias, pero no siempre tiene éxito en su empresa³⁷. Esto señala que las comunidades paulinas siguen siendo abiertas y conciliadoras hacia los años 90, afirmando que Cristo de dos pueblos hizo uno³⁸. Theissen define este trabajo de síntesis como «búsqueda del equilibrio»³⁹. El autor de *Lc-Hcb* muestra a sus personajes como fieles observantes de las prescripciones legales judías, sobre todo en los relatos de la infancia, entre los cuales encontramos incluso el episodio de la circuncisión de Jesús⁴⁰; por otro lado, Pablo se declara ciudadano romano y rompe con los judíos varias veces para ir a predicar a los gentiles⁴¹. Este énfasis en una misión paulina iniciada en la sinagoga supone un diálogo con la institución sinagoga asiática⁴². Ya existe una voluntad cristiana de excluirse de la sinagoga, voluntad que se refuerza en la idea de la anulación de la Ley por el sacrificio

36. *Mt* 27, 62-66; 28, 11-15.

37. Mount cree que el autor de *Hcb* está falto de categorías historiográficas para describir la diversidad del movimiento cristiano primitivo en sus fuentes. MOUNT, 2002, pp. 147-148.

38. *Ef* 2.14. BARTH, 1959, pp. 39-50.

39. THEISSEN, 2003, pp. 102-103.

40. *Lc* 2, 21.

41. MOUNT 2002, 103-104. En sus cartas originales Pablo no reconoce su categoría de ciudadano romano. Es el autor de *Hcb* quien le otorga este título, que aparece en tanto Pablo rompe con los judíos para ir a los gentiles. Cfr. VAN MINNEN, 1994, pp. 43-52.

42. Cfr. SOUZA NOGUEIRA, 1998, pp. 129-130.

de Cristo. El relato del sepulcro vacío en *Lc* 24, 1-12 se comprende a la luz de estos postulados.

En primer lugar llama la atención la composición del grupo femenino que va a la tumba en *Lc*. El autor identifica a tres mujeres: María Magdalena, Juana y María la de Santiago⁴³. Cada una de ellas puede asociarse a un componente comunitario lucano: María Magdalena representa cada vez más a la gentilidad; a Juana, personaje netamente lucano, se la vincula con la élite judía⁴⁴; María la de Santiago corporiza al cristianismo nomista. El objetivo del autor de *Lc* es la conciliación. Considerando esto, la angelofanía que este texto propone deja de ser un asunto individual y ahora son dos los ángeles anunciantes⁴⁵. Este desdoblamiento puede tener un significado asociado bien a las dos alianzas, unidas en el hecho de la resurrección, o bien al número de testigos necesarios para verificar un hecho⁴⁶. Sin embargo, el autor de *Lc* tiene en claro que el episodio de la tumba vacía solo es una unidad aislada y de transición hacia las apariciones de Jesús, que no son de carácter personal, sino grupal, comunitario y eucarístico⁴⁷. Visto así, el esquema marcano de no reivindicación femenina sigue vigente ya que el anuncio de las discípulas no es creído. El autor de este Evangelio reconoce que la primera aparición del resucitado fue a Pedro⁴⁸, alineándose así con la antigua tradición recogida en *1Cor* 15. De esta forma aporta a su intención de revisar la historia de los orígenes cristianos en una clave conciliatoria que desdibuje las diferencias entre Pedro, Pablo y Santiago.

DE JUAN A CELSO

El siglo II planteó nuevos desafíos al cristianismo, fundamentalmente en lo que respecta a la definición de su identidad. Hacia el año 110 el grupo juanino, cuya memoria colectiva puede remontarse a la zona de Siria-Palestina⁴⁹, deja entrever un conflicto creciente con la sinagoga. La misma está aplicando condenas excluyentes a los creyentes en Jesús; el

43. *Lc* 24, 10.

44. *Lc* 8, 3.

45. *Lc* 24, 1-8.

46. BODE, 1970, p. 60.

47. *Lc* 24, 13-42 (Jesús comparte la mesa y come con los discípulos de Emaús y con los apóstoles). Lüdemann y Özen proponen que *Lc* es anterior a *Mt* pues no une el episodio de la tumba vacía con las apariciones. LÜDEMANN & ÖZEN, 2001, p. 72.

48. *Lc* 24, 34. LÜDEMANN & ÖZEN, 2001, p. 57.

49. Cfr. BROWN, 1983, pp. 35-53; BERNABÉ UBIETA, 2010, pp. 309-312.

evangelio escrito contrarresta esto con la teología de la sustitución del pueblo judío⁵⁰. A la par, los juaninos están sufriendo una postergación por parte de la vertiente cristiano-gentil⁵¹. El evangelio escrito comienza a cristalizarse a inicios de la década de 110 en Asia Menor⁵², pero su doctrina aparece como conflictiva y compleja para las iglesias locales, de clara tendencia paulina. El autor de *Jn* deja claro que su comunidad es distinta de las cristiano-nomistas, las cuales creen en Jesús pero no lo comprenden correctamente, e incluso de las paulinas, netamente jerárquicas y a las que podemos asociar con Policarpo de Esmirna y otros líderes asiáticos⁵³.

El Jesús de *Jn* ha perdido sus rasgos humanos sufrientes y permanece en una gloria impasible que enciende la polémica⁵⁴. Asimismo el texto reniega de la familia terrenal de Jesús, elemento que apunta a fortalecer la idea de preexistencia y a despegar a Jesús de la historia judía. Sin embargo, el objetivo primordial de *Jn* no es el conflicto sino la unidad a partir de un intercambio pacífico con los otros grupos cristianos⁵⁵. La comunidad juanina busca legitimarse frente a los cristianos nomistas al adoptar la figura de la madre de Jesús⁵⁶, a la que se convierte en madre del Discípulo amado, testigo por antonomasia de la comunidad⁵⁷. Las figuras apostólicas tradicionales, pese a reconocerse su legitimidad y su valor, quedan en segundo lugar frente a este personaje protagonista.

La historia de la tumba vacía en *Jn* 20, 1-18 se presenta con complejidades propias. Por un lado se observa que el autor intentó armonizar la angelofanía con la cristofanía, resultando un esquema repetitivo en el que se reiteran las interrogaciones, algo similar a lo que ocurría en el relato

50. *Jn* 7, 40-52; 8, 21-24, 39-44; 9, 22; Cfr. MARTYN, 1979, pp. 46-68; THATCHER, 2006, pp. 93-102.

51. Brown señala que los juaninos dialogan con los grupos petrinus en el evangelio. Allí cuestionan a estos últimos por su incompreensión cristológica. BROWN, 1983, pp. 79-85. Cfr. BERNABÉ UBIETA, 2010, pp. 331-332.

52. La redacción de *Jn* se fecha en un rango temporal que va de 100 a 125, pues el Papiro 52 data de fines de la década de 120 o inicios de la del 130. Cfr. BROWN, 1983, pp. 59-62; THEISSEN, 2002, pp. 137-140; WHITE, 2007, pp. 383-386; BERNABÉ UBIETA, 2010, pp. 316-318.

53. BROWN, 1983, pp. 70-88.

54. THEISSEN, 2003, pp. 206-207.

55. *Jn* 17, 20-21. Cfr. BROWN, 1983, pp. 86-88; THEISSEN, 2002, pp. 166-167. Destro y Pesce postulan que los juaninos instauraron un nuevo sistema religioso en medio de un juego de posiciones entre los ritos bautistas, judíos y samaritanos. DESTRO & PESCE, 2002, pp. 37-39. Por nuestra parte no podemos dejar de señalar que el Discípulo amado representa el vínculo con los cristianos nomistas (a través de la madre de Jesús) y con los bautistas (pues previamente era discípulo de Juan el Bautista).

56. *Jn* 19, 25-27. BROWN, 1983, pp. 74 y 187-192.

57. *Jn* 13, 23-26; 18, 15-16; 20, 2-10. BROWN, 1983, pp. 32-35; THEISSEN, 2002, pp. 147-148.

de *Mt*⁵⁸. La aparición de Cristo le roba el protagonismo a los ángeles, ya que es Jesús mismo quien ordena anunciar su resurrección. Por otro lado, la multitud de mujeres a las que aludía *Lc* ahora es reemplazada por una sola, María Magdalena. Al autor de *Jn* no le interesa presentar a María Magdalena en tanto testigo fehaciente de que la resurrección no fue una farsa. Esto explicaría por qué omite, a diferencia de los sinópticos, la presencia de las mujeres durante el entierro. De esta manera podemos evidenciar que la historia de la tumba vacía ha perdido su funcionalidad original, que era establecer un nexo testimonial que demostrara que el crucificado era el resucitado. El personaje de María Magdalena cobra relevancia propia en tanto encarna una actitud comunitaria criticada. Esta mujer no es parte de la familia de Jesús pese a encontrarse al pie de la cruz⁵⁹, sino que representa, junto con el apóstol Tomás, las actitudes de liderazgo criticadas por la comunidad juanina. La Magdalena solo reacciona y cree cuando Jesús la llama por su nombre; de la misma manera Tomás cree solo al tocar las heridas del resucitado⁶⁰. Por contraposición, el Discípulo amado es presentado como el primer creyente en la resurrección con solo entrar a la tumba y ver los lienzos⁶¹. Pedro no comprende lo que sucede y María Magdalena necesita escuchar la voz de Jesús para confirmar el milagro. En *Jn* el episodio del sepulcro es aprovechado en pos de la legitimación comunitaria, marcando que la experiencia de fe no tiene que ver con el tocar (como Tomás) o el escuchar (como la Magdalena), sino simplemente con el creer sin ver, que es lo que se pide a los fieles de inicios del siglo II. El autor conoce y aprovecha la tradición recibida acerca del sepulcro, los ángeles, el anuncio y el temor para reivindicar al personaje que representa a su iglesia. Claramente podemos concluir que las apariciones en *Jn* no son signos de autoridad, sino de debilidad. El Discípulo amado «vio y creyó» aún antes de las apariciones y eso coloca a su comunidad por encima de liderazgos diferentes que reclaman una aparición epifánica en el origen de su legitimidad.

58. *Jn* 20, 1-18.

59. En el relato juanino de la crucifixión María Magdalena aparece nombrada última entre las mujeres y, además, esas mujeres ya no están observando de lejos, sino que se las ubica al pie de la cruz y en interacción con Cristo. El rol femenino en el Calvario se ha resignificado.

60. *Jn* 20, 24-29.

61. Bode conecta el «vio y creyó» con la bienaventuranza que el Jesús juanino exclama como conclusión del episodio del incrédulo Tomás. BODE, 1970, p. 79. Respecto a lo que el Discípulo vio, son interesantes las interpretaciones de Balagué, Spadafora y Mercier sobre la descripción de la ubicación del sudario y los lienzos. BALAGUÉ, 1966, pp. 169-182; SPADAFORA, 1972, pp. 581-595; MERCIER, 1981, pp. 3-32.

Contemporáneo a *Jn* podemos ubicar el relato sobre la tumba vacía que se presenta en *AscIs*. Este texto fue producido en Siria durante el inicio de la década de 110⁶². La tumba vacía aparece en este relato solo como el resultado de una exaltación celestial explícita. Cristo abandona el sepulcro apoyado en el Espíritu Santo, bajo figura de ángel, y el arcángel Miguel. Los únicos testigos de esta exaltación-ascensión son los doce, a quienes se encomienda pregonar la resurrección; la visita de las mujeres no se menciona y los soldados guardianes simplemente representan la victoria sobre el poder terrenal⁶³. En este breve resumen el autor de *AscIs* polemiza con los juaninos, ya que la denominación «Amado» solo es atribuida a Cristo; cualquier otro liderazgo no es de fiar. Por otro lado, la presencia del Espíritu Santo en el evento pascual y en el envío misionero de los apóstoles señala una dura crítica a los círculos paulinos. Para *AscIs* la estructura jerárquica de la iglesia encadena el don profético carismático en aras de la codicia y la ambición de obispos y diáconos. El autor de este documento se acerca mucho al vocabulario juanino al llamar «pastores injustos y violentos» y «saqueadores de ovejas» a estos líderes⁶⁴. La resurrección es presentada como el inicio de la intervención del Espíritu Santo a través de la prédica, la profecía y los prodigios⁶⁵.

La Segunda Guerra Judía (132-135) precipitó la separación entre iglesia y sinagoga. Los sectores cristiano-nomistas perdieron fuerza luego del fracaso rebelde en Palestina y, en muchos casos, quedaron en minoría frente al componente gentil de las iglesias. La perspectiva mesiánico-apocalíptica prácticamente se diluyó y la parusía progresivamente pasó a ser un evento postergado a un futuro remoto. Fruto de estos procesos aparecieron serios cuestionamientos a la realidad carnal de Jesús a partir de las tesis de Marción y Valentín hacia la década de 140. Jesús pasó a ser considerado el enviado de un Dios lejano y amoroso que nada tenía que ver con el irascible Dios creador presente en las Escrituras judías y regente del mundo material decadente. Contra estas tendencias reaccionaron los sectores jerárquicos de las iglesias, proponiendo una defensa de la carnalidad de Jesús y de su vínculo con el AT. El ciclo de la pasión-resurrección recibe primordial interés por ser un punto neurálgico en los debates cristológicos del momento. Hacia la década de 150 dos textos

62. KNIGHT, 1995, pp. 21-23; MÜLLER, 2003, pp. 603-605.

63. *AscIs* 3, 13-18.

64. *AscIs* 3, 21-31. Cfr. HALL, 1990, pp. 296-298; KNIGHT, 1995, pp. 31-32 y 56-57.

65. *AscIs* 3, 19.

enfocan esta problemática: la *EpAp*, producida en Egipto⁶⁶, y el *EvPed*, producido en Siria-Palestina⁶⁷. En ambos el episodio de la tumba vacía adquiere nuevos matices.

En *EpAp*, tanto en la versión etíope como en la copta, son tres las mujeres que van a la tumba y llevan ungüentos para el cadáver. María Magdalena aparece en ambos relatos pero es nombrada última en la lista. Cada versión difiere en cuanto a los nombres de las otras dos mujeres: en el texto etíope aparecen Sara y Marta; en el copto una María sin vínculos y otra denominada como «la hija de Marta»⁶⁸. Es interesante observar que estos nombres señalan una gran influencia de los relatos de *Lc* y *Jn*, ya que Marta y María son personajes que solo aparecen en dichos evangelios. Que se coloque a estas mujeres en la tumba y no a las parientas de los apóstoles jerosolimitanos es una clara marca de separación de los grupos cristianos nomistas. Las mujeres no encuentran ningún ángel según *EpAp*, sino a Cristo mismo, quien ordena que una de ellas vaya a los apóstoles y les informe de la resurrección. Como los apóstoles no creen a la primera enviada, Jesús manda a otra mujer, a la que tampoco creen⁶⁹. Esta secuencia de doble envío (en el texto etíope las enviadas son María Magdalena y Sara; en el copto son Marta y María) apunta a resaltar la incredulidad apostólica y a afirmar la carnalidad de la resurrección. La aparición de Cristo a los apóstoles corona el relato de la tumba vacía, pero ahora Tomás no es el único incrédulo, sino también Pedro y Andrés, a los cuales el resucitado invita a palpar sus heridas⁷⁰. Estos detalles novedosos se comprenden cuando se observa que el autor de *EpAp* era consciente de los conflictos intracomunitarios que estaban viviendo sus correligionarios

66. Este texto (conservado en copto y en etíope) simula una misiva que el grupo apostólico de Jesús envía a las iglesias. Relata la enseñanza post resurrección de Cristo, calificada como el verdadero Evangelio. El texto critica a ciertos falsos maestros, a raíz de los cuales se recomienda a los apóstoles poner por escrito las palabras del Evangelio. Ciertos autores han aducido un origen asiático para *EpAp*: STEWART SYKES, 1997, pp. 416-438; HILLS 1990, 265-266. Otros, como Gunther, se inclinan por un origen sirio. GUNTHER, 1971, pp. 82-83. Nosotros seguimos a Müller en la fijación de un origen egipcio. MÜLLER, 2003, p. 251.

67. *EvPed* fue un texto muy reconocido y utilizado por varios grupos cristianos de la segunda mitad del siglo II. Eusebio (*H.E.* 6.12,1 4) cuenta que el obispo Serapión de Antioquía rechazó su uso hacia inicios del siglo III a raíz de ciertos pasajes docetas. Ha habido acalorados debates acerca de la dependencia o independencia de *EvPed* en relación a los Evangelios canónicos. Un buen resumen de esta polémica lo proveen Green y Schonhoffer. GREEN, 1987, pp. 293-301; SCHONHOFFER, 2011, pp. 229-236.

68. *EpAp* 9.

69. *EpAp* 10.

70. *EpAp* 11.

con ciertos individuos que no adherían a la disciplina eclesial⁷¹. En base a esto *EpAp* pide que ante un hermano que peca se busque el testimonio de uno o dos fieles más a fin de corregirlo⁷². Es curioso que este mecanismo sea el que Jesús utiliza en la escena del sepulcro: las tres mujeres son sus testigos y las envía de una para que confirmen la resurrección a los apóstoles. No hay guardias romanos ni sacerdotes en este relato pues el conflicto con el exterior parece secundario; tampoco hay intermediarios celestes al estilo de los ángeles, los cuales podrían complicar la afirmación de la carnalidad post-resurrección de Jesús. El autor de *EpAp* busca contrarrestar por todos los medios los argumentos docetas de gnósticos y marcionitas.

En *EvPed* hallamos una perspectiva diferente, ya que el relato de la tumba vacía está precedido por una descripción concreta de la resurrección, la cual ocurre frente a los guardias romanos y los ancianos del sanedrín⁷³. Este interés en relatar la salida de Cristo de la tumba a la vista de sus opositores busca reavivar una polémica que aporta a la identidad cristiana y al interés de ciertas jerarquías una buena predisposición hacia el imperio. Pilato aparece exonerado del proceso de Jesús⁷⁴, y se señala a los judíos como culpables de la crucifixión y del temor que experimentan los fieles⁷⁵. De alguna manera el portento celestial que abre la tumba y provoca la salida de Cristo en compañía de dos ángeles evoca una especie de exaltación que hace pensar incluso en una ascensión⁷⁶. Ante este prodigio tan explícitamente descrito la visita de las mujeres a la tumba queda como un mero episodio accesorio. El grupo femenino, del cual solo se resalta a María Magdalena, no ha aparecido antes en el relato. El ángel les dice que Jesús resucitó y regresó al lugar del que fue enviado, pero no les ordena ir a contárselo a los discípulos. Las mujeres huyen presas del temor como en el final de *Mc*⁷⁷. Para la comunidad de *EvPed* la pasión y resurrección han sido fenómenos ocurridos ante el mundo, es decir ante los poderosos. El hecho de volver a la historia del ocultamiento de la resurrección, solo contenida en *Mt*, es una clara señal de un conflicto

71. *EpAp* 7, 27, 29, 35.

72. *EpAp* 48.

73. *EvPed* 9, 34-42.

74. En *EvPed* 1, 1-2 Pilato aparece subordinado a Herodes. MARA, 1973, pp. 161-162, 192 y 196.

75. *EvPed* 6, 23; 8, 28; 12, 50. MARA, 1973, pp. 69-70; PERLER, 1964, p. 585.

76. Relato muy similar al contenido en *AscIs*.

77. *EvPed* 12, 50; 13, 57.

externo muy acuciante⁷⁸. El testimonio de las mujeres es anulado en pos del portento público. Esto encaja con una tendencia de las iglesias orientales a integrar al cristianismo a nivel social y a mostrar lo inocuo de sus principios morales. Una narración en la que la resurrección es presentada como un acontecimiento epifánico se suma al reclamo apologético de que los cristianos están inmersos en la sociedad y se amoldan a los usos locales, participando activamente de la vida urbana. Su única diferencia es un culto invisible al Dios trascendente. Ese culto se manifiesta en una manera de vivir que «aporta a la perfección de las leyes» y garantiza la salvación⁷⁹. Hay una voluntad de remarcar que nada hay de oculto en el cristianismo, ni siquiera sus hitos fundamentales. Sin embargo esta estrategia discursiva conoció detractores.

El crítico pagano Celso escribió una diatriba en contra del cristianismo hacia 180 en la que describía al movimiento como secreto y socialmente disruptivo. Celso consideraba a Jesús un hijo del adulterio y un hechicero educado en Egipto cuya resurrección se fundamenta en el testimonio de crédulos exaltados⁸⁰. Herencia de estos orígenes rebeldes es la insolidaridad cívica que Celso observa en el cristianismo contemporáneo, al que percibe como una doctrina secreta⁸¹. Ahora bien, ese carácter secreto, sumado a la consigna «No preguntes, sino cree»⁸², habilita a Celso a afirmar que el proselitismo cristiano se dirige a ignorantes, fundamentalmente a mujeres, niños y esclavos⁸³. La ignorancia y la credulidad están para este autor en la base del cristianismo, particularmente en los relatos de la pasión. Celso asevera que los discípulos de Jesús lo abandonaron durante el suplicio y que la testigo de la resurrección, es decir María Magdalena, era una mujer histérica y sugestionada⁸⁴. Celso parece estar polemizando con *EvPed*, pues ironiza sobre el hecho de que Cristo resucitado se apareció solo a sus seguidores, no a sus verdugos⁸⁵. De alguna manera el autor pagano está intentando contrarrestar la atracción por el cristianismo que se evidencia en ciertos personajes educados. Para Celso la tumba vacía es

78. Esta historia incluso la utiliza Justino hacia mediados del siglo II en *Diálogo con Trifón* 108,2. CRAIG, 1984, pp. 273-281.

79. *Epístola a Diogneto* 5.10. este texto es contemporáneo a *EvPed*.

80. Orígenes *C.Celso* 1.28,31 32; 2.54,59. WILKEN, 1984, pp. 108-112.

81. Orígenes *C.Celso* 1.1,3,7.

82. Orígenes *C.Celso* 1.8.

83. La ingenuidad como característica de los fieles cristianos también puede encontrar-se en Luciano de Samosata *Sobre la muerte de Peregrino* 11 13.

84. Orígenes *C.Celso* 2.54,59.

85. Orígenes *C.Celso* 2.59,62 63.

solo una evidencia sectaria interna que carece de valor y cuyos testigos urdieron una fábula perniciosa que se expandió por todo el imperio.

CONCLUSIONES

El discurso ficcional cristiano apareció y se desarrolló en los primeros siglos como consecuencia de los conflictos internos al movimiento y de las críticas externas. Los evangelios escritos consagraron imaginarios cristológicos diversos, ajustados a realidades sociales variadas. La diversidad de perspectivas se palpa en los textos de los siglos I y II. En las reelaboraciones del episodio de la tumba vacía pueden encontrarse elementos que ilustran el trasfondo material de cada autor, sus preocupaciones y sus necesidades de reivindicación. No es un dato de menor importancia la descripción de la coreografía de la primera comunidad, aquel «primer día de la semana», pues la resurrección pasa a ser considerada como un partea-guas en la cuestión del poder comunitario. De la ignorancia paulina sobre el episodio pasamos a un relato de polémica ironía en *Mc*, luego a una disputa con los líderes sinagogales en *Mt* y a una voluntad de conciliación en *Lc*. Durante el siglo II la narración sobre la tumba vacía fue relegada en los escritos, ya que en *Jn* se exalta la fe del discípulo amado, quien cree en la resurrección con solo ver la mortaja en el sepulcro; en *EpAp* aparece Cristo mismo coordinando los eventos post-resurrección con el fin de subrayar su carnalidad en un tono antimarcionita; en *EvPed* la resurrección se vuelve una epifanía a las naciones frente a la cual el hallazgo de la tumba vacía es una mera anécdota. Esta variación en el discurso de las iglesias jerárquicas del siglo II tiene que ver con un cambio de eje a partir de la separación del judaísmo. La exaltación de Cristo es algo aceptado entre las vertientes cristianas, pero ahora el conflicto radica en la vinculación con el imperio. La defensa de la carnalidad de Cristo, quien aparece como el personaje principal del episodio del sepulcro, desplazando a los ángeles anunciadores, tiene que ver con el fortalecimiento de una determinada ética comunitaria jerárquica. Que Cristo haya sufrido y resucitado en el cuerpo material supone reivindicar la importancia de las acciones corporales para la salvación. De esta manera se critica el retraimiento y la insolidaridad cívica con la que se caracteriza a las vertientes desviadas, ya sean marcionitas o gnósticas. Los Evangelios sinópticos rodeaban de misterio el suceso del sepulcro y difuminaban la presencia de Cristo, cuando no la eliminaban totalmente, a fin de poner el acento en las reacciones de los testigos del episodio, a través de los cuales se elogiaba y se criticaba las actitudes de diferentes componentes comunitarios. A partir de inicios

del siglo II las iglesias fueron fusionando la narración de la tumba vacía con los relatos de apariciones, aunque no con gran éxito por lo que parece, pues Celso censuraba no solo la idea de resurrección sino también el tipo de testimonio que la avalaba. Para Celso la resurrección se cimentaba en una exaltación desenfadada y de carácter sectario. Esta postura hace de la tumba vacía ya no una farsa, como señalaban los detractores judíos, sino una fantasía producto de la mente trastornada de una mujer y de algunos crédulos.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, Rafael: *Del movimiento de Jesús a la iglesia Cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Bilbao: Desclee de Brower, 1987.
- ALSUP, John: *The Post-resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition*. London: S.P.C.K., 1995.
- BALAGUÉ, M.: «La prueba de la resurrección (Jn 20,6-7)», *Estudios Bíblicos* 25, 1966, pp. 169-182.
- BARTH, Marcus: *The Broken Wall: A Study of the Epistle to the Ephesians*. Chicago: Judson Press, 1959.
- BERNABÉ UBIETA, Carmen: «Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones». *Así empezó el cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2010, pp. 293-340.
- BODE, Edward Lynn: *The First Easter Morning. The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus*. Rome: Biblical Institute Press, 1970.
- BORING, M. Eugene: «Matthew». *The New Interpreter's Bible. A Commentary in Twelve Volumes*. Vol. VIII. Nashville: Abingdon Press, 1995, pp. 87-506.
- BRANDON, S. G. F.: «The Effect of the Destruction of Jerusalem in A.D. 70 on Primitive Christian Soteriology». *La regalità sacra. Contributi al tema dell'VIII congresso internazionale di storia delle religioni*. Leiden: Brill, 1959, pp. 471-477.
- BRIGLIA, Sergio: «Evangelio según san Marcos». *Comentario Bíblico latinoamericano*. Estella-Navarra: Verbo Divino, 2003, pp. 399-468.
- BROOKS, Stephenson H.: *Matthew's community. The Evidence of his Special Sayings Materials*. Sheffield: JSOT Press, 1987.
- BROWN, Raymond E.: *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- BULTMANN, Rudolph: *The History of the Synoptic Tradition*. Oxford: Blackwell, 1968.
- BURKILL, T. Alec: *Mysterious Revelation. An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel*. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1963.
- CARLSTON, Charles E.: «The Things that Defile: Mark 7:14 and the Law in Matthew and Mark», *New Testament Studies* 15, 1968-1969, pp. 75-96.
- CARTER, Warren: *Mateo y los márgenes*. Estella-Navarra: Verbo Divino, 2007.

- COMPIANI, Maurizio: *Fuga, silenzio e paura. La conclusiones del Vangelo di Marco. Studio di Mc 16,1-20*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2011.
- COUSLAND, J. R. C.: *The Crowds in the Gospel of Matthew*. Leiden: Brill, 2002.
- CRAIG, William Lane: «The Empty Tomb of Jesus». *Gospel Perspective: Studies of History and Tradition in the Four Gospels*. Sheffield: JSOT Press, 1980, pp. 173-200.
- «The Guard at the Tomb», *New Testament Studies* 30, 1984, pp. 273-281.
- CROSSAN, John Dominic: *¿Quién mató a Jesús? Una exposición de las raíces del antisemitismo en los relatos bíblicos sobre la muerte de Jesús*. Buenos Aires: Planeta, 1998.
- DANOVE, Paul: «The Characterization and Narrative Function of the Women at the Tomb (Mark 15,40-41.47; 15.1-8)», *Biblica* 77.3, 1998, pp. 375-397.
- DAVIS, Stephen T.: «Was the Tomb Empty?». *Hermes and Athena: Biblical Exegesis and Philosophical Theology*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1993, pp. 77-100.
- DE JONG, Matthijs J.: «Mark 18:8 as a Satisfying Ending to the Gospel». *Jesus, Paul, and Early Christianity. Studies in Honor of Henk Jan de Jonge*. Supplements to Novum Testamentum 130. Leiden: Brill, 2008, pp. 123-149.
- DESTRO, Adriana, y PESCE, Mauro: *Cómo nació el cristianismo joánico. Antropología y exégesis del Evangelio de Juan*. Santander: Sal Terrae, 2002 (2000).
- DIBELIUS, Martín: *From Tradition to Gospel*. New York: Scribner's, 1965.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, José: «Genealogía del cristianismo como religión romana», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 14, 2009, pp. 59-86.
- GASTON, Lloyd: *No Stone on Another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*. Leiden: Brill, 1970.
- GOODMAN, Martin: «Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple». *Jews and Christians. The Parting of the Ways. AD 70 to 135*. Grand Rapids-Michigan: Eerdmans Publishing Co., 1999, pp. 27-38.
- GREEN, Joel B.: «The Gospel of Peter: Source for a Pre-canonical Passion Narrative?», *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 78, 1987, pp. 293-301.
- GUNTHER, John J.: «Syrian Christian Dualism», *Vigiliae Christianae* 25, 1971, pp. 81-93.
- HAGNER, Donald A.: «Balancing the Old and the New. The Law of Moses in Matthew and Paul», *Interpretation* 51.1, 1997, pp. 20-30.
- HALL, Robert G.: «The Ascension of Isaiah: Community Situation, Date, and Place in Early Christianity», *Journal of Biblical Literature* 109.2, 1990, pp. 289-306.
- HESTER, J. David: «Dramatic Conclusion: Irony and the Narrative Rhetoric of the Ending of Mark», *Journal for the Study of the New Testament* 57, 1995, pp. 61-96.
- HILLS, Julian: «Proverbs as Sayings of Jesus in the Epistula Apostolorum», *Semeia* 49, 1990, pp. 7-34.
- KATZ, Steven T.: «Issues on the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A reconsideration», *Journal of Biblical Literature* 103, 1984, pp. 43-76.
- KECK, Leander E.: «Mark 3.7-12 and Mark's Christology», *Journal of Biblical Literature* 84, 1965, pp. 341-358.

- KEE, Howard C.: *Community of the New Age. Studies in Mark Gospel*. London: SCM Press LTD, 1977.
- KLOPPENBORG, John S.: «Q» *el evangelio desconocido*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- KOESTER, Helmut: *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. Harrisburg: Trinity Press, 1990.
- KNIGHT, Jonathan: *The Ascension of Isaiah*. Melksham-Wiltshire: Sheffield Academic Press, 1995.
- KNOX, Wilfred: «The Ending of St. Mark's Gospel», *Harvard Theological Review* 35, 1942, pp. 13-23.
- LESKE, Adrian: «Mateo». *Comentario Bíblico Internacional*. Estella-Navarra: Verbo Divino, 1999, pp. 1139-1210.
- LIEU, Judith: «The Parting of the Ways': Theological Construct of Historical Reality?», *Journal for the Study of the New Testament* 56, 1994, pp. 101-119.
- LINDARS, Barnabas: «The Apocalyptic Myth and the Death of Christ», *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 57, 1975, pp. 366-387.
- LÜDEMANN, Gerd, y ÖZEN, Alf: *La resurrección de Jesús. Historia, Experiencia, Teología*. Trotta, 2001 (1995).
- MÁNEK, Jindřich: «The Apostle Paul and the Empty Tomb», *Novum Testamentum* 2, 1958, pp. 276-280.
- MARA, Maria Grazia: *Evangile de Pierre*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1973.
- MARTIN, Dale B.: *The Corinthian Body*. New Heaven and London: Yel University Press, 1995.
- MARTYN, J. Louis: *History and Theology in the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdon Press, 1979.
- MASSON, Charles: «Le tombeau vide: essai sur la formation d'une tradition», *Revue de Theologie et de Philosophie* 32, 1944, pp. 161-174.
- MERCIER, Roberto: «Lo que "el otro discípulo" vio en la tumba vacía», *Revista Bíblica* 43.1, 1981, pp. 3-32.
- MILLER, Richard C.: «Mark's Empty Tomb and Other Translation Fables in Classical Antiquity», *Journal of Biblical Literature* 4, 2010, pp. 759-776.
- MILLER, Susan: *Women in Mark's Gospel*. London: T&T Clark, 2004.
- MONTSERRAT TORRENTS, José: *La sinagoga cristiana*. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- MOUNT, Christopher: *Pauline Christianity. Luke-Acts and the Legacy of Paul*. Leiden: Brill, 2002.
- MÜLLER, C., DETLEF G.: «Epistula Apostolorum». *New Testament Apocrypha*. Volume One. Louisville-London: Westminster John Knox Press, 2003, pp. 249-284.
- «The ascension of Isaiah». *New Testament Apocrypha. Vol 2. Writings Relating to the Apostles; Apocalypses and Related Subjects*. Louisville-Kentucky: Westminster John Knox Press, 2003, pp., 603-620.
- MYLLYKOSKI, Matti: «What Happened to the Body of Jesus?». *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity: essays in honor of Heikki Raisanen*. Leiden: Brill, 2002, pp. 43-82.
- PERKINS, Pheme: «Mark». *The New Interpreter's Bible. A Commentary in Twelve Volumes*. Vol. VIII. Nashville: Abingdon Press, 1995, pp. 507-734.

- PERLER, Othmar: «L'Évangile de Pierre et Méliton de Sardes», *Revue Biblique* 71, 1964, pp. 584-590.
- PESCH, R.: *Il Vangelo di Marco. 2 vol.* Brescia: Paideia, 1982.
- PUENTE OJEA, Gonzalo: *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico.* Madrid: Siglo XXI, 2001 (1974).
- *El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia.* Madrid: Siglo XXI Editores, 1998 (1992).
- ROBINSON, Thomas A.: *Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways. Early Jewish Christian Relations.* Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2009.
- ROSKAM, Hendrika Noline: *The Purpose of the Gospel of Mark and its Historical and Social Context.* Leiden: Brill, 2004.
- SABIN, Marie: «Women Transformed: the Ending of Mark is the Beginning of Wisdom», *Cross Currents* 48, 1998, pp. 149-168.
- SANDERS, E. P.: *Paul and Palestinian Judaism*, Minneapolis: Fortress Press, 1977.
- SCHONHOFFER, T. Nicholas: «The relationship of the Gospel of Peter to the Canonical Gospels. A composition critical argument», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 87.1, 2011, pp. 229-249.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins.* New York: Crossroads, 1983.
- SETZER, Claudia: «Excellent Women: Female Witness to the Resurrection», *Journal of Biblical Literature* 116.2, pp. 259-272.
- SIM, David C.: «The Gospel of Matthew and the Gentiles», *Journal for the Study of the New Testament* 57, 1995, pp. 19-48.
- SMITH, Daniel A.: «Revisiting the Empty Tomb: the post-mortem vindication of Jesus in Mark and Q», *Novum Testamentum* 45, 2003, pp. 123-137.
- SOUZA NOGUEIRA, Paulo Augusto: «Cristianismos en Asia Menor. Un estudio comparativo de las comunidades en Éfeso al final del primer siglo d.C.», *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 29, 1998, pp. 120-138.
- SPADAFORA, Francesco: «Risurrezione di Gesù (Jo 20, 3-10)», *Palestra del Clero* 51, 1972, pp. 581-595.
- STEIN, Robert H.: «Was the Tomb Really Empty?», *Themelios* 5.1, 1979, pp. 8-12.
- STEWART-SYKES, Alistair: «The Asian Context of the New Prophecy and of Epistula Apostolorum», *Vigiliae Christianae* 51.4, 1997, pp. 416-438.
- THATCHER, Tom: *Why John Wrote a Gospel: Jesus, memory, history.* Louisville-Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006.
- THEISSEN, Gerd: *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico.* Estella-Navarra: Verbo Divino, 2002.
- THEISSEN, Gerd: *El Nuevo Testamento. Historia, literatura, religión.* Santander: Sal Terrae, 2003.
- VAAGE, Leif E.: «El cristianismo galileo y el Evangelio radical de Q», *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 22, 1995, pp. 81-103.
- VAAGE, Leif E.: «El evangelio de Marcos: una interpretación ideológica particular dentro de los cristianismos originarios de Siria-Palestina», *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 29, 1998, pp. 10-30.

- VAN MINNEN, Peter: «Paul: the Roman Citizen», *Journal for the Study of the New Testament* 56, 1994, pp. 43-52.
- VANA, Liliane: «La Birkat Ha-Minim est-elle una prière contre les judeo-chrétiens?». *Les communautés religieuses Dans le monde greco-romain. Essais de définition*. Turnhout-Belgium, 2003, Ed. Brepols, pp. 201-241.
- VENA, Osvaldo D.: «La “otra” comunidad detrás del Evangelio de Marcos», *Cuadernos de Teología* 21, 2002, pp. 51-66.
- VIGNOLO, Roberto: «Una finale reticente: interpretazione narrative di Mc 16,8», *Rivista Biblica Italiana* 38, 1990, pp. 129-189.
- WEEDEN, Theodore J.: *Mark. Traditions in Conflict*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- WHITE, Michael L.: *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana. Un proceso de cuatro generaciones*. Estella-Navarra: Verbo Divino, 2007.
- WILKEN, Robert L.: *The Christians as the Romans saw them*. New Heaven-London: Yale University Press, 1984.
- YARBRO COLLINS, Adela: *Mark. A Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2007.