

CARSTEN PETER THIEDE Y MATTHEW D'ANCONA

TESTIMONIO DE JESÚS

Traducción de
C. BOUNE y P. ELÍAS

PLANETA

Colección: La Línea del Horizonte

Título original: Eyewitness to Jesus

© Carsten Peter Thiede y Matthew d'Ancona, 1996

© por la traducción, C. Boune y P. Elias, 1997

© Editorial Planeta, S. A., 1997. Córcega, 273-279, 08008 Barcelona (España)

Diseño de la colección: Joan Batallé

Ilustración cubierta: foto © Toni Catany

Procedencia de las ilustraciones: Biblioteca Bodleiana, Oxford; Carsten Peter Thiede; Intercontinental Church Society and Guildhall Library, Corporation of London; Israel Antiquities Authority; Magdalen College, Oxford; Matthew d'Ancona; Wycliffe Hall, Oxford

Primera edición: enero de 1997. Depósito Legal: B. 46.493-1996

ISBN 84-08-01932-5

Composición: Foto Informática, S. A.

Impresión: Liberduplex, S. L.

Encuadernación: Cervantes Encuadernación, S. L.

Printed in Spain - Impreso en España

Este libro no podrá ser reproducido, ni total ni parcialmente, sin el previo permiso escrito del editor. Todos los derechos reservados

*Para mi hijo de tres años, Frederick,
que dijo que deseaba tantos montones de papel
sobre su mesa cuando creciera,
como los que había en mi mesa
mientras yo escribía este libro.
(Carsten Peter Thiede)*

*A mi querida esposa, Katherine,
que me explicó por qué era importante el papiro.
Como en el día de nuestra boda,
todavía «guardo las formas».
(Matthew d'Ancona)*

Porque de cierto os digo que hasta que pasen el cielo y la tierra, ni una jota ni una tilde pasará de la ley, hasta que todo se haya cumplido.

SAN MATEO 5, 18

PREFACIO

Cualquier académico o periodista que penetre en el extraordinario territorio de este libro necesita todos los amigos que pueda conseguir. Se trata de una empresa de colaboración entre nosotros dos, marcada por una serie de entrevistas a finales de 1994 y otros encuentros posteriores en Londres, Paderborn y Oxford. Pero nuestro trabajo ha resultado más fácil y más estimulante gracias al apoyo de otros.

En Nueva York, nuestro director de colección, Mark Fretz, actuó como paciente y comprensivo guía de un proyecto que era logísticamente complejo. En Londres recibimos la enérgica ayuda de nuestro inigualable agente, Giles Gordon.

En *The Times*, el director Peter Stothard nos dio un generoso apoyo, en tanto que el director ejecutivo, Martin Ivens, nos aportó su bienvenido estímulo intelectual.

Seguir a Charles Huleatt entre las brumas victorianas hubiese sido mucho más difícil sin el asesoramiento de sus descendientes, el capitán Julian Williams, Thomas Huleatt-James y Vere Wilcher, del historiador de Wycliffe Hall, el reverendo J. S. Reynolds, y de Jill Lomer, del Archivo Thomas Cook. En Egipto, fueron de gran ayuda en nuestra búsqueda de los orígenes del papiro Magdalena (por Magdalen College) el doctor Mary Masoud y Nael El-Farargy, de los hoteles Wena.

En Oxford, Anthony Smith, CBE, presidente del Magdalen College, nos dio su tiempo y energía intelectual y por ello tenemos con él una gran deuda de gratitud. La bibliotecaria del Magdalen, la doctora Christine Ferdinand, y Sally Speirs, bibliotecaria auxiliar, se mostraron infatigables y abnegadas con su paciente ayuda.

Entre los que ofrecieron sus indispensables críticas, consejo y ayuda se hallan Joseph Zias, conservador del Museo Rockefeller de Jerusalén; el doctor Ulrich Victor, profesor de Filología Clásica en la Universidad Humboldt de Berlín; el profesor José O'Callaghan, del Seminario de Papirología de Sant Cugat del Vallès; el profesor Dieter Hagedorn, del Instituto de Papirología de la Universidad de Heidelberg, y el profesor Georg Masuch, del Instituto Alemán de Educación y Conocimiento de Paderborn. Ninguno de nosotros dos hubiese sido capaz de llevar a cabo nuestra tarea sin la ayuda y apoyo de nuestras familias. Por encima de todo, este libro les está dedicado.

Paderborn-Londres, día de San Mateo de 1995.

EL ALFABETO GRIEGO

| Mayúscula | Minúscula | Nombre | Equivalente Latina |
|-----------|-----------|----------------|-----------------------|
| Α | α | <i>alpha</i> | a |
| Β | β | <i>beta</i> | b |
| Γ | γ | <i>gamma</i> | g, n |
| Δ | δ | <i>delta</i> | d |
| Ε | ε | <i>epsilon</i> | e |
| Ζ | ζ | <i>zeta</i> | zd, z |
| Η | η | <i>eta</i> | Ē |
| Θ | θ | <i>theta</i> | th |
| Ι | ι | <i>iota</i> | i |
| Κ | κ | <i>kappa</i> | k |
| Λ | λ | <i>lambda</i> | l |
| Μ | μ | <i>mu</i> | m |
| Ν | ν | <i>nu</i> | n |
| Ξ | ξ | <i>xi</i> | x |
| Ο | ο | <i>omicron</i> | o |
| Π | π | <i>pi</i> | p |
| Ρ | ρ | <i>rho</i> | r, hr |
| Σ | σ, ς | <i>sigma</i> | s |
| Τ | τ | <i>tau</i> | t |
| Υ | υ | <i>upsilon</i> | u (u, ü) |
| Φ | φ | <i>phi</i> | ph (f) |
| Χ | χ | <i>chi</i> | ch |
| Ψ | ψ | <i>psi</i> | ps |
| Ω | ω | <i>omega</i> | ō |

1

INTRODUCCIÓN: EL PAPIRO DEL MAGDALEN COLLEGE

Y estando Jesús en Betania, en casa de Simón el Leproso, vino a él una mujer, con un vaso de alabastro de perfume de gran precio, y lo derramó sobre la cabeza de él, estando sentado a la mesa.

SAN MATEO 26, 6-7

Podemos empezar por el hecho, que confieso no haber apreciado antes del comienzo de la investigación, de cuán *pocas* pruebas existen para la datación de *cualquiera* de los escritos del Nuevo Testamento.

JOHN A. T. ROBINSON,
Redating the New Testament (1976)

La víspera de Navidad de 1994, *The Times* de Londres informaba en su primera página de una asombrosa afirmación formulada por un estudioso alemán de la Biblia, Carsten Peter Thiede: «En una biblioteca de Oxford se ha encontrado un papiro del que se cree que es el fragmento más antiguo existente del Nuevo Testamento —decía el periódico—. Proporciona la primera prueba material de que el Evangelio de san Mateo es el relato de testigos presenciales escritos por contemporáneos de Cristo.»

La información se refería a tres diminutos pedazos de papel, propiedad del Magdalen College de Oxford, el mayor de los cuales mide solamente 4,1 X 1,3 cm. En ambas caras de los fragmentos hay texto en griego, frases del capítulo 26 de San Mateo que describen el ungimiento de Jesús en casa de Simón el Leproso, en Betania, y su traición a los sumos sacerdotes por Judas Iscariote. Aunque esos versículos se refieren a un momento crucial de la vida de Cristo, los fragmentos no son, en apariencia, importantes en sí mismos. Perp Thiede, director del Instituto de

Investigación Epistemológica Básica de Paderborn, en Alemania, afirmaba que eran de una asombrosa antigüedad, de mediados del primer siglo de la era cristiana. Poco después publicó su argumentación en la *Zeitschrift für Papyrologie*, una revista especializada para papirólogos, los estudiosos que analizan los antiguos manuscritos en papiro.

Su argumento era complejo, y se basaba en un experto análisis de la escritura griega de los fragmentos y en una extensa comparación con la caligrafía de otros fragmentos de manuscritos. Era de prever una controversia entre especialistas, dado que Thiede discrepaba del punto de vista ortodoxo según el cual el pequeño fragmento de manuscrito del siglo II del Evangelio de san Juan, que se halla en la Biblioteca John Rylands de Manchester, es nuestro texto más antiguo de los Evangelios. Hacía, además, una afirmación que tendría una influencia radical en nuestra comprensión de los Evangelios y de su origen. Y, cosa aún más importante, hacía todo esto basándose en pruebas físicas en vez de en teorías literarias o en suposiciones históricas.

Esta afirmación merecía una audiencia mucho más amplia que la de la pequeña cofradía de papirólogos a la que se dirigía el erudito artículo de Thiede. Ahí estaba, decía Thiede, un fragmento del capítulo 26 de San Mateo, restos de un libro de acaso 150 páginas, que pudo haberse escrito durante la vida del propio apóstol. De ser cierto, el argumento de Thiede tenía implicaciones de largo alcance. Como un miembro del Magdalen College dijo a la sazón: «Significa que las personas del relato debían estar vivas cuando esto se escribió. Significa que estaban *allí*.»

En su editorial, *The Times* señalaba que muchos historiadores, teólogos y lingüistas habían especulado en el pasado acerca de si el Nuevo Testamento fue escrito por contemporáneos o casi contemporáneos de Cristo. «Lo que separa a Thiede de sus predecesores académicos —seguía diciendo el editorial— es que ha identificado un objeto, aunque sea diminuto, que parece probar su punto de vista... Esta audaz afirmación transporta a un nuevo territorio el debate acerca de la antigüedad del Nuevo Testamento.»

Nada de esto habría ocurrido si Thiede, cuya esposa es inglesa, no se hubiese hallado en Oxford para una fiesta familiar en febrero de 1994. Como un acto rutinario de curiosidad de erudito, preguntó a la asistente de la bibliotecaria del Magdalen College si podía echar un vistazo al papiro de San Mateo. Lo que vio le asombró y le dejó perplejo, en especial el hecho de que un fragmento tan fascinante hubiese sido tan olvidado desde que en los años cincuenta lo atribuyeron al siglo II. Siguieron cuatro visitas a Oxford, durante las cuales Thiede pudo estudiar en detalle el papiro y refinar su tesis.

Cuando Anthony Smith, presidente del Magdalen College, conoció lo que Thiede pensaba argüir, quiso saber más acerca de los fragmentos y

de cómo habían acabado en el colegio. ¿Cómo fue que este misterioso papel encontró su hogar para el siglo XX en el Magdalen College? Los archivos del colegio indicaban que fue donado por el reverendo Charles Bousfield Huleatt (1863-1908), que fuera estudiante del colegio y de quien casi no se sabía nada. ¿Quién era y qué parte tuvo en la historia del papiro?

En 1947 se descubrieron los Rollos del mar Muerto (así los llaman los especialistas, aunque en países de lengua española se los denomina Manuscritos del mar Muerto; aquí se seguirá la costumbre de los especialistas). Desde entonces, no había habido ningún avance potencialmente tan importante en la investigación bíblica. Thiede aseguraba haber encontrado pruebas de que el Evangelio de san Mateo se escribió sólo una generación después de la crucifixión, o acaso antes. Cabía imaginar que el papiro mismo, desenterrado en el Alto Egipto y donado al Magdalen College en 1901, pudo haber sido leído o manejado por uno de los «quinientos hermanos y hermanas» (1 Cor. 15, 6) que san Pablo declaraba que habían visto con sus propios ojos a Jesús resucitado. Era una afirmación que no podía ignorar nadie que tuviera interés —espiritual o académico— por el cristianismo.

Dándose cuenta de la importancia de la noticia, *The Times* puso en alerta sus vastos talleres, para evitar que durante la impresión hubiese fugas hacia algún periódico rival. Sólo un puñado de personas conocía los detalles de lo que iba a publicarse. Pero un discreto sondeo en los medios académicos había indicado ya el enorme interés que el argumento de Thiede provocaría y lo agrio que sería el debate entre los especialistas.

Y lo fue. Cuando apareció la noticia, se reprodujo en todo el mundo desde Los Angeles a Nueva Delhi, mientras en la Gran Bretaña el noticiario del canal ITN dio preeminencia a la noticia en su boletín de hora punta. El 23 de enero de 1995, el encargado de la sección religiosa del semanario *Time*, Richard Ostling, puso a la noticia un título audaz: «¿Un paso más cerca de Jesús?»

Como se preveía, la argumentación de Thiede provocó una abundante respuesta y una vigorosa correspondencia en las columnas de «Cartas al Director» de *The Times*. Algunos académicos se mostraron hostiles, arguyendo que en 1953 ya se había fechado satisfactoriamente el papiro como perteneciente a finales del siglo II d. J.C., y que Thiede no aportaba nada para alterar este consenso. En el *Sunday Telegraph*, el distinguido político y erudito Enoch Powell descartó los argumentos de Thiede sobre la escritura del papiro, calificándolos de sin fundamento y de «arrogantes». Muchos otros, sin embargo, elogiaron el enfoque de Thiede y se mostraron deseosos de conocer más detalles. «El problema es que este asunto inquieta al *establishment* teológico», declaró al semanario *Time* Ulrich Victor, un distinguido especialista alemán de filología clásica. Hugh

Montefiore, el habitualmente cauto columnista de *The Church Times*, describió la noticia como «una bomba en potencia».

No fue sólo en los círculos académicos donde la noticia suscitó fuertes emociones. Thiede y Matthew d'Ancona, los autores de la información original en *The Times*, se vieron abrumados de llamadas telefónicas y de cartas pidiendo más información acerca de los fragmentos del Magdalen College. En sus viajes por el mundo, Thiede descubrió que su investigación había influido incluso en personas corrientes, fascinadas por la cuestión que les planteaba acerca de la relación entre historia y fe, religión y empirismo. Los sobrecogía el hecho de que aquellos fragmentos hubiesen podido leerse por hombres y mujeres que caminaron por Galilea con Jesús, y que lloraron cuando estalló la tempestad sobre la Cruz del Gólgota. Pero les intrigaban también los métodos empleados para llegar a la nueva fecha y sus consecuencias en los enfoques religiosos contemporáneos. Hubo momentos en que pareció que cada quisque tenía su propio punto de vista acerca del papiro Magdalena, desde el fundamentalismo fanático hasta un escepticismo liberal casi patológico. Nunca antes se habían dado pruebas forenses de que el Evangelio de san Mateo se escribió poco después de los acontecimientos que describe. Era difícil mostrarse indiferente ante este hallazgo.

Semejante fue la experiencia en el Magdalen College. Tres diminutos pedazos de papel que habían atraído escasa atención durante casi un siglo se veían tratados súbitamente, por personas de fuera del colegio, como si fueran un objeto sagrado y único, que interesaba a gentes en el mundo entero que nunca oyeron hablar del colegio mismo. El papiro se había exhibido desde hacía mucho tiempo en una vitrina de la Biblioteca Vieja del colegio, junto a otros recuerdos, como un anillo de Oscar Wilde y las hebillas de Joseph Addison. Ahora había que tratarlo con mucho más cuidado y con medidas de seguridad más severas. De la noche a la mañana, un tesoro del colegio, uno entre los centenares de preciosos manuscritos bajo custodia del Magdalen College, se había convertido, al parecer, en una reliquia de abrumadora importancia. Por primera vez, se pidió a la casa de subastas Sotheby's que valorara los fragmentos de papiro. Para una institución académica, descubrir que es propietaria de lo que puede ser el primer documento cristiano, una diminuta pero crucial primera piedra de la cultura erudita occidental, constituye una experiencia trascendental. Una experiencia que comporta nuevas responsabilidades, algunas de ellas abrumadoras.

El presente libro constituye una respuesta al enorme interés despertado por el papiro Magdalena. No es un manifiesto religioso ni un ejercicio de persuasión cristiana. Trata de hacer accesible al lector corriente un descubrimiento papirológico de primera magnitud y sus implicaciones para la datación del Nuevo Testamento y nuestro conocimiento de la

cristiandad primitiva. Trata de cubrir el vacío entre la investigación científica y las preguntas que cualquier persona reflexiva ha de formularse acerca de los Evangelios y su significado. Trata de provocar debate tanto como de responder de modo definitivo a preguntas.

Un libro así era ya necesario desde mucho antes de que en 1994 se volviera a datar el papiro Magdalena. Desde que el gran filósofo e historiador Albert Schweitzer escribió en 1906 su libro *La busca del Jesús histórico*, que abrió nuevas perspectivas, había habido un esfuerzo incansable de los especialistas modernos para cruzar lo que el pensador alemán Gotthold Lessing (1729-1781) llamó «la fea sima» entre la historia y la fe. En este debate han ocupado el centro del escenario el Nuevo Testamento y la cuestión de su origen. ¿Cuándo se escribieron los Evangelios y en qué orden? ¿Qué es exactamente un Evangelio? ¿Cuáles eran los fines de Jesús? ¿Habría Jesús reconocido y aprobado la cristiandad primitiva? Desde Schweitzer y Rudolf Bultmann —el crítico bíblico más influyente del siglo XX— hasta escritores más recientes, como E. P. Sanders, John Dominic Crossan y John Meier, los especialistas han tratado de muy diversas maneras de calibrar la relación entre la divinidad de Cristo y su humanidad, entre los Evangelios como documentos de fe y su disputado papel como fuentes históricas.

Es importante para nuestra argumentación el hecho de que la ciencia de la papirología haya tenido un papel excesivamente pequeño en las respuestas a estas preguntas. Para demostrar sus teorías acerca de la vida de Jesús y de la Iglesia primitiva, los especialistas han aportado pruebas arqueológicas, numismáticas, inscripcionales y literarias. Han importado con facilidad los métodos de interpretación que ofrecían la crítica literaria, la sociología y la antropología, para apoyar sus propias afirmaciones sobre la naturaleza de los Evangelios o la estructura social de la Iglesia primitiva. Así, por ejemplo, una bibliografía de 1988 sobre el empleo de las ciencias sociales en los estudios del Nuevo Testamento se componía de más de 250 entradas. Se ha puesto de moda hablar de «la busca interdisciplinaria del Jesús histórico». Pero los especialistas bíblicos todavía han de excavar con igual imaginación la rica veta de la papirología. Esta omisión ha constituido una pérdida intelectual para cuantos se interesan por estas cuestiones fundamentales.

En los capítulos que seguirán, demostraremos el efecto espectacular que las pruebas contenidas en papiros pueden tener en nuestra comprensión de los orígenes del cristianismo. El papiro Magdalena es un documento clave en la larga historia de la datación del Nuevo Testamento, tema de apasionadas discusiones que se remontan hasta los tiempos del obispo de Hierápolis, Papias, que vivió en el siglo II d. J.C. Pero puede decirnos también mucho acerca de los primeros decenios de la vida cristiana, la sociedad multicultural de habla griega a la que se dirigía el papiro y el

precoz desarrollo de la Iglesia antes del año 70 de la era cristiana, el año crucial en que el ejército romano aplastó la rebelión judía en Palestina y saqueó Jerusalén. ¿Qué podemos saber de los primitivos cristianos como los descritos en los Hechos 2, 44-46, que «perseverando unánimes cada día en el Templo, y partiendo el pan en las casas, comían juntos con alegría y sencillez de corazón»; o de los seguidores de «Chrestus» de Roma mencionados por el historiador romano Suetonio? Estos fragmentos son pruebas importantes de la complejidad institucional y de la ambición de la Iglesia *antes* de la destrucción del Templo y hasta sugieren una bien establecida estrategia eclesiástica que ya funcionaba a mitad del siglo I.

Ante todo, se trata de una serie de historias interrelacionadas sobre el papiro y los hombres cuyas vidas afectó. Explora la vida de san Mateo y se pregunta si realmente pudo escribir el Evangelio que toma su nombre y del cual el papiro es una copia temprana. Observa los hombres y mujeres que pudieron ser los primeros lectores de este antiguo texto y se pregunta cómo pudieron emplearlo.

Sigue las huellas del reverendo Charles Bousfield Huleatt, el estudiante de Oxford aficionado a la erudición y devoto misionero, que encontró el papiro en Egipto y que murió trágicamente en el terremoto de 1908 en Sicilia, sin dejar apenas huellas de su vida y de su obra. Como los fragmentos que descubrió y legó a su querido colegio, la historia de la vida de Huleatt, de su erudición y de su deseo de predicar la Palabra ha permanecido en la oscuridad durante casi un siglo. Su enigma está en el centro del relato, una extraña historia victoriana de inteligencia frustrada y de fe inequívoca premiada con una erradicación virtual de la historia. Es también la historia de Carsten Peter Thiede, cuya busca moderna de respuestas a las preguntas académicas hace eco a la peregrinación personal de Huleatt.

Finalmente, nuestro libro examina el papiro en el siglo XX, la última datación en 1953 y su nueva datación cuatro decenios después. Se ha dicho y escrito mucho desde que se publicó la noticia original en *The Times* sobre la investigación de Carsten Thiede, y el capítulo 5 del presente libro responde a las críticas que se han formulado y explica con mayor detalle que nunca antes las discusiones entre especialistas acerca de la nueva datación, en términos que quienes no están familiarizados con el tema pueden comprender. Concluimos formulando hipótesis sobre el lugar del papiro Magdalena en nuestra época y su significado lo mismo para los creyentes que para quienes no lo son.

A primera vista, este fragmento no puede ser menos impresionante. Se compone sólo de tres pedacitos de viejo papel, colocados entre dos vidrios y con una etiqueta debajo. La historia no depende, evidentemente, de él, ni tampoco la fe. Pero este antiguo papiro, según creemos, es uno de

los documentos más importantes del mundo. Y este libro se propone demostrar lo justo de esta audaz afirmación.

2

FECHAS Y DEBATES: SAN MATEO Y LA CONTROVERSIAS SOBRE LOS ORÍGENES DEL NUEVO TESTAMENTO

—A propósito, Sherlock —dijo—, me han planteado un problema muy singular, de los que le agradan a usted. No he tenido realmente la energía para resolverlo más que de un modo muy incompleto, pero me dio la base para algunas especulaciones muy agradables. Si le importa conocer los hechos... —Me encantará, querido Mycroft...

Sir CONAN DOYLE,
El intérprete griego (1894)

Hay un mundo... no diré que un mundo en el que viven todos los académicos, pero uno, en todo caso, en el cual todos se extravían alguna vez y que algunos de ellos parecen habitar de modo permanente... que no es el mundo en el cual vivo... En mi mundo, casi cada libro, excepto algunos de los producidos por los departamentos del gobierno, ha sido escrito por un autor. En el otro mundo, casi todos los libros son producidos por un comité, y algunos de ellos por una serie de comités. En mi mundo, si leo que el señor Churchill dijo en 1935 que Europa se encaminaba hacia una guerra desastrosa, aplaudo su previsión. En el otro mundo, no se formula ninguna profecía, por muy vagamente que se exprese, excepto después de que ocurra el acontecimiento. En mi mundo, decimos: «La primera guerra mundial tuvo lugar entre 1914 y 1918.» En el otro mundo, dicen: «El relato de la guerra mundial tomó forma en la tercera década del siglo XX.»

A. H. N. GREEN-ARMYTAGE,
John Who Saw (1952)

Las advertencias contra las intrusiones intelectuales nos rodean por todas partes. Thomas Hobbes, el gran filósofo político del siglo XVII, ya lo reconoció en 1646. Fijándose en los celos y las reivindicaciones territoriales de los académicos con cátedra, escribió a su colega francés Samuel Sorbière: «Su reputación pública exige que en el tema acerca del cual enseñan nadie haya descubierto algo que ellos no hubieran descubierto antes.» Con algunas pocas excepciones, esta melancólica observación sigue siendo cierta. Solamente desde hace unos pocos años ha habido cierto avance hacia la investigación interdisciplinaria efectuada sin prejuicios y con debate acerca del tema del presente libro. Uno de los primeros que señaló el camino fue Martin Hengel, de la Universidad de Tubinga, teólogo respetado en el mundo entero, antiguo presidente de la Sociedad de Especialistas del Nuevo Testamento. Al final de su magistral libro *Estudios sobre el Evangelio de Marcos*¹ reprodujo el ensayo de uno de los principales filólogos y expertos en Homero de nuestros días, Wolfgang Schadewaldt. En «La seriedad de la tradición sinóptica», Schadewaldt demostraba la confianza que debía ponerse en los Evangelios de san Marcos, san Lucas y san Mateo, dejando aparte el enfoque muy diferente de san Juan. Nunca pretendió ser teólogo y menos experto en el Nuevo Testamento. Escribía como un estudioso de los clásicos, bien entrenado en el análisis de los textos clásicos. No es preciso decir que el Nuevo Testamento, si se examina como literatura igual que como Sagrada Escritura, forma parte de la antigüedad clásica. En otras palabras, es parte del terreno natural de un filólogo clásico.

Tras un detallado estudio comparativo, Schadewaldt afirma: «En cuanto a la sustancia de la narración y de lo que se dice, señalaré que si, como ocurre a menudo en la filología, hacemos una comparación en términos de buena tradición, mala tradición y muy buena tradición, podemos decir, en esta escala de valores, que los Evangelios Sinópticos son de muy buena tradición.» Esto no significa que cada palabra de los Evangelios haya de tomarse al pie de la letra. Hay, y así se afirman, proclamaciones de la buena nueva (el *eu-angelion* o evangelio de la «buena nueva») acerca de Jesús el Cristo. Se presentan los hechos históricos, se les da forma y se los ordena con un propósito consciente, de modo que se omiten algunos sermones o se colocan en distintos lugares en los distintos Evangelios. Lo mismo cabe decir de san Juan, que selecciona y emplea discursos completamente distintos —los íntimos, los muy personales—, más bien que los principales pronunciados en público. Los primeros compiladores del canon de los cuatro Evangelios y los que decidieron conservar cuatro Evangelios más bien que uno solo —como sugería en el siglo II el herético Marción, que quería una versión purificada del de san Lucas— se daban perfecta cuenta de que cuatro testimonios parcial o

enteramente independientes entre sí ayudarían al recuerdo histórico del futuro en lugar de hacerlo más difícil.²

MITOS DE LA CRITICA DEL NUEVO TESTAMENTO

Se han ignorado en general las percepciones de este tipo, y Martin Hengel no siempre recibió el agradecimiento de sus colegas por haberlos vuelto a lo fundamental. ¿Es que para poner las cosas en perspectiva se requiere realmente la experiencia forense de un jurista como sir John Anderson, con sus muchos escritos sobre la fiabilidad de los Evangelios, o de un filólogo clásico, como Wolfgang Schadewaldt? He aquí un ejemplo del enfoque aplicado por Schadewaldt. Uno de los mitos más persistentes acerca del origen y de la transmisión de los Evangelios se refiere al tiempo que se requirió para que fueran recibidos, digeridos y utilizados. Durante más de un siglo se ha supuesto que a quienes recibieron el primer Evangelio les llevó por lo menos diez años producir una secuela. Así, se ha dado por descontado que el Evangelio de san Mateo se escribió en los años ochenta del primer siglo, aceptando como fecha aproximada para el de san Marcos el año 70 d. J.C. Schadewaldt reconoció que lo que él llamó un «error en la historia de la tradición» fue muy común entre los especialistas clásicos, hasta que sus expositores, a diferencia de los especialistas en el Nuevo Testamento, corrigieron sus métodos.

Schadewaldt escribe que uno de esos errores ocurrió también entre los especialistas de Homero:

Se ha actuado siempre como si a la épica jónica le hubiera llevado años cruzar la madre patria. En Homero, Aquiles dice: «Pasado mañana estaré en casa, en Ftia, en el tercer día.» He comprobado esto con diarios de a bordo de antiguos barcos y es cierto: los buques navegaban así de rápido. Pero según la crítica homérica anterior, el poema épico tomó siglos para abrirse camino poco a poco. Siempre es bueno que los especialistas —y digo esto de modo muy general— empleen el sentido común además de sus propios métodos.³

Otro mito popular en la crítica del Nuevo Testamento, al que se recurre para argüir que los Evangelios se escribieron más bien tarde que temprano, es el mito de la esperanza de una pronta Segunda Venida de Cristo. De acuerdo con este mito de los especialistas, los primeros cristianos esperaban que el Jesús resucitado y ascendido regresara más bien pronto que tarde, para anunciar durante la vida misma de estos primeros cristianos «la llegada de la Edad». Dado que esperaban que este final ocurriría pronto, no habrían encontrado ninguna razón para conservar, reunir y publicar relatos sobre su vida y obras. Sólo más tarde, cuando ya había desaparecido la primera generación de testigos presenciales, y cuando la turbación y la decepción por el hecho de que Cristo no regresara

habían dejado lugar a una concepción teológica distinta de la situación, se sintió la necesidad de documentos más extensos, o así se afirma. Tal vez esto sea una sutil manera de llegar a fechas más tardías, pero no hay signos concluyentes de que existiera esa esperanza. A veces, en defensa de esta teoría, se cita a Jesús mismo: en San Marcos 9, 1, dice: «De cierto os digo que hay algunos de los que están aquí que no gustarán la muerte hasta que hayan visto el reino de Dios venido con poder.»⁴ Veamos el argumento de quienes prefieren fechar los Evangelios más bien tarde que temprano. La simple lógica sugiere que esta frase de Jesús habría sido *omitida* posteriormente, si realmente era una referencia a una pronta Segunda Venida, y si, por deducción, indicaba que Jesús se había equivocado. Pero estas palabras no se refieren a la Segunda Venida de Jesús mismo. Se trata, como lo muestra claramente la estructura del Evangelio, de una referencia a la Transfiguración de Jesús, que en los versículos siguientes se señala para seis días después. Aquí, se describe a Jesús como hijo único de Dios, con la plena gloria del poder de Dios investido en él. Con la autoridad de san Pedro, este mismo incidente se relata de nuevo:

Porque no os hemos dado a conocer el poder y la venida de Nuestro Señor Jesucristo siguiendo fábulas artificiosas, sino como habiendo visto con nuestros propios ojos su majestad. Pues cuando él recibió de Dios Padre honra y gloria, le fue enviada desde la magnífica gloria una voz que decía: Éste es mi Hijo amado, en el cual tengo complacencia. Y nosotros oímos esta voz enviada del cielo, cuando estábamos con él en el monte santo (2 Pe. 1, 16-18, en la Nueva Biblia de Jerusalén).

Otros se han fijado en San Mateo 10, 23: «... porque de cierto os digo que no acabaréis de recorrer todas las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del Hombre.»⁵ ¿Cierto o falso, profecía no cumplida o malentendido? De nuevo, esta afirmación habría sido omitida de haberse escrito el Evangelio en un momento en que esto hubiese podido leerse como una profecía errónea. Y de nuevo nos damos cuenta de que su significado es menos tajante de lo que se ha supuesto. Si tomamos en serio el texto griego, vemos que se refiere no a «recorrer todas las ciudades», como lo traduce la Nueva Biblia de Jerusalén. Ambiguo como es, y por tanto no una alusión definida a la Segunda Venida, se refiere con mucha mayor probabilidad a un acontecimiento que san Pablo deseaba también con fuerza, sin esperar por ello a que tuviera lugar inmediatamente o ni siquiera en la lejanía: la conversión de todo Israel.⁶ Se expulsaba y perseguía a los primeros cristianos, y Jesús esperaba que, al huir de ciudad en ciudad — ¡cuán amargamente realista resultaría esta profecía! —, aprovecharan la ocasión para predicar y evangelizar. Así se hizo y así se explica en los Hechos de los Apóstoles.⁷

Este mismo pasaje (Mt. 10, 23) constituye de hecho una prueba evidente de una fecha temprana para este Evangelio. Al describir las ciudades de Israel como un circuito de huida, excluiría la ciudad no judía de Pella, en Transjordania, a la que los cristianos huyeron en el año 66 de nuestra era.⁸ Esto puede significar sólo una cosa. Como Theodor Zahn, un especialista de los clásicos y profesor del Nuevo Testamento en universidades de tanto renombre como Erlangen, Gotinga y Leipzig, señaló en su comentario del Evangelio de san Mateo, escrito en 1903 y desde entonces citado a menudo: «Mateo no habría escrito el versículo 23 si la huida de los cristianos [a Pella] hubiera tenido ya lugar cuando escribía. Nuestro Evangelio, pues, se escribió antes del año 66.»⁹

Aunque estos cristianos esperaban ciertamente la Segunda Venida tanto como sus homólogos modernos, nadie que fuera escuchado en la Iglesia primitiva consideraba como inminente este acontecimiento. Ni esta esperanza habría sido tenida por una razón para no hacer constar las palabras de Jesús al respecto y ponerlas en la estructura del Evangelio. San Pablo mismo, cuyas primeras epístolas preceden los cuatro Evangelios, según la opinión mayoritaria de los especialistas actuales, lo expresa así claramente, primero con el hecho mismo de escribir sus primeras cartas, y en segundo lugar al afirmar en la primera de ellas a los Tesalonicenses, lo que debe verse como una advertencia contra las especulaciones o fantasías:

Pero acerca de los tiempos y de las ocasiones, no tenéis necesidad, hermanos, de que yo os escriba... Porque vosotros sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá así como ladrón en la noche... Porque no nos ha puesto Dios para ira, sino para alcanzar salvación por medio de Nuestro Señor Jesucristo, quien murió por nosotros para que, ya sea que velemos o que durmamos, vivamos juntamente con él (Tes. 5, 1-10).¹⁰

Un tercer mito popular acerca de los orígenes de los Evangelios se refiere a la divinidad de Jesús. «Yo y el Padre uno somos» (Jn. 10, 30) es una expresión muy patética y algunos de los judíos que la escuchaban la interpretaron claramente como una afirmación de divinidad. Disponiéndose a arrojarle piedras, declaran: «Por buena obra no te apedreamos, sino por la blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios» (Jn. 10, 33). El mismo prólogo a este Evangelio (Jn. 1, 1-14) subraya esta afirmación de divinidad, aunque de modo más elaborado. Se insiste aquí en que Jesús existía antes de la creación del mundo, que participó en la creación, y que él y su padre eran y son uno en acción. La afirmación de divinidad está presente también en los otros Evangelios. En San Mateo (16, 19-20), donde Jesús da a san Pedro la llave del reino de los cielos, es sólo un ejemplo de esto, y hay muchos más. Pero ¿son adiciones tardías, hechas mucho después de la destrucción de Jerusalén en el año 70 de nuestra era y tras la reorganización de la vida y la misión cristianas? Nada de esto. No hay indicios de que la

«V» de Jesús fuese tardía. La fe en su divinidad fue pronta e inequívoca. En una carta escrita apenas llegado el año 55 de nuestra era (la primera epístola a los Corintios), san Pablo dice lo mismo, basándose de modo claro en anteriores enseñanzas que él mismo había recibido y autenticado. «Para nosotros, sin embargo, sólo hay un Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas, y nosotros somos para él; y un Señor Jesucristo, por medio del cual son todas las cosas, y nosotros por medio de él» (1 Cor. 8, 6). De hecho, los responsables de una de las ediciones establecidas del Nuevo Testamento griego están tan convencidos de la naturaleza temprana, incluso prepaulina, de esta afirmación, que la han puesto como una cita.¹¹

Muchos otros mitos continúan influyendo en la crítica del Nuevo Testamento, algunos de los cuales se expondrán más adelante en el presente libro. Uno es la afirmación de que Jesús no pudo formular profecías exactas y de que los Evangelios que lo citan prediciendo la destrucción de Jerusalén y del Templo en el año 70 debieron escribirse después de esta fecha. De acuerdo con esta escéptica tesis, se le atribuyeron palabras por escritores posteriores para que apareciera como un profeta.¹² Otra de estas presunciones erróneas se refiere a la organización de las comunidades primitivas, a su estructura administrativa y, de hecho, a la existencia misma de una «Iglesia». ¿Pudo Jesús haber previsto, y no digamos aprobado, una institución como ésa? ¿Pudo hablar de ella él mismo? San Mateo (16, 18) dice que lo hizo: «Y yo también te digo que tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi *Ecclesia*.» Ahí está: *Ecclesia*. Algunas traducciones, las tradicionales en todo caso, nos dan la palabra «iglesia», mientras que otras, más liberales, prefieren «comunidad». ¿Es que el Jesús histórico pudo decir algo así en el año 28 o 29 de nuestra era, para que se escribiera durante la vida de los testigos presenciales? La respuesta, desde luego, es que sí. La palabra griega *ecclesia* aparece —a menudo y sin atraer la atención— en la traducción griega del Antiguo Testamento, el Septuaginto, que tiene su origen en el siglo III a. J.C. Allí significa la comunidad del Pueblo de Dios, la congregación de Dios, y es una traducción de la palabra hebrea *qahal*. Que Jesús empleara esta palabra (en hebreo, arameo o griego) no sólo habría sido natural, sino que habría sido la extensión, evidente en sí misma, de su papel de Mesías.¹³ Cosa muy distinta es preguntar si Jesús esperaba que se desarrollara una institución en su nombre, como en siglos posteriores hizo la Iglesia —o, mejor dicho, las Iglesias—. Pero una cosa es deplorar que las Iglesias hayan llegado a ser lo que son, y otra muy diferente proyectar un desagrado moderno por estas estructuras actuales hacia lo que se afirma que dijo el Jesús histórico acerca de la *ecclesia*. Por muy comprensible que sea esta proyección, es de dudosa erudición.

Podríamos continuar. De hecho, no hay límites a lo que se ha intentado con el fin de descartar fechas tempranas para los Evangelios. Sin

embargo, historiadores y filólogos clásicos, así como un número creciente de especialistas del Nuevo Testamento, han mostrado repetidamente que ninguno de estos argumentos es inexpugnable. En el capítulo 7 exponemos el contexto cultural y filosófico en el que prosperaron estas tentativas de sostener el mito de los orígenes tardíos del Evangelio, y por qué este enfoque es todavía tan popular en universidades, en libros de texto y en las introducciones al Nuevo Testamento.

LO QUE SABEMOS

En este capítulo exponemos los antecedentes de los aspectos más técnicos de la papirología y de los orígenes del Evangelio, a los que nos referiremos más adelante. Si tomamos en serio las fuentes, ¿qué podemos saber? ¿Qué podemos decir sobre san Mateo y su Evangelio, si examinamos de nuevo las pruebas existentes? Un ejemplo, sacado de la papirología, sirve para ilustrar lo que puede conseguirse. Y aunque se tome de este campo muy especializado, fue un famoso especialista del Nuevo Testamento quien primero lo utilizó.

Martin Hengel, de la Universidad de Tubinga, se fijó en que una técnica muy bien documentada, habitual en la elaboración de rollos de pergamino, aseguraba la muy temprana conservación de los nombres de los autores.¹⁴ Los rollos de pergamino con textos literarios tenían pegadas etiquetas. Eran tiras hechas de pergamino, papiro o cuero, fijadas en el mango o adheridas de algún otro modo al dorso del rollo, de manera que se proyectaban o sobresalían del lado que estaba orientado hacia el librero o el lector.¹⁵ Cumplían el mismo fin que el lomo de un libro moderno: no hay que abrir un libro para saber quién lo escribió y qué título tiene. Del mismo modo, en vez de desenrollar el comienzo de un rollo para obtener esta información, los lectores de rollos miraban simplemente esa etiqueta, que en griego se llamaba *sillybos* o *sittybos*. Hengel señaló que etiquetas de éstas debieron estar adheridas a los rollos de los Evangelios. Teóricamente, el primer *sittybos* de un Evangelio pudo decir simplemente «Evangelio» o *Euangelion* en griego. Mientras no hubo un segundo Evangelio, esto habría bastado para encontrar e identificar el rollo. Pero como observa Hengel:

Más tarde, cuando las comunidades tuvieron dos copias diferentes de los Evangelios, hubo que emplear títulos para distinguirlos, con el fin de evitar confusiones. Allí donde el autor era bien conocido por la comunidad pudo bastar una referencia verbal, pero en cuanto se copió su obra, se envió a otras comunidades y se archivó en ellas, resultó absolutamente necesario un título para distinguirla de otras obras. Podemos dar por supuesto que por lo menos las comunidades más numerosas obtuvieron con relativa rapidez los recién compuestos Evangelios, debido al animado intercambio entre comunidades... Si, como suele argumentarse hoy, los Evangelios más tempranos eran anónimos o

carecían de título, la necesidad de distinguirlos, en las bibliotecas de las comunidades, hubiera debido hacer surgir una diversidad de títulos, pero en el caso de los Evangelios canónicos (en contraste con los incontables escritos apócrifos) no descubrimos nada de esto.¹⁶

Ahora bien, si concedemos, para facilitar la argumentación, que sea aceptable la datación ortodoxa de los Evangelios, deberíamos fechar el de san Marcos en los años setenta, los de san Mateo y san Lucas en los años ochenta y el de san Juan cerca del año 100 de nuestra era. Incluso en los años ochenta, nadie pudo inventar descaradamente nombres de autores contrarios a los recuerdos concretos de los apóstoles y de otros cristianos de la primera generación. Cuando llegó el momento en que debieron escribirse los *sittybos* para el segundo Evangelio, debió ser necesario ampliar la etiqueta del primero; en este momento, a más tardar, ambos debían ostentar el nombre de su autor respectivo, para evitar confusiones. Es impensable que alguien se atreviera a inventar candidatos tan improbables y tan poco prominentes como Marcos y Mateo (o Lucas, también) si no hubieran sido los nombres correctos de los autores reales o no hubieran estado relacionados de modo directo con tales libros. Y lo que es cierto para una fecha en los años ochenta, lo es, incluso más, no precisa decirlo, para una de los sesenta. Durante ese decenio, como hemos visto y como seguiremos viendo a lo largo del presente libro, no sólo existían como rollos de pergamino los dos primeros Evangelios, los de san Marcos y san Mateo, sino que se habían copiado ya en códices.

Ya hemos señalado que los argumentos en favor de una fecha temprana para San Mateo son más sólidos de lo que sugiere la ortodoxia. Pero ¿quién era san Mateo? La tradición más antigua de que disponemos lo identifica como Leví-Mateo, llamado por Jesús cuando estaba sentado en su puesto aduanero cerca de Cafarnaum (Mt. 9, 9; Mc. 2, 14; Lc. 5, 27-28). Era mucho más que un simple «recaudador de impuestos». Era un *telones*, término que en griego podía emplearse para referirse a un funcionario de un puesto de aduanas. En su caso, estaba encargado de un punto importante de cruce de fronteras. En Cafarnaum se cobraban dos impuestos. Uno era la tasa que los pescadores debían pagar en tiempo de los romanos.¹⁷ El otro era el impuesto de la frontera terrestre, que se cargaba a las mercancías transportadas por la Via Maris, importante ruta comercial entre Damasco (a noventa kilómetros en el interior) y el mar Mediterráneo. Esta ruta cruzaba los dominios de Felipe el Tetrarca y tocaba la frontera con el territorio galileo de Herodes Antipas adyacente a Cafarnaum, donde había también un cruce que conducía a Tiro y Chorazin. Investigaciones recientes han podido establecer que Leví-Mateo era un funcionario de aduanas influyente, tal vez incluso el arrendatario del puesto aduanero, de acuerdo con las prácticas burocráticas de la época.¹⁸

San Lucas, menos reticente en su descripción del personaje que el propio Mateo podía serlo, subraya la riqueza y posición de Leví-Mateo al describir una escena después de su llamada (5, 29): «Y Leví le hizo [a Jesús] gran banquete en su casa; y había mucha compañía de publicanos y de otros que estaban a la mesa con ellos» (o en la majestuosa terminología preferida por la edición británica revisada, «Leví dio una gran recepción en su casa para Jesús»). Así pues, el hombre debía disponer de recursos financieros lo mismo que de posición profesional. No hay que decir que hablaba corrientemente el arameo y el griego, y algunos especialistas han sugerido que otra de sus habilidades era el escribir en taquigrafía (de lo cual se hablará más en el capítulo 6). Bastará, de momento, citar a uno de los especialistas británicos del Nuevo Testamento cuyas investigaciones se vieron afortunadamente libres de tendencias y de preocupaciones por lo «teológicamente correcto», el difunto C. F. D. Moule, de la Universidad de Cambridge. El discípulo Mateo pudo haber pintado una especie de autorretrato al citar en el capítulo 13, 51-52 de su Evangelio estas palabras de Jesús: «... todo escriba docto en el reino de los cielos es semejante a un padre de familia que saca de su tesoro cosas nuevas y cosas viejas». Moule sugiere que este «escriba» no era un «maestro de la ley», como indican muchas traducciones, es decir, que no era un escriba rabínico. En cambio, la palabra griega *grammateús* sugiere al escritor educado. Pues como comenta Moule:

El autor del evangelio era en este sentido un escriba bien educado y alfabetizado. Pero también debió serlo el recaudador de impuestos llamado por Jesús para que fuera uno de sus discípulos. No es concebible que el Señor dijera realmente a ese recaudador de impuestos Mateo: Has sido un «escritor», como indica una versión inglesa, has tenido mucho que ver con el aspecto comercial de los temas aludidos en la parábola —ganado de un granjero, campos, busca de tesoros, ingresos por pesca—, y ahora que te has convertido en un discípulo, puedes sacar a la luz todo esto, pero de otro modo.¹⁹

Debido a su posición, Mateo, como sus colegas *telones*, se veía despreciado y rechazado por la sociedad judía ortodoxa. A Jesús mismo lo criticaban porque se mezclaba con gente así: «Cuando vieron esto los fariseos, dijeron a los discípulos: ¿Por qué come vuestro maestro con los publicanos y pecadores?» (Mt. 9, 11). Pero Leví-Mateo era judío de nacimiento. A diferencia, por ejemplo, de los nombres de los discípulos Andrés (el hermano de Pedro) y Felipe, que eran judíos con nombres enteramente griegos, los dos nombres de Leví-Mateo revelan orígenes judíos muy viejos y respetados. Como Leví, era miembro de la tribu de los Levitas, que controlaba el funcionamiento de los ritos en el Templo de Jerusalén. Aunque eligió la profesión deshonrosa pero provechosa de funcionario de aduanas o «recaudador de impuestos», se sentía bastante

orgulloso de su origen para conservar el nombre cuando fue llamado. Más tarde, el Evangelio de san Mateo, como los otros, prefirió su segundo nombre, Mateo, que no es más humilde que el primero, pues la palabra hebrea *Mattya* significa «Don de Dios».

¿Qué más sabemos de la borrosa figura que está detrás del papiro Magdalena? Conocemos el nombre de su padre, Alfeo (Mc. 2, 14); algunos especialistas han sostenido que este Alfeo era el mismo al que se identifica como padre de «Jacobo (o Santiago), hijo de Alfeo» (Mc. 3, 18). Al parecer, Mateo no pertenecía al «círculo íntimo» de los discípulos —los dos pares de hermanos, Pedro y Andrés, Juan y Jacobo (o Santiago)—, y en el Nuevo Testamento no se habla de lo que hizo después de la Resurrección. La última vez que se menciona su nombre es en los Hechos 1, 13, cuando el grupo más íntimo de los Apóstoles, reducido por el suicidio de Judas, se reúne en un «aposento alto» de Jerusalén. Unos cuarenta años después de la redacción de los Hechos, el teólogo e historiador Papias es el primero que menciona de nuevo a Mateo. Y es ahí donde encontramos por primera vez la atribución del Evangelio a Mateo,²⁰ cosa de la que nunca se dudó en la Iglesia primitiva. Pero incluso como autor de un Evangelio, san Mateo hubiera seguido siendo un ayudante, un servidor o «ministro de la palabra», como tan adecuadamente lo dice san Lucas al comienzo de su propio Evangelio, donde habla de sus predecesores sin dar sus nombres (Lc. 1, 2). Un servidor, no un maestro, de modo que no había ningún «culto de la personalidad», ni hubo ninguna alabanza pública una vez el Evangelio terminado llegó a las comunidades de todo el imperio romano, ni cuando el éxito de este nuevo Evangelio hizo sombra, en cierto modo, al anterior de san Marcos. Nadie escribió una biografía de Mateo, y no sabemos lo que le sucedió más tarde. Un autor del siglo segundo, Heraclion, afirmó saber que el apóstol no fue sometido a martirio, sino que murió de muerte natural.²¹ Y esto es todo.

Por escueto que sea este esbozo, es mucho más de lo que sabemos de numerosos autores clásicos. Es una combinación de pruebas arqueológicas y circunstanciales, que constituyen el material habitual de los especialistas de los clásicos, de quienes se espera que con escasos restos recompongan un mosaico hecho trozos. En todo caso, esos fragmentos diminutos del mosaico de Mateo encajan en la información hasta ahora reunida acerca del Evangelio y de su contexto. Pero el presente libro no es un libro sobre san Mateo y el Evangelio de san Mateo.²² Es el estudio de un papiro concreto, de su origen y de sus implicaciones. Lo que podemos afirmar con confianza es que no hay pruebas fiables, filológicas, arqueológicas o históricas que permitan desafiar la tesis de que los fragmentos datan de antes del año 70 de nuestra era. No precisa volver a escribir las reglas para fechar de nuevo el papiro, sino al contrario.

Afortunadamente, en el debate reciente de los especialistas en este terreno hay dos bandos. De un lado, el tradicional consenso liberal que encuentra académicamente cómodas las fechas tardías. Esta escuela sigue poniendo en duda la autenticidad de los Evangelios y, en uno o dos casos, incluso sugiere que los escritos gnósticos de los siglos II, III y IV son más de fiar que los Evangelios canónicos (Crossan, Lüdemann). Pero se ha avanzado también gracias al sentido común y a la rigurosa erudición. Muchos recordarán la sensación causada por el libro de John A. T. Robinson, publicado en 1976, *Redating the New Testament*. Fue un avance importante, una especie de impresionante relámpago intelectual. Pues ¿quién podía prever que el archiliberal autor de *Honest to God* propusiera para todos los escritos del Nuevo Testamento fechas anteriores al año 70? El libro estimuló a muchos especialistas en los países anglosajones, pero no cambió la corriente. De hecho, los especialistas alemanes del Nuevo Testamento casi lo ignoraron. Sólo diez años más tarde, en 1986, se editó en Alemania, gracias a dos editoriales (una católica y otra evangélica) que colaboraron para traducir y publicar la obra. Mas fue la alianza de estas dos editoriales lo que alentó a la comunidad alemana de especialistas del Nuevo Testamento a persistir en su terca negativa de prestar atención al libro de Robinson. La secuela del mismo autor, *Priority of John*, publicada postumamente en 1985 y basada en sus conferencias de la cátedra Bampton en la Universidad de Oxford, todavía no ha encontrado un editor alemán. Y ha tenido escasa influencia entre los especialistas de otros países. ¿Por qué? ¿Es acaso una muestra de erudición incompetente? La deslumbrante fuerza de los dos capítulos iniciales del libro de Robinson, dedicados a la metodología, es insuperable, su lucidez es impresionante, incluso si no se está de acuerdo con cada una de las conclusiones.²³

¿Pueden los especialistas del Nuevo Testamento aceptar el riesgo de aislarse de otras disciplinas que se ocupen de textos antiguos, como la filología clásica, la historia y la papirología? ¿Pueden correr el riesgo de no aprender la lección de los estudios de Homero, tan sucintamente descrita por Wolfgang Schadewaldt? Nadie que se interese por el futuro de la erudición sobre el Nuevo Testamento y por sus aportaciones a una mejor comprensión de las Sagradas Escrituras puede complacerse en este arbitrario e innecesario aislamiento. Pero hay motivos de optimismo en los esfuerzos de especialistas, unos jóvenes y otros ya consagrados, por combinar la investigación interdisciplinaria con el análisis capaz de romper moldes. Richard Bauckham en St. Andrew, Rainer Riesner en Tubinga y Craig L. Blomberg en Denver son tres de los protagonistas de la joven generación; Martin Hengel en Tubinga, I. Howard Marshall en Aberdeen, E. Earle Ellis en Dallas, Harald Riesenfeld en Uppsala, Klaus Haacker en Wuppertal y Klaus Berger en Heidelberg son seis especialistas que llevan tiempo combatiendo. Menos de dos años después de su publicación, la

última aportación importante de Berger todavía resulta difícil de tragar a muchos de sus colegas: mejorando la tesis de Robinson, arguyó en favor del año 66 de nuestra era para el Evangelio de san Juan, y del año 68-69 para el Apocalipsis. Y no lo hizo en un comentario o una introducción, sino en una monografía detallada y sólidamente argumentada sobre la historia de la teología cristiana primitiva y de los métodos adecuados para analizarla adecuadamente.²⁴

LA CRITICA LITERARIA

Para terminar este capítulo de introducción con una nota más ligera pero no por ello menos pertinente, echemos una ojeada a otra disciplina académica, la crítica literaria. Uno de los autores más famosos de novelas de detectives es Dorothy L. Sayers (1893-1957). Sus relatos con lord Peter Wimsey han quedado como clásicos, y sus series de radio sobre Jesús, *The Man Born to be King* (1943), se han emitido una y otra vez y han tenido casi treinta reediciones. Pero era también una historiadora de la literatura y una de las primeras mujeres que recibió un diploma en Oxford. Como académica, escribió numerosos ensayos sobre Aristóteles, el empleo del lenguaje y la Biblia. Su introducción a la serie radiofónica citada sigue siendo tan interesante como su «Voto de gracias a Ciro», de la serie *Unpopular Opinions* (1946). Refiriéndose al Evangelio de san Juan, escribió lo siguiente acerca de la «notoria discusión» que lo rodeaba:

No me propongo entrar en los detalles de esta discusión. Sólo quiero señalar que los argumentos aducidos son de los que ningún crítico soñaría en aplicar a un libro moderno de memorias escrito por una persona real acerca de otra. Los defectos achacados a san Juan serían virtudes en el señor Jones, y el valor y autenticidad de la aportación del señor Jones a la literatura se destacarían con los mismos argumentos con que se duda de la autenticidad de san Juan.

Supongamos, por ejemplo, que el señor George Bernard Shaw publicara ahora un volumen de recuerdos acerca del señor William Archer: ¿sugeriría alguien que su relato debe acogerse con suspicacia porque los demás contemporáneos del señor Archer están muertos, o porque el estilo del señor Shaw no se parece en nada al de un obituario del *Times*, o porque el libro contuviera muchas conversaciones íntimas no registradas en otras memorias anteriores, y dejara de lado cierto número de hechos que podrían obtenerse fácilmente consultando el *Diccionario Nacional de Biografías*? O si el señor Shaw (suponiéndole un octogenario menos vigoroso de lo que afortunadamente es) dictó parte de su material a un respetable clérigo que agregó por su parte una nota especial diciendo que Shaw era el autor verdadero y que los lectores podían confiar en la veracidad de las memorias puesto que el señor Shaw fue amigo íntimo de Archer y debe estar enterado, ¿deberíamos considerar por esto que esas dos respetables personas se revelan con ello como embusteros confesos y desechar su obra como una invención sin valor? Probablemente no. Pero el señor Shaw es una persona real que no vive en la Biblia, sino en Westminster. No ha

llegado el momento de dudar de él. Ya es una leyenda, pero todavía no es un mito; dentro de dos mil años, tal vez...²⁵

Dorothy L. Sayers conocía la vigorosa campaña de Rudolf Bultmann para «desmitificar» el Nuevo Testamento. Su ensayo fue una pronta reacción a esta tendencia, que se popularizó en la Gran Bretaña después de la segunda guerra mundial, cuando escribió su ensayo. Pero el mensaje del mismo sigue siendo verdadero hoy en día. Muchos especialistas deberían reconocer —y lo harán— sus propios defectos tal como los representa en su irónica crítica. Pero los errores que Dorothy L. Sayers caricaturiza no están grabados en piedra. Como hemos visto, disponemos de los instrumentos académicos para avanzar realmente, en este terreno, mediante un concierto de las ciencias. El presente libro debe leerse como una aportación a la tarea de afinar los instrumentos y de buscar un pleno acuerdo. Con el papiro Magdalena, los papiros y la papirología pueden convertirse en el toque inicial de tambores de una nueva sinfonía. Dejando de lado las metáforas, el lema de nuestra actuación en las páginas siguientes puede encontrarse en la primera epístola de san Pablo a los Tesalonicenses (5, 21): «Examinadlo todo; retened lo bueno.» Y dicho esto, procedamos a la investigación del papiro Magdalena mismo, causa imprevista de un acalorado debate.

3

LA INVESTIGACIÓN DEL PAPIRO MAGDALENA

HUNT: Petición referente al reembolso de préstamos.
Petición quejándose del... no reembolso de préstamos.

GRENFELL: Carta a los «embalsamadores» del *Taracheutai*
sobre el impuesto de la cerveza.

HUNT: Pero *Taracheutai* puede significar «proveedores de
pesca salada».

GRENFELL: ¡Puede! ¡Puede! ¡Puede! ¡Puede! ¡Puede!
¡Dios mío! Ojalá saliera a la luz algo de *literatura*...

TONY HARRISON,
The Trackers of Oxyrhynchus (1990)

A pesar de las tentativas de los archiveros para conseguir
que en sus investigaciones empleara microfilms o
facsímiles de documentos, Horatio siempre insistió en
trabajar con los originales. Solía decir a los archiveros que
cualquier otra cosa era como pedirle a uno que hiciera
fotocopias de sus cartas de amor.

ANDREW ROBERTS,
The Aachen Memorandum (1995)

INTRODUCCIÓN A LA CIENCIA DE LA PAPIROLOGÍA

La papirología es una especialidad compleja que exige muchos años
de adiestramiento. Pero antes de que la prensa hablara del papiro
Magdalena, la historia de esta disciplina académica estaba ya sazonada con
muchas anécdotas y aventuras. De una cosa se está seguro respecto a los
papiros: huelen bien cuando se queman. Esto es, en todo caso, lo que contó
un anticuario que en 1778 compró un rollo de papiro fechado entre los años

191-192 de nuestra era; lo adquirió a unos campesinos egipcios, mientras tuvo que contemplar impotente cómo quemaban unos cincuenta rollos más, deleitándose visiblemente con el olor del humo.¹ No hay relatos comparables acerca de los efectos olorosos de los pergaminos o de la vitela, pero Konstantin von Tischendorf, el descubridor, en 1844, de uno de los dos más valiosos códices de la Biblia griega, el Códice Sinaiticus,² en el monasterio de Santa Catalina, en el Sinaí, encontró las primeras ciento veintinueve hojas de pergamino de ese códice en un cuarto lleno de desperdicios combustibles. Incluso en el siglo XX, los métodos empleados para conservar los papiros dejan mucho que desear. Kando, el famoso vendedor de zapatos de Belén, guardaba algunos de los más importantes Rollos del mar Muerto ocultos debajo de las tablas del suelo de su tienda, hasta que los vendió, o en algunos casos hasta que se los requisaron los israelíes después de la conquista, en 1967, de los territorios jordanos ocupados. A veces les ocurren accidentes a los papiros en los breves momentos decisivos anteriores a la conservación del manuscrito tras su descubrimiento, como en la desafortunada experiencia del especialista de Qumran que encontró un pedazo, lo miró a contraluz del sol («¡Podría ser un fragmento del Génesis!») y vio cómo se convertía en polvo entre sus dedos.

La tarea de los papirologos consiste en descubrir, conservar, identificar y publicar los manuscritos antiguos. En ocasiones, otros pueden prestarles ayuda, como los arqueólogos que descubren el material, o los filólogos clásicos expertos en la técnica de publicar textos antiguos. En otras ocasiones, pueden causar dificultades los ajenos a la especialidad, cosa que ocurre de vez en vez cuando un especialista del Nuevo Testamento cargado de presunción académica supone que sabe más que los papirologos acerca de los papiros del Nuevo Testamento. El debate sobre el papiro Magdalena ha hecho salir a la luz muchos ejemplos de esto.

Las personas corrientes, si es que les hace pensar en algo, entienden la papirología como una especie de «papel-ología». Pero la papirología no se ocupa en absoluto del papel —un invento chino medieval—. Es algo más, desde luego, que el arte de estudiar los antiguos papiros, hojas manufacturadas con los tallos de una planta acuática cultivada principalmente en el Alto Egipto.³ Con fines prácticos, se da este nombre al estudio de los textos antiguos escritos sobre cualquier clase de material —papiros, pergaminos, vitela, cuero, lino, astillas de madera, tabletas de cera o las llamadas *ostraca* y demás—. Sólo las inscripciones en piedra, mármol y materiales similares han suscitado su propia disciplina, la epigrafía. Dado que los manuscritos más antiguos del Nuevo Testamento están en papiros, queda justificado que en nuestra investigación nos apoyemos en la disciplina de la papirología.

Si buscamos en antiguas fuentes el origen del término, encontramos que «papiro» aparece ya en la Biblia. La traducción griega del Antiguo Testamento, el llamado Septuaginto del siglo III a. J.C., se refiere tres veces a la planta del papiro: en Job 8, 11 y 40, 16 y en Isaías 19, 6. En el primer caso, se pregunta retóricamente si el papiro puede crecer fuera de las marismas. Es una pregunta atinada, pues señala las condiciones especiales para el cultivo de la planta. Siglos después, el erudito romano Plinio el Viejo (23-79 d. J.C.) describió la producción de hojas de papiro y empezó su tratado con este notable elogio: «De su empleo en rollos depende la civilización humana, como máximo, para vivir y, como mínimo, para su memoria.»⁴ Sin lugar a dudas, los rollos de papiro constituían el vehículo más importante para la transmisión y conservación del conocimiento humano. Desde el manuscrito en papiro egipcio más antiguo que se conoce (P. Berlin, 11301, c. 2700 a. J.C.) y el más antiguo papiro hebreo, encontrado en una cueva en Wadi Murabba'at, cerca del mar Muerto, y fechado alrededor del 750 a. J.C. (P. Murabba'at 17), hasta los tiempos del Nuevo Testamento (el período en que escribía el propio Plinio el Viejo) y más acá, esta frágil planta de caña proporcionó el material para toda clase de documentos.

La producción de rollos y hojas de papiro era el privilegio de los talleres egipcios, la mayoría de los cuales estaban situados cerca de las marismas del delta del Nilo. Exportaban el producto acabado por toda la cuenca del Mediterráneo, y también al norte, al este y al oeste de la misma. Debido a este monopolio por su origen y debido a que la vasta mayoría de los papiros se encontró en emplazamientos egipcios, como los de Fayum y Oxyrhynchus, hay a veces cierta confusión acerca del alcance de la papirología. Incluso en una reciente introducción a la disciplina, se la limita al estudio de textos de procedencia egipcia, y en algunas universidades, como la alemana de Trier, se enseña en el departamento de egiptología.

Pero como señalamos en el capítulo 5, dado que los papiros se exportaban de Egipto incluso durante el imperio romano, los rollos o códices con textos literarios —poemas, epopeyas, comedias, evangelios y cartas— pudieron venir en aquel tiempo de cualquier parte del imperio. El descubrimiento de un texto de este tipo en algún lugar de Egipto no implica que se escribiera allí o que una copia no pudiese hallarse en otro punto de la región. Además, a fin de cuentas, hay otros lugares fuera de Egipto donde se han descubierto textos hebreos, griegos y latinos en papiro, en cuero, en madera y en tejas o cascotes de cerámica, desde el Wadi Murabba'at, el Nahal Hever, Masada o Qumran (en el mar Muerto) hasta Petra (Jordania), Dura-Europos (Siria), los montes Avroman (en el Kurdistán), Pompeya y Herculano (Italia) y el límite septentrional de la Britania romana (en Vindolanda). Así pues, ha de considerarse la

papirología como una subdivisión de la egiptología sólo cuando los textos están compuestos en una de las lenguas o uno de los dialectos de Egipto.

En cuanto al objetivo general de la especialidad, ésta consiste en el estudio de todos los textos antiguos, independientemente de su origen local. Un papiro, como el del Magdalen College de Oxford, constituye una introducción ideal a la investigación de la serie de técnicas que podemos y debemos aplicar a tales manuscritos. Consideremos el papiro Magdalena desde este punto de vista y hagámoslo en un contexto histórico adecuado. La historia de su adquisición en Luxor por el reverendo Charles Huleatt y de su interesante viaje hasta Oxford se encontrará en el capítulo 4 de este libro. Por ahora, examinemos la historia «detectivesca» de su análisis textual y de las tentativas de encontrar en otras colecciones otros fragmentos de papiro que encajen con los tres fragmentos del Magdalen College. Empecemos nuestra investigación con una breve introducción a los instrumentos y los hallazgos de la papirología.

Ni siquiera el primer paso es tan obvio como podría imaginarse. A primera vista, parece evidente que los tres fragmentos del Magdalena no proceden de un rollo. Para empezar, tienen texto en ambas caras, lo cual es una característica de los códices, los precursores de nuestros libros. Pero en este contexto no hay que juzgar a la ligera, pues como sabe cualquier lector de la Biblia que sea buen observador, había excepciones a esta regla. Por ejemplo, en Ezequiel 2, 9-10 se cita un rollo escrito por las dos caras, cuando dice que había una mano tendida sosteniendo un rollo, que desenrolló y estaba escrito por delante y por detrás con lamentaciones, cantos fúnebres y gritos de dolor. El ejemplo que encontramos en el Nuevo Testamento es algo más ambiguo; se halla en el Apocalipsis 5, 1: «Y vi en la mano derecha del que estaba sentado en el trono un rollo escrito por dentro y por fuera, sellado con siete sellos.» Es ambiguo, porque en la época en que probablemente se escribió el Apocalipsis los escribas cristianos ya habían introducido el código con texto en ambas caras de la hoja.

¿Constituye la palabra griega *biblion* (Ap. 5, 1) una ruptura con la tradición y la primera referencia a un código más bien que una referencia al tradicional rollo? Quien haya manejado un libro y tenga acceso a un aparato de fax comprenderá las implicaciones de esta ruptura —si de eso se trataba—. Un rollo de fax se parece mucho a un rollo antiguo, y si el aparato no corta las páginas, quien lo emplea acaba teniendo en sus manos metros de comunicaciones en rollo, con el texto en la parte exterior más bien que en la interior, como ocurría con los rollos antiguos. Del mismo modo, cualquier libro encuadernado moderno se parece mucho a un antiguo código.

Refleja el mismo principio de producción, con la impresión en lugar de la escritura a mano desde que en el siglo XV, Gutenberg inventó la imprenta de tipos móviles.

La cuestión del momento en que se pasó del rollo al códice es mucho menos teórica de lo que podría pensarse. Como se verá en el capítulo 5, este momento es decisivo cuando se trata de fechar manuscritos cristianos en general y no sólo el papiro Magdalena del Evangelio de san Mateo. Es también de considerable importancia para el desarrollo del canon, o sea, la colección oficial de los escritos del Nuevo Testamento. Cuando las comunidades e Iglesias cristianas decidieron pasar de los rollos a los códices, tuvieron la oportunidad de seleccionar sus textos favoritos. Inevitablemente, no era probable que se copiara todo de un formato al otro. Si los editores de hoy decidieran dejar de producir libros encuadernados y pasarse a los libros de bolsillo en rústica, no se reimprimirían en el nuevo formato todos los libros encuadernados, sino que se aprovecharía la oportunidad para escoger y descartar textos. Hoy mismo, no todos los libros encuadernados llegan a tener ediciones populares en rústica. De igual modo, si se dejaba sin copiar un rollo determinado, dejaría de utilizarse una vez ese rollo se deteriorara o descompusiera. En términos de los orígenes del Nuevo Testamento, este orden de precedencia (primero rollos, luego códices) es importante para enfocar los orígenes de los textos mismos. Hay todavía algunos especialistas influyentes que quisieran que creyéramos que los cristianos nunca emplearon rollos y que desde el comienzo usaron códices. Con o sin el rollo inicial, si los papirólogos están en lo cierto al dar por descontado que el códice cristiano se comenzó a emplear antes del año 70 de nuestra era,⁵ entonces incluso Apocalipsis 5, 1 pudo ya referirse a un códice. Pero cabe preguntarse si esta frase, interpretada en este sentido, señala la primera o la segunda etapa en la transmisión de los documentos cristianos.

En todo caso, el Apocalipsis se escribió en una época en que el rollo tradicional formaba todavía parte integral de la experiencia práctica o, cuando menos, era parte de la memoria de los que estaban vivos entonces. Las vividas imágenes de Apocalipsis 6, 14 constituyen un ejemplo perfecto: «Y el cielo se desvaneció como un pergamino que se enrolla; y todo monte y toda isla se removió de su lugar.» Este versículo habría resultado completamente incomprensible para las comunidades de las que se esperaba que leyeran el Apocalipsis si no hubiesen visto y usado rollos. De hecho, el rollo era de la mayor importancia para la primitiva cristiandad. Jesús mismo leyó a Isaías en un rollo en la sinagoga de Nazaret (Lc. 4, 17) y, mucho más tarde, un fresco de finales del siglo II o comienzos del III, en las catacumbas romanas de Domitila, documenta la importancia del conocimiento de los rollos: representa a san Pablo con dos *capsae* o cajas para rollos, cada una de las cuales contiene cinco rollos.

Estas *capsae* deben significar probablemente el valor tanto de los cinco rollos de la Torá —los cinco primeros libros del Antiguo Testamento— como de los cinco escritos históricos del cristianismo —los cinco Evangelios y los Hechos—. ⁶ En las mismas catacumbas encontramos un mural de santa Petronila, pintada con una *capsa* a sus pies y un libro abierto, un códice, en su hombro izquierdo. La relación entre estos dos frescos es más reveladora de lo que podría suponerse.

Mucho tiempo después de la transición de rollo a códice, los artistas —y quienes les hacían los encargos— sabían exactamente cómo diferenciar entre las dos etapas de la transmisión literaria cristiana. San Pablo, que sufrió el martirio en el año 64 de nuestra era (o, según otra interpretación de las fuentes, en el año 67), aparece sólo con los rollos. Santa Petronila, sometida al martirio, según la tradición, en el año 98, tiene ya los dos formatos a su lado, rollo y códice; es una ilustración perfecta del período en que el nuevo formato predominó, mientras el viejo formato tradicional en rollo era todavía parte de la memoria colectiva y acaso se usaba aún en lugares dispersos.

El punto decisivo se deja ver ya en el Nuevo Testamento, dejando de lado la controvertida interpretación de Apocalipsis 5, 1. Una de las epístolas llamadas pastorales (2 Tim.) lo explica en 4, 13: «Trae, cuando vengas, el capote que dejé en Troas en casa de Carpo, y los libros, mayormente los pergaminos.» La mayoría de las traducciones modernas evitan el problema de la precisión terminológica, pero la traducción griega original no tiene ninguna ambigüedad. Las dos palabras decisivas en este pasaje son *biblia* y *membranas*. *Biblia*, literalmente «libros», debe entenderse como una referencia a rollos. Éste es, en todo caso, el uso común del término antes de la introducción del códice. ⁷ Estos rollos pueden muy bien referirse a los libros del Antiguo Testamento en su traducción griega, o acaso a los primeros rollos cristianos anteriores a 2 Timoteo. No lo sabemos. El segundo término técnico, *membranas*, es más ilustrativo. En primer lugar, es una palabra latina transcrita en griego. Hay consenso entre los expertos que el autor de 2 Timoteo se refiere a cuadernos de pergamino, lo cual constituye, por así decirlo, una innovación literaria. Comentando este pasaje, el papirólogo británico C. H. Roberts señaló que san Pablo es, de hecho, «el único escritor griego del siglo I d. J.C. que menciona un cuaderno de pergamino». ⁸ Había sólo un corto paso de cuaderno a libro, de *membranas* a códice. Pero sus implicaciones teológicas y sociológicas eran enormes.

Los cristianos habían empleado los rollos no solamente porque eran cómodos. Como muestra el mural de san Pablo en las catacumbas de Domitila, era por más que esto: constituía una afirmación de identidad. Los primeros cristianos, en fin de cuentas, eran judíos o de origen judío. Entre los autores de los Evangelios, san Lucas puede que fuera la única

excepción, y aun esto dista mucho de ser seguro. Hasta que las actividades misioneras entre los no judíos se convirtieron en la norma en vez de la excepción, diseminar la buena nueva del Evangelio era acaso un asunto entre judíos. Muchos de los escritos del Nuevo Testamento canónico, como la Epístola a los Hebreos, la Epístola de Santiago y hasta el Evangelio de san Mateo muestran esta profunda inmersión en el pensamiento y la tradición judíos, hasta el punto de que los lectores que no fueran judíos habrían encontrado difícil entenderlos sin que les dieran explicaciones. El rollo era, en este contexto, el medio natural de expresión. Cualquier otro formato «nuevo» habría indicado una ruptura contraproducente con la tradición común.

Incluso el Talmud babilónico, polémico y agresivo siempre que se refiere al cristianismo, reconoce esta situación. Se refiere a la existencia de rollos cristianos en poder de judíos y decreta que no han de salvarse, en caso de incendio, aunque en ellos se mencione el nombre de Dios.⁹ El Talmud babilónico, que es una colección de textos posteriores al Nuevo Testamento, constituye una fuente irreprochable precisamente porque es relativamente tardío y en general anticristiano. La información acerca de la existencia de tempranos rollos cristianos no habría podido inventarse en un período muy posterior, y por esto es históricamente fiable.

ROLLOS Y CÓDICES: LA CUEVA 7 DE QUMRAN Y LOS ROLLOS DEL MAR MUERTO

Podemos ver que el papiro Magdalena del Evangelio de san Mateo, que parece ser un fragmento de códice, puede ser muy temprano, más antiguo que cuanto poseemos del Nuevo Testamento. Pero no puede ser el manuscrito original o un «facsimil» descendiente de él, pues el original de san Mateo era un rollo. Esto plantea dos intrigantes preguntas: primera, ¿qué sucedió con los rollos cristianos, no quedan huellas de ellos? Y segunda, ¿qué fue lo que indujo a los escribas cristianos a pasar de un formato a otro, a cambiar los rollos por los códices, de los cuales el papiro Magdalena es muy probablemente el ejemplo más antiguo conocido?

La respuesta a la primera pregunta es bien directa. Como ya vimos, los rollos cristianos primitivos no sobrevivieron porque se transcribieron al nuevo formato, el códice. Cuando un rollo se deterioraba o se volvía ilegible, se copiaba en códice y no en rollo. Así, el último ejemplar en rollo de, pongamos, el Evangelio de san Mateo pronto se hubiese desintegrado y desaparecido sin dejar huellas, a menos, desde luego, que hubiese un lugar donde se almacenaran los textos cristianos antes de que predominaran los códices. Cosa sorprendente: este lugar existe. Es una cueva en Qumran, y su contenido constituye una aportación excepcional a nuestra busca de los antecedentes históricos del papiro Magdalena.

La muy peculiar cueva 7 de Qumran ha atraído la pugnaz atención de los especialistas desde que el papirólogo español José O'Callaghan, el bien conocido editor de la colección de papiros de Palau Ribes, sugiriera en 1972 que algunos de los fragmentos de papiro encontrados en la cueva 7 eran textos del Nuevo Testamento.¹⁰ La cueva 7 es excepcional entre las cuevas de Qumran. Como todos los hallazgos de Qumran, sus dieciocho fragmentos (a los que debe añadirse un decimonoveno fragmento escrito al revés, conservado en forma de huella en arcilla endurecida de un papiro perdido) son fragmentos de rollo, pero los de la cueva 7 son exclusivamente en griego y también exclusivamente en papiro. En el resto de Qumran sólo hay otros seis textos en griego —todos en la cueva 4—, entre centenares de rollos en arameo y hebreo, y sólo dos de los fragmentos en griego de la cueva 4 son papiros (los otros cuatro son en cuero). La importancia de la cueva 7, como la de cualquier otra cueva de Qumran, es aún mayor debido a que existe una fecha arqueológica después de la cual los rollos no pudieron depositarse allí: el año 68 de nuestra era.¹¹ Fue el año en que la colonia o *khirbet* de Qumran y la zona alrededor de las cuevas fue ocupada por la décima legión romana «Fretensis». Si alguno de los fragmentos de la cueva 7 fuera cristiano, entonces poseeríamos una prueba física de la existencia de rollos cristianos antes de la introducción del códice.

Evidentemente, la última fecha arqueológica posible, por muy segura que sea, debe comprobarse en relación con dos teorías opuestas. En primer lugar, los habitantes de Qumran (o, si la cueva 7 era cristiana, los que se interesaban por papiros cristianos de la primera generación) pudieron haber regresado en algún momento después del año 68. Por otra parte, pudieron haber ido por primera vez y depositado allí esos documentos unos sesenta años más tarde, durante la rebelión de Bar Kokhba (132-135 de nuestra era). Así, el especialista austríaco Kurt Schubert, convencido de que el papiro 7Q5 de la cueva 7 es un fragmento del Evangelio de san Marcos, formuló esta sugerencia de una «segunda etapa».¹² Pero los resultados de todas las investigaciones arqueológicas descartan cualquier rehabilitación o nueva utilización de las cuevas de Qumran después del año 68 (a diferencia de cuevas en distintos *wadis* del mar Muerto, como el Wadi Murabba'at y el Nahal Hever).¹³ Cosa aún más importante, el hecho mismo de que estos rollos cristianos sean justamente rollos —estimación que Schubert acepta— descarta tanto la reapertura de la cueva después del año 68 como el depósito en ella de los rollos en los años 132-135. Mas en el tercer decenio del siglo II se habrían guardado en la cueva 7 códices cristianos y no rollos. Dejando aparte las pruebas arqueológicas, puede descartarse una reapertura después del año 68 por razones relacionadas con éstas, como que los rollos habrían vuelto a emplearse y en algún momento de su deterioro los habrían cambiado por copias en códice. Pero los fragmentos de la cueva

7 son fragmentos de *rollo*. No pudieron depositarse después del año 68. Además de estos criterios, la datación paleográfica de la escritura arguye en contra de la reapertura de la cueva 7 y también en contra de un nuevo depósito de rollos en Qumran. Mucho antes de que O'Callaghan identificara el fragmento 7Q5, Colin H. Roberts, actuando en representación del equipo editorial, lo adscribió al llamado *Zierstil* (estilo ornamentado), cuya mayor popularidad se alcanzó a comienzos del siglo I. Considerando 7Q5 como un ejemplo tardío de ese estilo, cabría decir, con Roberts, que no pudo ser posterior al año 50 de nuestra era. Dada la posibilidad de que el estilo cayera en desuso más lentamente, podrían agregarse unos pocos años. Como se verá en el capítulo 5, datar una escritura no fechada es tarea compleja. Pero la fecha arqueológica más tardía posible, la del año 68, limita el marco de tiempo que teóricamente se puede estar dispuesto a aceptar.

EL PAPIRÓLOGO EN ACCIÓN: CÓMO IDENTIFICAR UN PAPIRO

Hasta ahora, todo parece claro, pero ¿aciertan en sus conclusiones Kurt Schubert, José O'Callaghan y muchos otros, al considerar que hay realmente fragmentos de rollos cristianos entre los hallazgos de la cueva 7? Desde 1972 no ha cesado la controversia sobre esto, con un aparente consenso de que los rollos no son cristianos. Tras una pausa a finales de los años setenta y comienzos de los ochenta, Carsten Thiede volvió a abrir el debate en 1984 con un estudio en la revista especializada *Biblica*.¹⁴ Una tras otra muchas revistas entraron en la polémica, en alemán, en inglés, en francés, en holandés, en italiano, en español, unas apoyando y otras oponiéndose a su punto de vista.¹⁵ Muchos especialistas del Nuevo Testamento, convencidos de que el Evangelio de san Marcos nunca pudo llegar en fecha tan temprana a la comunidad esenia de Qumrán, se enfrentaban a otros académicos que estaban igualmente convencidos de que esto no sólo era posible, sino muy plausible. Hubo papirologos destacados que arguyeron en favor de la identificación del fragmento 7Q5 hecha por Markan. Incluso uno de los miembros judíos de la comisión editorial de los rollos de Qumran, Shemaryahu Talmon (de Jerusalén), ha apoyado públicamente la idea de que los fragmentos de la cueva 7 son cristianos.¹⁶ Y en 1994 la última palabra acerca de la identificación parece ser la afirmación de uno de los grandes papirologos de nuestra época, Orsolina Montevecchi, presidenta honoraria de la Asociación Internacional de Papirologos. Resumió el resultado de su análisis en una frase inequívoca: «No creo que pueda haber ninguna duda acerca de la identificación de 7Q5.»¹⁷ Pero algunos especialistas se niegan todavía a reconocer que el fragmento es parte del Evangelio de san Marcos. En su mayoría son especialistas del Nuevo Testamento más bien que papirologos los que

continúan negando desesperadamente que 7Q5 es el único fragmento de rollo de papiro existente del Evangelio de san Marcos escrito poco antes o incluso bastante antes del año 68. Graham Stanton, del King's College de la Universidad de Londres, dedica un capítulo entero de su último libro al papiro 7Q5 —y otro al papiro Magdalena— en un intento de excluir pruebas papirológicas tempranas de los estudios sobre el Evangelio.¹⁸ ¿Por qué?

Aquí entramos en una zona del trabajo de los papirólogos que engloba tanto al papiro Magdalena como al fragmento de rollo de Qumrán. Se trata de la tarea de establecer el texto, de reconstruir un trocito fragmentario de material de tal modo que tenga sentido y nos ofrezca un conjunto satisfactorio, aceptable. José O'Callaghan identificó casi accidentalmente el pequeño fragmento de 7Q5, con sus veinte letras (diez de ellas fragmentarias) en cinco líneas, como parte del texto de San Marcos 6, 52-53. Trabajaba en una edición anotada de manuscritos griegos del Antiguo Testamento y tuvo que consultar el tercer volumen de la edición oficial de los Rollos del mar Muerto,¹⁹ que contenía los hallazgos de la cueva 7. Los editores habían conseguido identificar dos de los fragmentos: 7Q1 como parte del Éxodo 28, 4-6 y 7Q2 como parte de Baruc (Epístola de Jeremías) 6, 43-44. Esto explica el interés de O'Callaghan por esta cueva. Ninguno de los restantes dieciséis fragmentos o el pedazo de arcilla con marcas invertidas habían sido identificados por los editores originales. Uno, sin embargo, el quinto fragmento (7Q5) ofrecía una rara e intrigante combinación de letras en la línea 4: *nu/nu/eta/sigma*. A los primeros editores esta combinación les sugirió la posibilidad de la palabra griega *egennēsen* («dar a luz» o «parir») y, por esto, la posibilidad de un texto genealógico. El problema de esta sugestión era que este texto, que debería relacionarse con las demás letras conservadas en 7Q5, no existe en la literatura griega conocida, bíblica o no bíblica. Ahí fue donde entró en acción la notable capacidad deductiva de José O'Callaghan. Buscó otras palabras griegas con la secuencia *nu/nu/eta/sigma*, y tras excluir las palabras que no encajaban en el contexto, finalmente tuvo la idea de probar el nombre griego del famoso lago de Galilea: *Gennesaret*.

Fue un ejemplo de primer orden de trabajo detectivesco académico: excluye lo improbable y surgirá lo probable.

De todos modos, éste era sólo el comienzo del problema de O'Callaghan. Pues, cosa asombrosa, sólo hay un pasaje en todo el Antiguo Testamento griego, el Septuaginto, en que se escribió el nombre del lago de tal modo que aparezca la combinación *nu/nu/eta/sigma*: el libro 1 Macabeos 11, 67 del Deuteronomio, en donde figura como *Gennesar*. En otros lugares, al lago se le llama *Chenereth* o *Chenara*. Sin embargo, ninguna de las otras letras legibles en 7Q5 encajaba con 1 Macabeos 11, 67. Afortunadamente, O'Callaghan era —y es— un papirólogo más que un

especialista del Nuevo Testamento. Por tanto, no descartó hallazgos en el texto porque estuvieran en conflicto con otras suposiciones académicas de los especialistas. Un papirólogo que lo sea realmente no se deja influir por argumentos hipotéticos, como la suposición de que un texto del Nuevo Testamento no pudo haber sido escrito en una fecha que pudiera colocarlo en Qumran antes del año 68 o que, en todo caso, no pudo llegar a los esenios de Qumran. Dado que el Nuevo Testamento pertenece al cuerpo de la literatura griega conocida, para O'Callaghan constituía un paso necesario investigar sus textos. Y ahí estaba: un pasaje en que aparece *Gennesaret* y donde todo lo demás del fragmento parecía encajar: «Porque aún no habían entendido lo de los panes, por cuanto estaban endurecidos sus corazones [cerradas sus mentes, en la Nueva Biblia de Jerusalén]. Terminada la travesía, vinieron a tierra de Gennesaret y arribaron a la orilla» (Mc. 6, 52-53). Herbert Hunger, famoso papirólogo austriaco, aludió maliciosamente a la ironía de estos versículos al anticipar la reacción del siglo XX al descubrimiento de O'Callaghan: «sus mentes estaban cerradas».²⁰

La traducción citada está sacada de la Nueva Biblia de Jerusalén. Los editores de esta versión, al darse cuenta de que un relato termina con el versículo 52 y el otro comienza con el 53, dejaron una línea en blanco entre los dos y agregaron un título de transición, «Curaciones en Gennesaret». Los antiguos escribas no tenían a su disposición estos «trucos». En su lugar, proyectaban una letra hacia el margen izquierdo, como en el papiro Magdalena, o dos letras, como en el papiro de París P4, o dejaban un blanco entre los dos versículos, lo que se llamaba *spatium*. En tales casos, habría habido también una línea horizontal debajo del comienzo de la línea, que llamaban *paragraphus*. Desde luego, esto sólo puede verse allí donde el comienzo de una línea ha sobrevivido intacto; no es el caso de 7Q5. Pero con o sin *paragraphus*, el *spatium* indica el comienzo de una nueva secuencia, un nuevo «párrafo». En otras palabras, el blanco en la línea 5 cumple la función de la línea en blanco y del subtítulo en la moderna Nueva Biblia de Jerusalén. Así, junto con la palabra *Gennesaret*, este *spatium* encaja como un guante con San Marcos 6, 52-53. Tanto más cuanto que la primera palabra después del blanco, la palabra griega muy legible *kai* («y»), es la primera palabra de San Marcos 6, 53. Ayuda, aunque de modo más indirecto, la observación de que las frases que empezaban con la palabra «y», llamada *kai* paratáctica, constituyen una estructura típica de Marcos. Finalmente, la letra legible antes del blanco, aunque medio destruida por un desgarrón en el papiro, es una *eta*, hecho que ni siquiera los detractores de O'Callaghan discuten. Y San Marcos 6, 52 termina con una *eta*, que es la última letra del participio pasivo *peporomene*, «(sus corazones) estaban endurecidos» o, en la traducción de la Nueva Biblia de Jerusalén, «[sus mentes] estaban cerradas».

OBSERVACIÓN Y DEDUCCIÓN: EL PAPIRO Y SU CONTEXTO

¿Puede darse por cerrado el caso? Todavía no. Hay que juzgar *todo* el fragmento. Como dijo sir Conan Doyle en su relato de Sherlock Holmes «El signo de los cuatro»: «Hasta aquí es observación. El resto es deducción.» Quedan tres importantes problemas. El primero se relaciona con la reconstrucción del texto. La reconstrucción de líneas completas es tarea de la esticometría, de calcular el promedio de letras por línea. Cada escriba, y por definición cada manuscrito, se caracteriza por esta «medida», y sólo se permiten variaciones dentro de determinados límites de letras. Por ejemplo, el papiro Magdalena, con sus tres fragmentos y texto en ambas caras, tiene un total de veinticuatro líneas. Ofrece un número hermosamente regular de letras por línea:

Fragmento 1, verso: 16/16/16/15

Fragmento 2, verso: 16/16/15

Fragmento 3, verso: 16/17/17/18/17

Fragmento 3, recto: 15/15/17/15/16

Fragmento 2, recto: 15/17/15/17

Fragmento 1, recto: 16/16/15

El promedio exacto es, así, de dieciséis letras por línea, con un máximo de dieciocho y un mínimo de quince. Con base en este promedio, se puede corregir, como veremos, la primera edición del papiro Magdalena. Excluyendo la posibilidad de la palabra *humeis*, gramaticalmente superflua, que existe en todos los restantes manuscritos griegos de San Mateo 26, 31, llegamos a la longitud óptima de la línea: con ella, la línea 1 del fragmento 1 recto tendría veinte letras; sin ella, quince.

La esticometría es, desde luego, un instrumento decisivo para la reconstrucción de un texto. Sólo si el final de una línea fragmentaria y el comienzo de la siguiente línea fragmentaria «encajan» y están de acuerdo con el texto visible «de en medio» (y en el caso de 7Q5 ambos extremos faltan), podemos alcanzar un resultado aceptable. La medida comparativa para los textos del Nuevo Testamento es una edición corriente del texto griego, con todas sus numerosas variantes. ¿Qué ocurre cuando el texto reconstruido o que parece reconstruible de una línea determinada no cumple con la esticometría establecida o con ninguno de los otros manuscritos conocidos del Nuevo Testamento? En el caso del papiro Magdalena, puede aceptarse fácilmente un superfluo *humeis*, pues, en fin de cuentas, nadie discute la identificación de los tres fragmentos de papiro como segmentos del capítulo veintiséis de San Mateo. Pero en el caso del pequeño y único fragmento 7Q5 lo que está en disputa es la identificación misma, de modo que cualquier desviación del «texto aceptado» deberá

escrutarse muy de cerca. La esticometría de 7Q5 es tan regular como la del papiro Magdalena: 20/23/22 (incluyendo el *spatium* de dos letras de longitud) /21/21. Un promedio apenas por encima de veintiuno, con veinte y veintitrés en los extremos. Dado esto y si se aplica a las letras visibles del fragmento, no hay espacio, en San Marcos 6, 53, para las tres palabras griegas *epi ten gen* («a tierra de»). Habrían debido pertenecer ya a la línea 3, ya a la línea 4. Con ellas, la línea 3 habría tenido treinta y una letras, o la línea 4, treinta. ¿Pudo haber una versión de San Marcos 6, 53 sin estas tres palabras?

Si recordamos nuestro punto de partida, el hecho de que los fragmentos de rollo de papiro de la cueva 7 han de ser anteriores al año 68, la respuesta es tan sencilla como histórica: sí. La única razón de que *epi ten gen* esté en las ediciones corrientes del Evangelio —un texto corriente, a fin de cuentas, basado en manuscritos de los siglos II, III y IV— fue el cataclísmico acontecimiento de la rebelión judía contra los romanos, que condujo a la destrucción de Qumran en el año 68, de Jerusalén con su Templo en el año 70 y de Masada en el año 73-74, y de muchos otros lugares del país en el mismo período. Uno de los lugares destruido por los romanos fue la ciudad de Gennesaret (o Kinneret), redescubierta hace poco y excavada por arqueólogos en la región misma que presupone el relato de san Marcos. Esta frase concreta, *epi ten gen... eis Gennesaret* («a tierra de... Gennesaret»), se hizo necesaria para evitar incertidumbres y confusión, después de la destrucción de la zona habitada que había tenido el mismo nombre que el lago. Antes de la destrucción (en el año 70), estas tres palabras habrían sido puro pleonasma, tanto más cuanto que el lugar de Gennesaret estaba a menos de un día de camino de quienes habitaban en Cafarnaum, donde Jesús y sus discípulos vivieron y trabajaron durante cierto tiempo. Por tanto, hay que invertir los términos. En un papiro escrito antes del año 70, deberíamos suponer que faltaran estas palabras. El hecho de que estén ausentes concuerda con el marco sociotopográfico del relato de lo que cuenta san Marcos (6, 53). Su presencia en el texto del papiro 7Q5 sería algo que debería explicarse, más bien que su ausencia.

Además de la arqueología y la historia, contamos también, desde luego, con el argumento textual, filológico: la adición tardía de *epi ten gen* produce un griego muy torpe, un «texto atormentado», como lo ha llamado un comentarista, lo cual sugiere una tentativa, no precisamente ideal, de corrección del texto. Incluso el pasaje paralelo en el Evangelio de san Mateo muestra esta incertidumbre, y lo mismo las traducciones tempranas, como la Bohairic de los siglos II o III o la Vulgata latina del V. En resumen, los filólogos clásicos no tienen duda de que el texto sin *epi ten gen* es no sólo el más corto, sino también la mejor versión original. Nuestro análisis del «caso de las palabras ausentes» nos ha conducido a un resultado constructivo. Sin ellas, la esticometría de San Marcos 6, 53

confirma más bien que socava la identificación con este Evangelio del fragmento de Qumran 7Q5.²¹

El problema número dos es completamente distinto, pero igualmente fascinante por sus corolarios. Se refiere a la primera letra de la palabra que sigue a *kai* («y») en la línea 3. En San Marcos 6, 53, la palabra es *diaperasantes* («terminada la travesía»). Como cualquiera puede ver, empieza con la letra griega *d* (*delta*). Pero es igualmente obvio que, en nuestro papiro, la primera letra después de *kai* no es una *delta* sino una *tau* (*t*). Numerosos oponentes de la identificación de San Marcos se han concentrado en esta variante, a pesar de todas las pruebas acumulativas que de todos modos establecen la identificación. ¿Se trata acaso de un acertijo sin respuesta? Al contrario, un análisis serio y minucioso proporciona una respuesta que corrobora aún más la identificación.

Para empezar, recordemos que este papiro se escribió antes del año 68. Cualquier prueba comparativa debe tener en cuenta este hecho. Luego, la identificación del papiro con San Marcos 6, 52-53 se ha logrado ya por otros medios. Examinamos la cuestión de si el fenómeno *d/t* refuerza o debilita esta identificación. ¿Se trata de un error al deletrear o de razones más serias para que exista esta variante? En un fragmento tan pequeño como 7Q5, con texto en un espacio de 3,3 X 2,3 cm apenas mayor que un sello de correos, todas las letras completamente legibles cuentan. No se puede explicar frívolamente como un simple error al deletrear una variación como ésta. Las cosas son distintas en el caso del papiro Magdalena, donde ocurre un error de deletreo auténtico. En el lado de atrás o recto del fragmento 2 (Mt. 26, 32-33) la palabra griega *galilaian* (Galilea) se escribió *galeglaiian*. Aquí, el escriba pensaba en términos del llamado itacismo común, una variante al deletrear basada en la pronunciación idéntica de diferentes letras o combinaciones de letras, por ejemplo, la combinación *ei* se pronunciaba como la letra *i* sola, y así era muy posible y legítimo escribir *ei* en lugar de *i*. Sin embargo, el escriba cometió un error: en vez de *i* después de *e* escribió *g*, lo que dio *galeglaiian*, en lugar de *galeilaian*. Por las razones que fueran, agregó la barra horizontal que convierte *iota* en *gamma*. Hasta los antiguos escribas eran humanos. Es un error inofensivo en el contexto del papiro Magdalena. Pero ¿qué hay acerca del cambio, potencialmente mucho más grave, de una *delta* inicial en una *tau* en el papiro de Qumran 7Q5?

La primera respuesta viene directamente de Jerusalén, sede de la primera comunidad cristiana. Cuando Herodes el Grande reconstruyó el Templo, hizo colocar una lápida en el segundo muro, prohibiendo la entrada a los extranjeros (no judíos) bajo pena de muerte. Esta inscripción la mencionó el historiador judío Flavio Josefo (*Antigüedades judaicas* 15, 417), y es el antecedente de un incidente en los Hechos de los Apóstoles 20, 27-36, en que se amenaza de ejecución a san Pablo porque se le ha visto

entrar en el sagrado recinto del Templo en compañía de Trófimo, que no es judío. De hecho, el texto en lápida es inequívoco: «Ningún extranjero puede entrar más allá de la barrera de piedra y del terraplén que rodean el santuario. Cualquiera que sea descubierto tendrá que reprocharse a sí mismo por la muerte que seguirá.» Los arqueólogos han hallado dos copias palabra por palabra de esta inscripción, una completa, que se halla ahora en Estambul, y una fragmentaria, que se encuentra en el Museo Rockefeller de Jerusalén. La ortografía es sorprendente: en la línea 1, la palabra griega *medena* (nadie) se deletrea *methena*; en la línea 3, la palabra *dryphakton* (barrera de piedra) se deletrea *tryphakton*. Es evidente que los escribas tenían problemas con la *d* suave, y en ambos casos la transformaron en una *t* o *th* dura. En nuestra investigación, el cambio al comienzo de la palabra *tryphakton* es más revelador, pues corresponde al cambio inicial de *d/tiaperasantes*. No puede haber sido un error accidental, pues en el griego antiguo, *delta* y *tau* (o *delta* y *theta*) tienen una forma tan diferente como *d* y *t* en el alfabeto latino. Como ya lo señaló en 1872 Christian Clermont-Ganneau, el primer editor de la lápida completa, las variantes reflejan fielmente una manera característica de pronunciar la letra *d* en el griego hablado en la época del Segundo Templo de Jerusalén. Sea lo que fuere que pensemos del autor del Evangelio de san Marcos —y muchos creen que es idéntico al Juan Marcos de Jerusalén que escribía en Roma con la autoridad de san Pedro y de sus lecciones orales—, la «experiencia de Jerusalén» y las fuentes de Jerusalén se reflejan indudablemente en este Evangelio. Así, el cambio *d/t* en un papiro de este Evangelio que se fecha antes del año 68 —es decir, antes de la destrucción del Templo y la desaparición de las piedras en el año 70— constituye un caso irresistible de pruebas circunstanciales en favor de una pronunciación local o regional y de una variedad en el deletreo que era común y hasta visible para cualquiera de la ciudad, mientras ésta existió.

Se comprende que el descubrimiento de esta difícil inscripción provocara un intenso debate. En 1905, el epigrafista alemán Wilhelm Dittenberger señaló que mucho después el gramático griego Herodiano Technico, que escribía en Roma a finales del siglo II de nuestra era, conocía este cambio y trataba de explicarlo etimológicamente más bien que fonéticamente. Como esto no descarta el hecho de que existía en un Jerusalén anterior al año 70, más de cien años antes de Herodiano, Dittenberger arguyó —en contra de la prueba explícita del historiador contemporáneo Josefo— que la inscripción no era judía, sino colocada por los romanos. Se trata, desde luego, de un clásico *non sequitur*, pues incluso si la colocaron personas no judías (cosa que no hicieron) no se deduce de ello que no se emplearan albañiles locales. Hace unos años, en 1989, el especialista israelí Peretz Segal resolvió finalmente el asunto estableciendo el origen local de la inscripción.²² Tal vez a Dittenberger no le agradaban

las consecuencias lingüísticas de la inscripción, pero como escribía casi setenta años antes de la identificación de O'Callaghan, no tenía ninguna cuenta teológica por saldar. Sin embargo, es notable lo que algunos especialistas parecen estar dispuestos a hacer para negar la importancia de la inscripción —hoy, desde luego, en el contexto del papiro de San Marcos de Qumran—. Un especialista alemán de patrística, por ejemplo, no sólo resucitó los comentarios de Dittenberger mucho después de que su validez expirara, sino que no le importó observar, como de paso, que el descubrimiento de la lápida fue «accidental».²³ Sería difícil encontrar una manera más versátil de rechazar hallazgos arqueológicos (o papirológicos) inoportunos que el describirlos como accidentales, ignorando el hecho de que muchos de esos hallazgos son, por definición, accidentales. Así, la inoportuna prueba desaparece como si nunca hubiese existido. Afortunadamente, el mundo de los especialistas responsables no respeta argumentos tan chapuceros.

De nuevo, como en el caso de *epi ten gen*, la solución del fenómeno *d/t* depende de algo más que de la arqueología y la historia. En lo referente a las pruebas papirológicas, hay no menos de veinte manuscritos bíblicos que presentan este cambio de consonantes. Uno de ellos es el P4 de la Biblioteca Nacional de París, un códice de papiro del Evangelio de san Lucas del que nos ocuparemos al final de este capítulo. Además, existe un texto que ha sido datado como del año 42 de nuestra era, es decir, casi de la misma fecha que el papiro 7Q, en que se lee *tikes* en lugar de *dikes*, o sea, con el cambio de *d* en *t* precediendo a la misma vocal que en 7Q5, la *i*.²⁴ Resumiendo, era perfectamente posible cambiar *d* por *t* precediendo a la misma vocal antes del año 70, fuera ello por accidente o debido a costumbres regionales de pronunciación. Respecto a 7Q5, la inscripción del Templo nos ayuda a comprender que el deletreo peculiar de 7Q5 en San Marcos 6, 53 no tiene nada de sorprendente. Era algo que cabía esperar y, así, confirma más bien que desmiente la identificación y la fecha temprana del papiro.

El papirologo, en tanto que investigador científico, debe resolver un problema más, lo cual nos introduce en otra técnica de la papirología. Es una cuestión tan desconcertante que incluso el papirologo austriaco Herbert Hunger, que es también un especialista en Bizancio y autor de muchos libros de texto sobre los papiros y la tradición de textos antiguos, empleó veintitrés páginas y veintidós ilustraciones buscando cómo dar el primer paso hacia su solución.²⁵ En la línea 2 de 7Q5, el texto reconstruido de San Marcos dice: *all'en autōn he kardia pepero [mene]* («sus corazones estaban endureci [dos]»). La última letra de la palabra griega *autōn* («sus») es obviamente una *nu*. Pero ha habido críticos que han insistido en una diferente lectura. La letra precedente, una *omega*, es obvia, mas la *nu* no es una *nu*, afirman, sino una *iota*, y si es una *iota*, entonces la palabra no

puede ser *autōn*, y por consiguiente el pasaje no puede ser San Marcos 6, 52.

Se da la coincidencia de que un problema casi idéntico se presenta en el papiro Magdalena. En 1953, Colin Roberts, el primer editor de los fragmentos de Oxford, leyó *auto* en el fragmento 3, recto, línea 1. A principios de 1995, Thiede corrigió esta lectura por *autōn*, lo cual tuvo consecuencias de largo alcance para la reconstrucción del texto, como se verá más adelante en el presente capítulo. Aquí, en el fragmento del rollo de papiro 7Q5, la letra en cuestión está muy deteriorada. Hay un trazo vertical a la izquierda que puede ser una *iota* sola o el trazo izquierdo de una *nu*. A la derecha de este trazo no hay traza alguna de tinta visible por espacio de unos milímetros hasta que aparece una curva que avanza hacia arriba en lo que parece ser el comienzo de otro fragmento de trazo vertical, que luego avanza hacia abajo en otra curva hacia la parte baja de la derecha. ¿Qué diablos puede ser esto? ¿Restos de una *alpha*, como han sugerido algunos? Nada en la única *alpha* que hay en este papiro, en la línea 3, se parece ni remotamente a esta figura. ¿Es que estos trazos, a la izquierda y a la derecha, pertenecieron originalmente a una misma figura, cuando el papiro no se había deteriorado?

¿Pudieron ser las líneas de una *nu*? Los críticos aludidos lo niegan, aduciendo que los restos de tinta están demasiado separados.

Basándose en numerosos ejemplos de papiros contemporáneos, anteriores y posteriores, Herbert Hunger demostró de modo concluyente, en su ensayo ya citado, que las trazas de tinta podían reconstruirse para formar una *nu* perfecta, con todo y las curvas. Él y Thiede midieron incluso la longitud de letras comparables del fragmento 7Q5 con resultados notables. Hay dos *etas* completas en este fragmento, en las líneas 4 y 5. Midiendo la anchura de sus «extremidades», que es lo que importa para la comparación, en este caso, se nota una diferencia de 3,0 mm (*eta* de la línea 4) a 3,5 mm (*eta* de la línea 5). Ahora bien, la *nu* completa e indiscutible de la línea 4 del fragmento 7Q5 también mide 3,0 mm. ¿Y cuál es la anchura de la letra de la línea 2 si se reconstruye como una *nu*? La respuesta, como puede adivinarse, es de 3,5 mm. En otras palabras, la distancia supuestamente «imposible» entre el trazo vertical izquierdo y la extraña traza de la derecha no concuerdan ni remotamente con una *nu*. Encaja perfectamente con la flexibilidad que el escriba mostraba al dibujar sus *etas*. Es importante no olvidar que la diferencia en cuestión es solamente de medio milímetro.

El papirólogo en acción ha resuelto el problema. Sin embargo, los escribas podían ser flexibles en su trabajo, de la misma manera como no lo son algunos críticos. ¿Qué decir de los escépticos que se niegan a ser persuadidos por los más escrupulosos análisis comparativos? ¿Ha de aceptarse que no se logre un consenso de los especialistas? De ninguna manera, cuando la tecnología, en forma de microscopio de alta potencia,

puede resolver la cuestión definitivamente. En abril de 1992, Carsten Thiede llevó el papiro 7Q5 al Departamento de Investigaciones de la Sección de Identificación y Ciencia Forense de la policía nacional israelí en Jerusalén para que lo analizaran con su microscopio electrónico estéreo. Y ahí, por primera vez, pudieron verse los restos de una línea diagonal que comenzaba en el extremo superior del trazo vertical de la izquierda (lo que algunos creyeron que era una *iota*) y que avanzaba hacia abajo por la derecha. La línea no era completa —su trazo se interrumpía al cabo de unos pocos milímetros—, pero era lo bastante larga y recta para que fuese absolutamente concluyente: debía ser la línea media diagonal de una *nu*. O'Callaghan, Hunger y otros tenían razón al afirmar que la letra era y es una *nu*, y que, por tanto, la palabra es *autōn*, como lo dispone San Marcos 6, 52.²⁶

En una asombrosa tentativa de invertir esta prueba visual, el reciente libro de Graham Stanton *Gospel Truth?* incluye una lámina con un diagrama atribuido a Geoffrey Jenkins, en el cual la *nú* clara e indiscutible de la línea 4 de 7Q5 se ha superpuesto a la letra deteriorada de la línea 2. Ignorando la diferencia de anchura establecida por Hunger y Thiede, que se ha demostrado que es absolutamente normal en este papiro, Stanton arguye que la diminuta diferencia visible en este diagrama «muestra que la letra no puede ser una *nu*, lo cual debilita la teoría de que 7Q5 es parte del Evangelio de Marcos». Parece notable que un especialista de la reputación del profesor Stanton trate las pruebas de modo tan desenvuelto con el fin de resucitar un argumento ya desacreditado. El dibujo incompleto del fragmento de letra subyacente de la línea 2 es la primera distorsión; la segunda es la omisión deliberada de la línea diagonal establecida por el análisis de Jerusalén, y la tercera es la conclusión, que niega lo que incluso el diagrama distorsionado muestra: que el fragmento puede reconstruirse como una *nu*, como Hunger ha sostenido. No hay ni que decir que en el ensayo de Stanton no se cita ni se menciona siquiera el estudio de Hunger.²⁷

LOS ERRORES Y SU DESCUBRIMIENTO

El caso de 7Q5/San Marcos 6, 52-53 nos muestra lo que puede lograrse con la papirología aplicada. También muestra que no hay virtualmente límites a las acrobacias que algunos especialistas están dispuestos a hacer para desechar una tesis que no encaja en su paradigma intelectual. Kurt Aland, el difunto gran maestro de la crítica del Nuevo Testamento, empleaba el ordenador en su instituto de Munster, en Alemania, para «demostrar» que 7Q5 no puede ser San Marcos. Muchos se dejaron impresionar por la autoridad de Aland, hasta que otro especialista alemán, el historiador del Nuevo Testamento y epistemólogo Ferdinand

Rohrhirsch, demostró que el anciano gran hombre había cometido varios errores metodológicos y programado su ordenador de tal modo que era inevitable un resultado distinto de San Marcos 6, 52-53.²⁸ Algunos siguen entreteniéndose inventando identificaciones alternativas.²⁹ Otros todavía continúan aferrados al supuesto argumento de lo diminuto de 7Q5, como si un fragmento pequeño no pudiera identificarse con certeza.

Ciertamente, 7Q5 es, como ya vimos, un fragmento de rollo de papiro muy pequeño: veinte letras en cinco líneas, diez de ellas deterioradas. Pero esto no hace imposible identificarlo. Fragmentos más pequeños se han identificado sin que se pusiera ninguna objeción a los resultados. Incluso en la misma cueva de Qumran, el fragmento 7Q2 tiene una sola letra más —veintiuna en cinco líneas—, y sin embargo nadie ha puesto en duda su identificación como Baruc (Epístola de Jeremías) 6, 43-44. Y esto pese al hecho de que las variantes de texto y desviaciones respecto al texto corriente del Antiguo Testamento griego son mucho más complejas y de largo alcance que las de 7Q5 comparado con el texto del Nuevo Testamento griego.³⁰ Puede citarse también un fragmento concreto de papiro del comediógrafo griego Menandro: el papiro Oxyrhynchus XXXVIII 2831, identificado como un pasaje de la comedia *Samia* de Menandro, líneas 385-390, aunque sólo mide 2,4 X 3,3 cm, contiene sólo diecinueve letras en cinco líneas y dista de ser idéntico al texto de la comedia anteriormente aceptado. Al contrario, ofrece «algunas variantes adicionales».³¹ En lugar de dudar de su identificación y de rechazar su inclusión en las listas oficiales, como sucedió con 7Q5/San Marcos 6, 52-53, los filólogos clásicos lo aceptaron, lo integraron en sus nuevas ediciones de la comedia y le dieron su propio número de inventario: O 16.³² Un tercer ejemplo, más próximo a Qumran, es el del fragmento de papiro de Masada 721a. En esta fortaleza que domina el mar Muerto, se descubrió el papiro de Virgilio más antiguo conocido y se editó en 1989.³³ Fechado en el año 73-74 de nuestra era, tiene sólo quince letras visibles en una línea, dos de ellas deterioradas hasta ser ilegibles. A despecho de esta reducida base de datos y del hecho de que se encontrara nada menos que en Masada, este fragmento se ha identificado como Virgilio (*Eneida* 4.9), identificación que nadie ha discutido. Si se permite que los papirólogos apliquen sus métodos sin prejuicios, han de evitar la trampa de la doble medida. 7Q5 es San Marcos 6, 52-53 con tanta seguridad como que P. Oxy. XXXVIII 2831 pertenece a *Samia* de Menandro o como que P. Masada 721a pertenece a la *Eneida* de Virgilio, si es que no más.

En este contexto, merece la pena señalar que el papiro de Virgilio, de Masada, invalida uno de los medios favoritos empleados para quienes creen que los pequeños fragmentos de rollos no pueden identificarse con certeza. Kurt Aland y sus seguidores argüían que el texto en el dorso o verso facilitaba la identificación y que la existencia de texto en el verso es un

requisito previo para la identificación plausible de pequeños fragmentos. Este argumento se ha empleado contra la identificación del fragmento de rollo 7Q5, que no tiene texto en el verso, con San Marcos 6, 52-53. (Pero el mismo argumento no se ha empleado para oponerse a la identificación del fragmento de *Samia* o del fragmento de Virgilio.)³⁴ El papiro de Virgilio, de Masada, nos ayuda a ver la falacia contenida en el teorema de Aland y sus partidarios: hay de hecho texto en la otra cara, en el verso. Se trata de una línea, con quince letras, que incluye una palabra completa y rara: *titubantia* («balanceo» o «tartamudeo»). Sin embargo, esta línea no pertenece a ninguna obra conocida de Virgilio ni, por lo demás, a ninguna otra obra de la literatura latina conocida. ¿Es que confirma la identificación de la cara de delante, el recto, con *Eneida* 4.9? No es posible que lo haga. Hay que juzgar los pequeños fragmentos de rollo por sus propios méritos, y, como se ha visto, es perfectamente posible juzgarlos así.

Finalmente, es necesario formular una observación obvia, que parecen haber olvidado cierto número de especialistas que han criticado el trabajo de los papirologos con papiros pequeños. Un fragmento de papiro es un fragmento. Esto significa que las palabras y letras en los bordes —de los cuatro o de algunos— son fragmentarias. De igual modo, y a diferencia de letras en parte deterioradas o ilegibles en medio del fragmento, como la *nu* de la línea 2 de 7Q5, no siempre es posible reconstruirlas completamente. En muchos casos, el material restante basta para una identificación adecuada. Así ocurre en la línea 3 de 7Q5, donde la letra medio visible antes del *spatium* ha de ser una *eta*, pues lo que queda no permite ninguna otra letra del alfabeto griego. O en el papiro Magdalena, las primeras cinco letras de la cuarta línea del fragmento 1, recto, cortadas a medias, han de leerse como *taute* (con una *eta* final), porque nada más puede encajar con lo que queda visible. Cualquier reconstrucción de letras deterioradas en parte ha de tener sentido; esto es vital. Así, en el papiro Magdalena puede imaginarse una *delta* o una *lambda* más bien que una *alpha* después de la inicial *tau*, y una *chi* en lugar de una *upsilon* después de esto, aunque las partes superiores de estas letras sean iguales. ¿Pero qué sentido tendría *tdchte* o *tlchte* más bien que *taute*? Ninguno, desde luego, porque estas palabras no existen, y aunque existieran, no tendrían sentido en el contexto de lo que ya conocemos del resto del fragmento.

Esta misma regla básica de la papirología sigue siendo válida si la aplicamos a 7Q5. Tomemos la línea 1. Todo lo que queda visible de ella es la curva inferior de una letra que podría ser una *epsilon*, una *omicron*, una *omega*, una *theta*, una *sigma*. En el contexto de San Marcos 6, 52-53, ha de ser una *epsilon*. Es perfectamente razonable suponer que se trata de una *epsilon* (y escribirla con un punto debajo, para indicar que se ha reconstruido partiendo de restos incompletos). Se ha observado la regla fundamental: se ha de reconstruir una letra sólo de manera que tenga

sentido dentro de un contexto plausible. Lo mismo es cierto, desde luego, para otros puntos de este fragmento y de otros. Cualquiera que sea la amplitud de posibilidades de letras griegas similares, no hay ni una sola en el fragmento 7Q5 que no pueda reconciliarse con una letra que encaje en el pasaje de Marcos. Esto significa un notable grado de compatibilidad, que no ha alcanzado ninguno de los demás intentos de identificar el fragmento. Ni podría alcanzarlo, pues, como se ha visto, la identificación se ha establecido partiendo de otras observaciones iniciales. Todos los cuidadosos pasos de nuestra investigación no estaban destinados a establecerla, sino, más bien, a confirmarla y a protegerla de los ataques de los críticos.³⁵

Hemos cerrado el círculo. Existe un fragmento de rollo de papiro de un evangelio: es un fragmento de Qumran, llamado 7Q5, que contiene San Marcos 6, 52-53. Ha de datarse como de antes del año 68 de nuestra era y puede ser tan temprano como del año 50.³⁶ Y no es una de las colecciones de dichos anteriores que pudieron preceder los Evangelios mismos, pues en 7Q5 no hay una sola palabra que sea una cita de Jesús, mientras que en el papiro Magdalena hay cuatro citas de Jesús. No es tampoco un pasaje del relato de la Pasión, que, según muchos especialistas, pudo existir separadamente antes de que se terminara el primer Evangelio. Es un texto con dos pasajes narrativos relacionados entre sí, relativos a la prédica de Jesús en Galilea, que pertenece a la redacción final del Evangelio de san Marcos, aunque en el tipo de texto anterior al año 70. Un fragmento de rollo de un evangelio completo encontrado en Qumran y depositado allí antes del año 68, ¿a dónde nos lleva en nuestra busca papirológica de los orígenes, para el contexto apropiado y la evaluación adecuada de los fragmentos de códice del Evangelio de san Mateo de Oxford (y de Barcelona)? ¿Por qué códice más bien que rollo? Algo debió ocurrir, algo que puede conducirnos directamente al papiro Magdalena.

EL CÓDICE LLEGA A LA MAYORÍA DE EDAD

Se ha explicado ya que los primeros cristianos tenían buenas razones estratégicas para emplear inicialmente el rollo. En fin de cuentas, era el formato común entre los judíos para las obras literarias y para las comunicaciones cotidianas. Apartarse de esta costumbre hubiese causado una irritación innecesaria en lugar de apoyar la afirmación de los evangelistas judeocristianos de que la fe en Jesús como el Mesías era una continuación directa de las profecías compartidas por todos los judíos y cumplidas en el judío de Nazaret: Jesús. Sin embargo, en el siglo I surgió, ya en el año 62, una creciente y finalmente insuperable separación entre los judíos cristianos y las otras tendencias del judaísmo. En ese año 62, el jefe de la comunidad cristiana de Jerusalén fue ejecutado por un grupo de judíos

que cumplían órdenes del sumo sacerdote Ananus. Este jefe cristiano no era otro que Santiago, «el hermano del Señor» como lo llama san Pablo (Gál. 1, 19). Se consideraba a Santiago como un judío devoto y respetado que seguía rezando en el Templo todos los días arrodillado y tan fervorosamente que le dieron el apodo de «rodillas de camello».³⁷ Su ejecución fue un acto ilegal; como ocurrió en el año 62, fuera del lapso abarcado por el Nuevo Testamento, no se cita en éste, pero contamos con un informe digno de confianza por el historiador judío Flavio Josefo en sus *Antigüedades judaicas* 20, 197-203:

El joven Ananus, que, como hemos dicho, había sido nombrado para el Sumo Sacerdocio, era de temperamento impetuoso y muy audaz. Seguía la escuela de los Seduceos, que cuando han de juzgar son más despiadados que cualesquiera otros judíos, como ya hemos explicado. Llevado por su carácter, Ananus pensó que había una buena oportunidad, porque Festus (el procurador romano) había muerto y Albinus (su sucesor) estaba todavía de camino. Así que convocó a los jueces del Sanedrín y llevó ante ellos a un hombre llamado Santiago, hermano de Jesús al que llamaban el Cristo, y a algunos otros. Los acusó de haber violado la ley y los entregó para que los lapidaran. Los habitantes de la ciudad a los que se consideraba más justos y que eran estrictos en la observación de la ley se sintieron ofendidos por esto. Enviaron secretamente avisó al rey Agripa, pidiéndole, pues ésta no era la primera vez que Ananus había obrado injustamente, que le ordenara que desistiera de estas acciones. Algunos de ellos fueron incluso a Albinus, que estaba de camino desde Alejandría, y le informaron que Ananus no tenía autoridad para convocar el Sanedrín sin su consentimiento. Convencido por estas palabras, Albinus escribió enojado a Ananus amenazándole con vengarse de él. El rey Agripa, debido a la acción de Ananus, lo depuso del Sumo Sacerdocio, que había ocupado durante tres meses, y lo sustituyó por Jesús hijo de Damnaeos.

Era ciertamente una sucesión dramática de acontecimientos tanto para la comunidad judía de Jerusalén (y de más allá) como para los cristianos. Éstos tenían que darse cuenta de que su tentativa de sostener un diálogo entre judíos quedaba obstruida con la lapidación de su jefe «y algunos otros» por el tribunal judío, el Sanedrín. Ciertamente que hubo muchos otros judíos que actuaron contra Ananus y el Sanedrín, pero el mensaje era claro: matamos a vuestro jefe; así pues, dejad de evangelizar. Para entonces, había aumentado la misión entre los gentiles, iniciada mucho antes por san Pedro (bautizando al centurión romano Cornelio y a su familia [Ac. 10]), y continuaba vigorosamente y se extendía gracias a san Pablo. El punto decisivo del año 62 reforzó la posición de quienes miraban más allá de los confines judíos.

Sólo dos años más tarde ocurrió otra catástrofe, esta vez en Roma. En la noche del 18 al 19 de julio del año 64, Roma se incendió. Las llamas destruyeron diez de los catorce barrios de la ciudad. Pronto circularon rumores de que el mismo Nerón había iniciado el incendio, y cuando

persistieron, pese a su notable y generoso programa de reconstrucción, tuvo que buscar culpables que fueran bastante impopulares para que pudieran parecer verosímiles las acusaciones contra ellos. Encontró los chivos expiatorios en la comunidad cristiana de Roma.³⁸ Algunos cristianos romanos acaso habían atraído la atención de las autoridades. Una forma apocalíptica de cristianismo primitivo florecía en Roma, y es posible que algunos de sus adherentes alabaran la destrucción de la ciudad. Era fácil afirmar que la destrucción de la decadente capital del imperio, la «prostituta de Babilonia», predecía el comienzo del estallido cósmico final. Parece que, en efecto, hubo conflictos de actitud e interpretación entre los cristianos romanos. Cuando finalmente empezó la persecución, probablemente en la siguiente primavera, la del año 65, el clima estaba maduro para los crueles espectáculos nocturnos al aire libre tan crudamente descritos por Tácito y otros. Hubo cristianos que denunciaron y traicionaron a otros cristianos. Tácito nos lo cuenta y el autor cristiano Clemente de Roma lo confirma al escribir que las divisiones y las envidias fueron la razón de la captura y ejecución de san Pedro y de san Pablo durante la persecución (1 Clemente 5, 1-5), que probablemente persistió hasta la muerte de Nerón en junio del año 68.

Fuera lo que fuese que sucediera, todas las fuentes dejan bien claro que se distinguió entre cristianos, cristianos judíos y judíos. En los años del comienzo, desde fuera se confundía a menudo a los judíos y a los cristianos judíos. Esto beneficiaba a los cristianos, que así se aprovechaban de la situación que volvían a disfrutar los cerca de cincuenta mil judíos de Roma, después de que terminara la expulsión por Claudio de los jefes cristianos y judíos, entre los años 49 y 54, en que el emperador murió.³⁹ Pero con la persecución de Nerón se acabó esta confusión. Las autoridades castigaron a los cristianos y sólo a los cristianos, dejando en paz a los judíos. En este punto, pues, en la ciudad más grande del imperio se levantó un muro entre las dos comunidades y el diálogo nunca más se reanudó.

De nuevo y solamente seis años después, en el 70, tras cerca de cinco años de conflicto militar, Jerusalén, que había sido sitiada otra vez, cayó en poder de los romanos. Se destruyeron la ciudad y el Templo y se expulsó a los judíos. Con la destrucción del Templo desapareció el último lugar natural de contacto entre judíos y cristianos judíos. Más aún, mientras los judíos debían permanecer fuera de Jerusalén, a los cristianos de la ciudad (la mayoría de ellos judíos, desde luego), que no habían participado en la rebelión contra los romanos, se les permitió regresar e instalarse en la colina del sudoeste, el monte Sión de hoy. Allí construyeron su primera iglesia, todavía visible en la construcción erróneamente llamada «Tumba de David» (la tumba de David estaba, en realidad, en el este, en el monte Ofel). Se ven todavía allí signos de un edificio en forma de sinagoga, entre ellos el nicho para el rollo de la Torá (que los judíos que veneran la tumba

de David en este lugar emplean todavía con este fin). Pero no era una sinagoga, aunque sus constructores conservaron evidentemente algunas de las tradiciones arquitectónicas, a las que agregaron un sutil pero importante cambio. Ese nicho no está orientado hacia el lugar ocupado antes por el Templo, como hubiera debido ser de tratarse de una sinagoga, sino hacia el Gólgota y el Sepulcro Vacío, como puede comprobar cualquiera que use una brújula.⁴⁰ El nicho no es lo bastante grande como para guardar más de un rollo de la Torá, y no habría servido para el doble propósito de guardar también algunos de los rollos cristianos. Como la Torá era todavía el fundamento común en las Escrituras de todos los cristianos judíos, esto pareció aceptable hasta que ocurrió un cambio —como lo indica el mural en las catacumbas romanas de Domitila, a las que se ha aludido ya—, por el cual se empezó a dar igual autoridad a la Torá y a los cinco escritos históricos cristianos. Al comienzo, los rollos cristianos existentes se guardaban en otro lugar, pero es fácil concebir que el nicho se empleara más tarde para albergar una biblioteca ordinaria de códices, en que pudieron reunirse en un único lugar tanto el Antiguo Testamento como los escritos del Nuevo Testamento. Fuese lo que fuera que sucedió en el monte Sión, era en un período de transición y fragmentación. Los judíos tenían que permanecer fuera de Jerusalén. Actuaron a su manera y en un lugar al oeste de la ciudad, a unos seis kilómetros del mar Mediterráneo, en Jamnia, una población llamada también Jabné o Jabneel, que todavía no ha sido excavada.

Según un relato contenido en el Talmud, Vespasiano permitió a Johanaan ben Zakkai establecer una academia o yeshiva en Jamnia. Después de la destrucción de Jerusalén por el hijo de Vespasiano, Tito, en el año 70, se expulsó al Sanedrín junto con todos los habitantes, y se trasladó a la academia de Jamnia. Pronto se convirtió en un centro de actividades espirituales y de reforma, que se ocupó asimismo de la cuestión cristiana. Tras los acontecimientos de los años 62, 64-65 y 70, ¿cuál podía ser la actitud oficial «de después del Templo» hacia la creciente comunidad que pretendía representar la nueva y verdadera Alianza?

En el año 80 a más tardar,⁴¹ la academia de Jamnia aceptó formalmente la llamada *Birkat hammînîm*, la maldición de los cristianos contenida en las «Dieciocho Bendiciones». El tratado talmúdico *Berakot* 28b/29a, que atribuye las «Bendiciones» a la autoridad de R. Gamaliel y la academia, proporciona el marco cronológico. A finales del siglo XIX se descubrió en la genizah de la sinagoga de El Cairo una versión del texto:

Que los apóstatas no tengan esperanza y que el reino de la impertinencia sea arrancado de raíz en nuestros días. Que los *Nozrim* y los *Minim* [es decir, los cristianos] desaparezcan en un abrir y cerrar de ojos. Que los borren del libro de los vivos y no los inscriban entre los justos. Bendito seas, Señor, tú que humillas a los orgullosos.

Y el tratado *Berakot* 28b/29a del Talmud de Babilonia dice esto:

Las dieciocho bendiciones son en realidad diecinueve. Rabban Leví dice: La bendición contra los «Minim» se estableció en Jamnia... Nuestros maestros han enseñado: Simón ha peqali [el interruptor rubio] formuló las dieciocho bendiciones en Jamnia en el orden tradicional, en presencia de Rabban Gamaliel. Rabban Gamaliel dijo a los sabios: «¿Hay alguien capaz de formular una bendición contra los "Minim"?» Entonces Samuel el Pequeño se levantó y lo hizo. El año siguiente, olvidó la bendición y tuvo que meditar dos o tres horas sin que le pidieran que subiera [desde el lugar por debajo del que dirige las oraciones]. ¿Cómo pudo ser que no le dejaran subir? ¿Es que Raw Juda ben Ezechiel no dijo en nombre del rabí Abba Areka: A quien haya cometido un error en las otras bendiciones no se le pedirá que suba, pero si es la bendición contra los «Minim» se le pedirá que suba, porque se temerá que lo haya hecho de propósito por ser él mismo un «Min»? El caso de Samuel el Pequeño era distinto, pues había sido él quien decretó la bendición [contra los «Minim»]. Pero pudo temerse que se hubiese retractado.

En un contexto social tan severo, la maldición contra los cristianos tenía consecuencias en la vida cotidiana, como la expulsión de la sinagoga de aquellos cristianos de origen judío que todavía acudían a esos lugares de culto. Así, el último lugar de contacto que quedaba después de la destrucción del Templo se les había vuelto inaccesible. Y con él desapareció por completo el lugar más natural para el diálogo o incluso para la actividad misionera. Jamnia fue sólo el final de un desarrollo marcado por esos cuatro trascendentales episodios, desarrollo que comenzó en el año 62 con la muerte de Santiago. El efecto acumulativo fue una ruptura completa, que los cristianos (judíos) no pudieron, y probablemente no quisieron, remediar. Ya en el año 62, y ciertamente antes de 68-70 a más tardar, los cristianos pudieron abandonar el rollo y adoptar el código, al que ellos mismos ayudaban a dar forma, partiendo de las *membranae*, los cuadernos de notas empleados ya en el círculo de san Pablo (1 Tim. 4, 13). Es probable que el cambio no ocurriera de la noche a la mañana, pues, como ya se vio, los rollos y los códigos coexistieron durante un tiempo, hasta que dejaron de usarse los últimos rollos existentes. La ruptura final se vio facilitada por el hecho de que los romanos se habían familiarizado con el formato de cuaderno incluso antes de la etapa del Nuevo Testamento.⁴² Como se ha visto antes, la palabra *membranae* para indicar el «cuaderno de notas» es un término técnico *latino* al cual se hace por primera vez referencia en *griego* en 1 Timoteo 4, 13. Es evidente, pues, que a la sazón los romanos estaban ya probando el formato código. Los epigramas de Marcial, que aspiraban a que el público los conociera, constituyen la mejor prueba de esta tendencia.

Todo estaba dispuesto, pues. Las ventajas prácticas del cuaderno de notas y su desarrollo hacia el formato de libro, es decir, el códice, podían dar frutos. Cabe imaginar a un librero alabando las virtudes del códice: se ahorraba en papiro, puesto que se escribía en ambas caras de la hoja; tenía un formato compacto y a menudo cabía en un bolsillo; era fácil de manejar y podía hojearse de prisa buscando una referencia; era fácil de guardar, y también de ocultar en épocas de persecución. El códice resultaba también un medio muy conveniente de diseminar colecciones de textos. Para los Evangelios y los Hechos se necesitaba un solo códice en lugar de cinco rollos, con lo que resultaba más fácil enviar los textos cristianos por todo el imperio romano.⁴³ Fue con este telón de fondo que pudo existir, técnicamente, el papiro Magdalena del Evangelio de san Mateo, en el año 62 o poco después. La fecha paleográfica de este papiro, *c.* 66, que se estudiará en detalle en el capítulo 5, no sólo se corresponde con los estudios de Ítalo Gallo y de Colin Roberts, que han sostenido que el formato códice se empleaba ya antes del año 70, sino que también se corresponde con los datos históricos de que se dispone acerca del cambio del rollo al códice en la cristiandad primitiva.

Comparando el fragmento de papiro de rollo 7Q5/San Marcos 6, 52-53 con el fragmento de papiro de códice P. Magdalena Griego 17/P64 y su homólogo español, P. Barc. inv. 1/P67, hemos de aceptar la posibilidad de que estuvieran estrechamente relacionados en el tiempo. Por lo que sabemos, el de san Marcos fue el primer Evangelio cristiano completo, con una antelación de algunos años respecto a la versión más extensa del de san Mateo. Un rollo de San Marcos, pues, tenía la ventaja de que se distribuyera primero, tanto más cuanto que contaba en su favor con la autoridad de san Pedro.⁴⁴ Pero el Evangelio de san Mateo pronto lo superó en popularidad. Ofrecía al lector más excitación y una impresión de cosa inmediata, era más estimulante, contenía más acción y más dichos de Jesús y más extensos (el Sermón de la Montaña entero, por ejemplo), y también las apariciones de Jesús resucitado, así como el momento de su gran orden de evangelizar a todos los pueblos hasta los confines del mundo.

No es sorprendente que haya muchos más papiros tempranos de San Mateo que de San Marcos. Sucedió, pero, que san Marcos llegó primero a Qumran, y no hay ningún lugar similar donde se haya descubierto un *rollo* temprano de San Mateo. Todavía podría encontrarse un fragmento entre los rollos no abiertos o no excavados de Herculano, por ejemplo, donde existía una comunidad cristiana antes de la destrucción de la ciudad por la lava del Vesubio en el año 79. No lo sabemos y no nos llevaría a ninguna parte hacer suposiciones. Lo que tenemos es lo que cuenta. Y en este sentido, el papiro Magdalena puede ser más importante para nuestra comprensión de la cristiandad primitiva que el rollo de San Marcos encontrado en Qumran. Por una parte, el rollo de San Marcos confirma lo que de todos modos cabía

esperar, o sea, los comienzos de la tradición literaria de la historia de Jesús durante la primera generación de discípulos y testigos presenciales, y ello en rollos. Por otra parte, el papiro Magdalena es una prueba de la madurez de las comunidades tempranas de la Iglesia primitiva, de su modo concentrado y coordinado de adoptar decisiones, de su innovador espíritu de iniciativa, aprovechando la experiencia y los conocimientos de quienes estuvieron con Jesús. El primer códice cristiano, con su fecha temprana, documenta un momento decisivo en la narración, conservación y diseminación de los hechos históricos cristianos. Realzan el valor de este tesoro las numerosas características importantes del papiro Magdalena, con su sintaxis distintiva, sus dichos de Jesús y sus «nombres sagrados». Continuemos ahora nuestra investigación examinándolo en detalle.

EXAMEN DEL PAPIRO MAGDALENA

Fue Colin H. Roberts quien estableció las bases para un estudio serio del papiro Magdalena, en la primera edición del mismo.⁴⁵ Era sorprendente que la edición hubiese tardado más de medio siglo, tras la llegada a Oxford del papiro. La edición de Roberts era, a la vez, sucinta y cuidadosa. Necesitó sólo cinco páginas para establecer el texto de las seis caras de los tres fragmentos y añadirle sus comentarios. Roberts afirmaba, para comenzar, que «sólo la convicción de que era errónea la datación hecha por Hunt en 1901 (es decir, que correspondía al siglo IV) puede excusar un estudio detallado de tan diminutos fragmentos». Veremos en el capítulo 5 que la convicción de Roberts estaba más justificada de lo que él mismo suponía; además, veremos que infravaloró la importancia de los fragmentos, independientemente de su fecha. Pero sigámoslo, por un momento, mientras describe el papiro Magdalena.

Roberts empieza con una descripción física: «Sobreviven tres pedazos de una misma hoja de un códice: fragmento *a*) de 4,1 X 1,2 cm; fragmento *b*) de 1,6 X 1,6 cm, y fragmento *c*) de 4,1 X 1,3 cm. Como hay dos columnas en cada hoja y como el verso precede al recto, se deduce que el fragmento *c* precede a los fragmentos *a* y *b*. (Podemos agregar que se deduce también que se trata de fragmentos de códice.) Luego Roberts explica lo que está escrito en el fragmento:

Había 15-16 letras por línea y aproximadamente 35-36 líneas por columna. El área escrita de la página habría medido más o menos 10,5 X 16,8 cm; las proporciones de la página entera habrían sido probablemente similares. El formato a doble columna es digno de señalarse, puesto que, en contra de la opinión corriente, en los códices tempranos el formato a una columna es mucho más común; puede tener importancia que en los códices cristianos tempranos (es decir, los atribuidos al siglo II o en la frontera entre los siglos II y III) los únicos

ejemplos hasta ahora conocidos de formato a doble columna son los de libros del Antiguo Testamento.

Este último comentario constituye una observación interesante, a la luz de lo expuesto más arriba. Según Roberts, desde el comienzo se presentó la opción de escoger entre una o dos columnas por hoja, pues para los primeros cristianos fue una tarea necesaria desde el comienzo copiar el Antiguo Testamento griego, ya que basaban sus prédicas en el Antiguo Testamento y sus profecías. Por esto adquirieron en los primeros años los conocimientos necesarios para copiar y escribir, antes de que estuvieran disponibles los primeros textos cristianos indígenas.

Luego Roberts hace una extrapolación de las pruebas que tiene ante sí: «Para contener todo el Evangelio de san Mateo, el libro debía tener unas ciento cincuenta hojas; podemos concluir que, con toda probabilidad, no contenía nada más.

Como el verso precede al recto, en la segunda mitad del Evangelio, es casi seguro que no se trataba de un códice de un solo cuadernillo.» Después de esta útil y concisa descripción del formato del códice, Roberts añade algunas observaciones que tendremos en cuenta más adelante:

Nomina sacra aparece en el recto, vv. 23 y 31; en ninguno de los pasajes es visible ahora la línea sobre la suspensión, pero no hay razón para pensar que se omitió. De interés es la proyección en el margen izquierdo de la letra inicial de *autois* en v. 31; esta línea es la primera línea completa en lo que es una nueva sección del texto (que empieza con *tóte* en la línea anterior), en el Códice Bezae y en el Códice Alejandrino (este último dice *kaí* en lugar de *tóte*), que lo marca del mismo modo que lo hace el papiro; el Códice Vaticano deja un espacio antes de *tóte*. Este sistema de división puede ahora adelantarse un par de siglos, si nuestra datación del papiro es correcta.

No es preciso decir que Roberts emplea un lenguaje muy técnico. El *nomina sacra*, mencionado antes en este libro, se explicará y pondrá en su contexto en el capítulo 6. En cuanto a los sistemas de división, debe recordarse que encontramos uno en nuestra explicación del papiro 7Q5 de Qumran. En él hallamos un vacío, *spatium*, en el lugar donde empieza una nueva sección, entre San Marcos 6, 52 y 53. Este método fue popular y persistió hasta el Códice Vaticano, del siglo IV. Ahora puede señalarse el papiro Magdalena como el primer ejemplo conocido de la opción alternativa descrita por Roberts. Como veremos más adelante, con un examen del papiro P4 del Evangelio de san Lucas, otra alternativa consistía en emplear dos letras salientes en lugar de una. Los escribas y sus clientes tenían a su disposición cierto número de alternativas para diferentes tareas, pero en todos los casos la claridad y la consistencia eran esenciales. Sin esta consistencia en los métodos, la característica *scriptio continua* de la antigüedad —es decir, la secuencia sin interrupción de letras sin divisiones

entre palabras o frases—, ya de por sí difícil tanto para los escribas como para los lectores, habría causado innecesarias confusiones y malentendidos.

Roberts emplea una página y media de su edición examinando la fecha, tema del que nos ocuparemos en el capítulo 5. Finalmente —o mejor dicho, en mitad de esta explicación, en la página 236— propone su lectura del texto de los seis fragmentos, agregándole dos notas explicativas. Y termina su artículo con una observación: «El papiro aporta una lectura única en v. 22, aparte de un error evidente en v. 32; es notable que aquí y en otra lectura de este versículo su texto diverge de la de otros dos papiros, p37 y p45.»

Son sobrias notas, que no es probable que causen sospechas o estimulen una atención mundial cuando se las discuta y en parte se las corrija en el contexto de una nueva datación efectuada al cabo de cuarenta y dos años. De hecho, el lenguaje técnico papirológico ofrece toda clase de interesantes implicaciones para quien no es especialista. Son observaciones, deducciones y conclusiones que nos llevan al mundo de los primeros escribas cristianos. Por esotéricos que parezcan, los procedimientos científicos de la papirología nos llevan a una cuestión de naturaleza mucho más general. Examinemos de nuevo los fragmentos y veamos lo que podemos concluir como seguro de esas letras, palabras y líneas, dejando para más tarde la cuestión de la fecha y de la databilidad.

Es curioso que Roberts estudie los versículos pero nunca mencione que todos pertenecen al capítulo veintiséis del «primer evangelio» (y por «primero» entiende su posición en el Nuevo Testamento canónico y no su precedencia cronológica respecto a San Marcos). No lo hace hasta llegar a la edición de los fragmentos, en la página 236, donde indica dos veces el capítulo con letras romanas minúsculas (xxvi). Se facilitará nuestro paseo por este pintoresco pero confuso matorral si leemos el texto traducido de estos fragmentos de San Mateo 26, citando la Nueva Biblia de Jerusalén:

Fragmento 1, verso (Mt. 26, 7-8):

lo derramó sobre la cabeza de él estando sentado en la mesa. Al ver esto sus discípulos se enojaron diciendo

Fragmento 2, verso (Mt. 26, 10):

Y entendiéndolo Jesús, les dijo: «¿Por qué molestáis a esta mujer? Pues ha hecho conmigo

Fragmento 3, verso (Mt. 26, 14-15):

Entonces uno de los doce, el que se llamaba Judas Iscariote, fue a los principales sacerdotes y les dijo: «¿Qué me queréis dar

Fragmento 3, recto (Mt. 26, 22-23):

Y entristecidos en gran manera, comenzó cada uno de ellos a decirle: «¿Soy yo, Señor?» Entonces él, respondiendo, dijo: «El que mete la mano conmigo en el plato

Fragmento 1, recto (Mt. 26, 31):

Entonces Jesús les dijo: «Todos vosotros os escandalizaréis de mí esta noche, porque escrito está

Fragmento 2, recto (Mt. 26, 32-33):

iré delante de vosotros a Galilea.» Entonces, respondiendo, Pedro dijo

Al imprimir esta traducción no hemos intentado copiar la línea divisoria de los fragmentos griegos o el carácter fragmentario de las palabras al comienzo o final de ciertas líneas, y dado que la sintaxis griega difiere de la sintaxis de la lengua a la que se ha traducido, el orden de las palabras dentro de las frases es también diferente. Volveremos a algunos de esos ejemplos dentro de un momento, pues los traductores de la Nueva Biblia de Jerusalén (o de cualquier otra traducción) no conocían los rasgos no habituales del papiro Magdalena. Pero tenemos, de todos modos, una idea de lo que hay en esos fragmentos: escenas del relato de la Pasión de Jesús, en Betania, en la Última Cena, y la negociación de Judas con los sacerdotes.

El momento antes del grito de indignación de los discípulos, un dicho de Judas, una pregunta de los discípulos, la entrada a un dicho de san Pedro y nada menos que cinco dichos de Jesús mismo. No es poco para tres breves fragmentos de códice.

El notable número de dichos en el fragmento ha inducido a sugerir que el papiro Magdalena no surge de un evangelio, sino de una *colección de dichos de Jesús*. Esto sería una manera elegante de aceptar la fecha temprana y de evitar, al mismo tiempo, la posibilidad de que el fragmento perteneciera al texto completo de un evangelio. De hecho, una colección así (o colecciones) pudo existir (aunque ninguna ha sobrevivido), y muchos especialistas que suponen esto suelen llamarla *Logienquelle* (fuente de *logia*, o sea, de dichos) o simplemente «Q». Pero los fragmentos del papiro Magdalena no son sólo una secuencia de palabras del Señor, pues en ellos, como se ha visto, hablan otras personas. Más todavía, los distintos dichos están estructurados con orden sistemático dentro de los elementos narrativos (Mt. 26, 7-8, el relato del ungimiento de Jesús; Mt. 26, 14-15, Judas Iscariote yendo a encontrarse con los sacerdotes). Otra explicación sugerida para la fecha temprana, anterior al Evangelio, del papiro Magdalena se deriva del hecho de que los seis fragmentos se refieren a la

Pasión del Señor. Como ya se mencionó, un texto así pudo haber circulado independientemente y antes de la composición de cualquier evangelio completo. De nuevo, se trata de pura especulación, puesto que no hay ninguna prueba literaria en favor de esta teoría. Y el papiro Magdalena no apoya esta tesis. Esto se ve claro examinando el códice hermano de Barcelona, que contiene San Mateo 3, 9, 15 y 5, 20-22, 25-28, al otro extremo del Evangelio, por decirlo así, con la reunión de san Juan Bautista y Jesús y el Sermón de la Montaña.

No todas las seis caras de nuestros tres fragmentos son igualmente notables. En el fragmento 1, verso, por ejemplo, el primer texto (Mt. 26, 7-8) no tiene nada especial, pues se conforma al texto corriente y no ofrece ningún punto paleográfico notable. En su primera edición de 1953, Roberts omitió varias palabras que podían reconstruirse por la esticometría; Thiede se limitó a completar las líneas en su segunda edición de 1995.⁴⁶ El segundo pasaje (Mt. 26, 10, en el fragmento 2, verso) es muy claro hasta que se reconstruyen las líneas completas, cosa que Roberts no hizo; la esticometría de la línea 1 sugiere que la palabra griega *iesous* (Jesús) se abrevió como *IS*, símbolo de un «nombre sagrado» o *nomen sacrum*; una edición equivalente moderna lo imprimiría así: «y entendiéndolo Js les dijo...» El tercer texto (Mt. 26, 14-15, en el fragmento 3, verso) nos da la primera razón para presumir que el escriba sabía perfectamente lo que estaba haciendo y cómo lo hacía.

En la línea 2 no escribe *dódeka*, la palabra griega que indica «doce», sino que pone el símbolo numérico *iota + beta*, cosa comparable a que un copista moderno escribiera «XII» por «doce»: «Entonces uno de los XII, llamado Judas Iscariote...» Sólo queda visible en el fragmento la mitad inferior de la *beta*, pero esto y la esticometría de las líneas 1 y 2 son bastante claros para que sea inevitable la conclusión indicada. Roberts lo señaló, pero no vio una segunda peculiaridad: inmediatamente después de «doce» falta una palabra. Es difícil expresar en inglés (o español) la fuerza de esta omisión, pero supongamos que en vez de «Entonces uno de los doce, el que se llamaba Judas Iscariote...» leyéramos: «Entonces uno de los XII, llamado Judas Iscariote...» La palabra griega que falta es el artículo *ho* antes de *legomenos*. Es el único caso conocido de esta omisión en este lugar en cualquier papiro del Evangelio de san Mateo. Y en todo el Nuevo Testamento ocurre sólo en relación con nombres de lugares (por ejemplo, en San Mateo 2, 23, con Nazaret, y en San Juan 4, 5, con Sicar) ¿Es un simple error de escritura o trataba el escriba de mantener sencillo el estilo para evitar añadiduras retóricamente efectivas pero innecesarias? ¿Escribía para una comunidad temprana que no esperaba elegancia y retórica refinada? Volveremos a tratar de esto.

Con el cuarto texto las cosas se complican. Es posiblemente la cara más importante de las seis del papiro Magdalena. Para resolver el problema

y llegar a una conclusión, Carsten Thiede tuvo que utilizar un nuevo microscopio, una técnica de escáner con láser confocal epifluorescente, que él y su colega el biólogo Georg Masuch habían desarrollado y patentado poco antes.

San Mateo 26, 22-23, que está en el fragmento 3, recto, había desafiado ya la habilidad deductiva de Roberts. La línea 1, dañada y en parte ilegible, conserva una letra bastante completa para permitir una sola lectura: una *omega*. De la letra que la precede, sólo queda un trazo vertical, parecido al trazo alargado de una *tau* completa en otro lugar del papiro Magdalena. Después de la *omega* parece haber un punto en la parte de arriba, e inmediatamente a la derecha de él el comienzo de una letra que podría ser una *nu*, o acaso, aunque sea menos probable si se la compara con otros ejemplos de esta letra en el papiro, una *mu*. Como el resto del fragmento 3, recto, precisa, para identificarlo con San Mateo 26, 22-23, que la línea 1 contenga lo que queda de 26, 22, y las letras *tau* + *omega* han de pertenecer a *autōn* (de ellos). Pero a Roberts le impresionó el punto alto y pensó, obviamente, que se trataba de un signo de puntuación antes de la siguiente pregunta de los discípulos: «¿Soy yo, Señor?» En consecuencia, tenía que suponer que el fragmento de letra detrás del punto alto era una *mu* y no una *nu*, pues debía tratarse de la partícula interrogativa *meti*. Esta reconstrucción sería única, como el mismo Roberts señaló. Pero sería también innecesariamente torpe en griego. De hecho, este versículo pasó por toda clase de contorsiones en manuscritos posteriores, como lo demuestra una ojeada a las extensas notas y el aparato crítico de la página 76 de la edición griega de Nestle-Aland^{27rev}. Thiede reconoció que, en fin de cuentas, la letra de después de la *omega* era una *nu*. Así, la frase resultaba diferente, en dos notables aspectos, no sólo de la reconstrucción de Roberts, sino también de los textos impresos corrientes del Nuevo Testamento griego.

¿Qué había ocurrido? Si la letra es una *nu*, el dicho de Jesús que precede a la pregunta de los discípulos termina con *hekastos autōn* (cada uno). Es una cuestión de sintaxis y de estilo intuitivo: el texto corriente, como se lee en las ediciones del Nuevo Testamento griego, y que termina con *legein auto heis hekastos*, significaría literalmente «Y entristecidos en gran manera, comenzó cada uno de ellos a decirle...» Pero lo que se lee en el papiro Magdalena es: «Y entristecidos en gran manera cada uno de ellos le dijo...» El matiz no puede darse con precisión en inglés [o en español]. El texto de Magdalena da a entender que todos hablaron a la vez, lo cual constituye una descripción realista de un momento dramático. El texto corriente, en cambio, da a entender que hablaron cada uno por separado, uno después de otro, de manera ordenada. El texto no adornado de Magdalena nos da una escena de vivida excitación, humana, mientras que las variantes posteriores sugieren una sutil campaña para presentar a los

discípulos como maduros, que incluso en esta etapa temprana se comportaban con sobriedad, como correspondía a los que iban a ser apóstoles.

En el debate sobre el trabajo de Thiede, Roberts ha tenido sus defensores. A fin de cuentas ahí estaba ese punto alto próximo al «hombro» de la derecha de la *omega*. ¿Lo había ignorado tácitamente Thiede o supuso que pertenecía a la *omega*, como una prolongación decorativa, que no es rara en otras partes, en todas direcciones, como en la *alpha*, la *delta* y la *lambda* del papiro Magdalena? Pues si se trataba de un punto, un signo de puntuación, entonces la *nu* podía interpretarse, aunque tenuemente, como una *mu*. Y en tal caso, volveríamos a encontrarnos en el punto de partida.

La respuesta definitiva y clara llegó en junio de 1995, cuando la doctora Christine Ferdinand, bibliotecaria del Magdalen College, llevó el papiro a Alemania. En su presencia, Carsten Thiede y su colega Georg Masuch analizaron los fragmentos con un microscopio para escáner de láser confocal epifluorescente. Este microscopio, mejor que cualquier otro, puede diferenciar entre veinte capas micrométricas de un manuscrito en papiro, puede seleccionar capas concretas, medir la altura y la profundidad de la tinta en la hoja de papiro y dentro de ella. Además, este nuevo instrumento puede generar los resultados en un vídeo que incluye, si se desea, cartas topográficas con medidas detalladas, y detectar la marca de la pluma o del estilete del escriba —incluso allí donde ya no queda tinta—, así como determinar en qué dirección se trazó una letra. Finalmente, de ser necesario, puede colacionar toda esta información en una fotografía en tres dimensiones.

Examinando al microscopio el punto alto, Thiede y Masuch pronto establecieron que nunca hubo ninguna unión con la *omega* de su izquierda ni tampoco con la letra de su derecha. ¿Era, pues, un signo de puntuación? Midieron la tinta de las letras y del punto. Y entonces el resultado fue definitivo: mientras que las letras tenían un espesor (altura + profundidad) de 12,1 micrometros, el punto tenía un espesor de sólo 4,0. Es, pues, una mancha accidental de tinta y nada más. Estas manchas de tinta son frecuentes en los papiros antiguos y no se les da importancia. Ahora ya es seguro que esto es cuanto puede decirse acerca del «punto alto» del papiro Magdalena, causa de tantos debates e irritaciones. Así pues, la reconstrucción de Thiede es correcta, incluyendo, desde luego, la obligatoria *nu* después de la *omega*, que también fue examinada. El resultado de este análisis se presentó en el XXI Congreso de la Asociación Internacional de Papirólogos, celebrado en Berlín el 15 de agosto de 1995, y recibió una aprobación unánime.

La nueva lectura del texto de esta línea es idéntica a la de otro viejo papiro, el P45, y aparentemente (el pasaje es fragmentario) a la del texto del papiro P37 del Códice D (el famoso código Bezae Cantabrigiensis, de

comienzos del siglo V, que se encuentra en la biblioteca de la Universidad de Cambridge).⁴⁷ Es consistente con muchos otros manuscritos. El P45, que se atribuye a comienzos del siglo III, pero que probablemente es mucho más antiguo, es el códice más antiguo existente con los cuatro Evangelios más los Hechos, y se halla ahora en la Biblioteca Chester Beatty de Dublin y, en parte, en la Biblioteca Nacional de Austria, en Viena. El P37 es un fragmento de códice de San Mateo 26, 19-52, de finales del siglo II o comienzos del III, que se encuentra en la Universidad de Michigan, en Ann Arbor. Hay una sola edición crítica ampliamente reconocida del Nuevo Testamento griego que tiene esta lectura como la mejor y más digna de confianza: el *Nuevo Testamento Trilingüe*,⁴⁸ de Bover y O'Callaghan, una edición griego-latina-española, publicada primero por José María Bover y continuada, en ediciones posteriores, por José O'Callaghan, el mismo papiroólogo que identificó correctamente el papiro de Qumrán 7Q5 como San Marcos 6, 52-53.⁴⁹ Es evidente por sí mismo que esta lectura original, preferible por razones de criterio interno y ahora corroborada por el más antiguo papiro del Evangelio de san Mateo, ha de sustituir el texto de las dos versiones más universalmente empleadas del Nuevo Testamento griego, la de la United Bible Societies (que está ahora en su cuarta edición revisada) y la llamada Nestle-Aland, el *Novum Testamentum Graece* (que ha llegado a su vigesimoséptima edición revisada). En el Instituto de Münster, que se ocupa de este texto, se ha montado una acción de retaguardia, cosa que no es sorprendente dados los intereses personales afectados. Uno de sus miembros, Klaus Wachtel, publicó recientemente un artículo en el cual se niega a admitir el cambio. Él (y sus colegas de Münster) pueden no haberse percatado de toda la información referente a este asunto.⁵⁰ En todo caso, es una forma de resistencia intelectual que no puede durar, pues los hechos están ya fuera de toda duda.

Aprovechando que el papiro Magdalena estaba bajo su microscopio, Thiede y Masuch examinaron también la línea 2 del fragmento 3, recto. Es una línea importante, pues tiene un segundo ejemplo de un *nomen sacrum*, un «nombre sagrado»: aquel con que los discípulos se dirigen a Jesús en el versículo 22, *kyrie* (Señor), que está escrito sólo con la primera y la última letra, *KE*, como si en su traducción española se leyera «¿Soy yo, Sr.?». Las letras están muy deterioradas, pero queda de ellas lo bastante para establecer el texto, como lo hizo Roberts, sin la ayuda del microscopio láser, pero empleando como guía adicional la esticometría de la línea. Roberts puso puntitos debajo de cada una de las letras, indicando que eran letras deterioradas y sólo parcialmente legibles. En el extremo derecho de la línea, casi nada parece reconstruible, pero Roberts sugirió que había *de*, la segunda palabra de 26, 23, una partícula conjuntiva que puede traducirse por «pero» o «bien» y que a menudo no se traduce. En la edición de Thiede, el paréntesis editorial que indica la división entre letras visibles o

fragmentos de letra y la reconstrucción del resto de la línea, tal como hubiera aparecido completa, se colocó después de la letra *delta* y antes de la *epsilon* de *de*. ¿Era una tentativa consciente de mejorar la primera edición o una errata de imprenta?

Como nada depende de esta diferencia —el texto sería el mismo—, ni Roberts ni Thiede comentaron su decisión. Para Thiede y Masuch era sólo una oportunidad de descubrir lo que su microscopio era capaz de establecer en aquel caso.

Bajo un objetivo de veinte aumentos, quedó visible en el extremo una diminuta fibra de papiro con partículas de tinta. Tomaron una medida computerizada de la máxima distancia desde el trazo horizontal claramente visible de la izquierda hasta la última de esas partículas y la compararon con la longitud de una *epsilon* completa en otro de los tres fragmentos (fragmento 1, recto, línea 3). Las dos medidas eran idénticas. Pero ¿por qué no había un trazo horizontal completo, obligatorio en una *epsilon*? Thiede y Masuch sacaron una imagen tridimensional y con esto la respuesta resultó obvia: precisamente a lo largo de la línea donde había estado ese trazo horizontal hay una fibra de papiro en cuya longitud la tinta se había desconchado y seguía desconchándose. Esto constituyó una oportuna y provechosa información para el conservador de la biblioteca del Magdalen College y su restaurador.

Si esta letra es definitivamente una *epsilon*, entonces la letra a su izquierda ha de ser una *delta*. Pero no se parece en nada a una *delta*, sino más bien a una *omikron* baja y pequeña. El microscopio descubrió tres diminutas manchas, bastante espesas para ser parte integral de una letra, por encima del visible círculo de la *omikron*. Se colocó debajo una *delta* completa del fragmento 1, recto, línea 2, y la computadora trazó líneas blancas dentro del triángulo interior. Este triángulo se transfirió luego a los restos de la «*omikron*» y los puntos encima de ella. Se vio que encajaba. La letra a la izquierda de la *epsilon* reconstruida es, definitivamente, una *delta*, por muy improbable que esto pareciera al principio. Y así, la última combinación de letras legible, la última palabra de la línea 2 de este fragmento es *de*.

La quinta cara del papiro Magdalena, fragmento 1, recto, o San Mateo 26, 31, se caracteriza por tres rasgos notables. Como ya señaló Roberts, y como hemos citado ya de su primera edición, la letra inicial, la *alpha* de la primera palabra, *autois* (a ellos) se proyecta hacia el margen de la izquierda. Como en el papiro hermano de Barcelona, donde se halla en San Mateo 5, 21 y 5, 27, esto significa la primera línea completa de una nueva sección, que empieza en la línea precedente. Además, aquí, en la línea 1, tenemos un tercer ejemplo de un *nomen sacrum*, un «nombre sagrado». Se ha escrito *iesous* («Jesús») en la forma *IS*, como si se leyera en las Biblias modernas: «Entonces Js les dijo...» Y por si esto fuera poco, hay un tercer rasgo peculiar en esta línea, que Roberts no vio: después de

pantes («todos»), todas las ediciones del texto griego corriente imprimen *humei* («de ti»). Pero no hay espacio para esta palabra en esta línea del papiro Magdalena. Como señalamos antes, comparándolo con un caso similar en el papiro Qumran, fragmento 7Q5, con *humeis* esta línea tendría veinte letras en vez de quince, cuatro más del promedio de este papiro. Esta longitud excesiva resultaría aún más irregular, pues la línea tiene ya una letra en exceso, a la izquierda, la *alpha* proyectada en el margen izquierdo. Puede pensarse, desde luego, que esto es una minucia, pero en griego normal el *humeis* es superfluo, más aún que en inglés lo es «de vosotros». Su omisión —mejor dicho, su original inexistencia— puede confirmar la tendencia del papiro Magdalena a mantener el griego correcto pero tan simple y desnudo como sea posible.

Finalmente, llegamos a la última cara, fragmento 2, recto (Mt. 26, 32-33). Para los cristianos es de especial interés, pues contiene la primera evidencia manuscrita del nombre de san Pedro (*petros*, en la línea 3). Fuera de esto, su única idiosincrasia notable es el error de deletreo que se señaló brevemente antes, en el contexto del cambio *d/t* en el papiro 7Q5; en la línea 2, la palabra *galeilaian* (Galilea) se escribe con una errata: *galeglaiian*. Una doble comprobación bajo el escáner del microscopio de láser confirmó que el trazo horizontal encima y a la derecha de lo que debería haber sido una *iota* no es ni una ilusión óptica ni un accidente, pues el escriba realmente trazó esta línea, convirtiendo la *iota* en una *gamma*. Como se dijo antes, este error hace que nos parezca algo más humano este cuidadoso escriba.

Tomando en consideración todo esto, el papiro Magdalena contribuye considerablemente a nuestra comprensión de la cristiandad primitiva, la tradición de Jesús y sus estructuras literarias. En el capítulo 6 lo examinaremos de nuevo, desde otro ángulo, empleando los «nombres sagrados» como punto de partida. Aquí, en el presente capítulo, nos queda por estudiar otro aspecto: la estrecha relación del papiro Magdalena, P64, y los dos fragmentos guardados en la Fundación San Lucas Evangelista, numerados P67 en la lista de papiros del Nuevo Testamento establecida por Gregory-Aland.

EL PAPIRO DE BARCELONA Y EL CÓDICE DE PARIS

En 1962, nueve años después de su primera edición del papiro Magdalena, Colin H. Roberts publicó una «Nota complementaria» a la segunda edición del papiro de Barcelona hecha por Ramón Roca Puig.⁵¹ En esta nota decía:

Cuando en 1956 el profesor Ramón Roca Puig publicó un folleto titulado *Un papiro griego del Evangelio de san Mateo*, con una edición del papiro en

posesión de la Fundación San Lucas Evangelista, sospeché que la mano que había escrito los dos papiros era la misma, y la correspondencia con el profesor Roca Puig lo confirmó más allá de toda duda. Los fragmentos de Barcelona son parte de dos hojas que cubren en parte los capítulos III y V del Evangelio. No es probable que esas hojas formaran un conjunto con la hoja del Magdalen College, y por tanto seguimos en la duda de si el códice fue un solo códice o no. El evangelio entero habría ocupado unas 90 páginas.

Roberts dio sus razones para datar ambos papiros como del siglo II, citando otros manuscritos ninguno de los cuales está fechado con precisión. (En el capítulo 5 veremos lo que esto implica.) Pero aun así, Roberts reconoció que «la mano en que está escrito el texto es una mano cuidadosa que puede verse como *precursora* (nuestro subrayado) del estilo comúnmente llamado uncial bíblico».

Las características paleográficas del papiro Magdalena y de los dos fragmentos de Barcelona son tan asombrosamente idénticas que nadie ha dudado de que proceden de un mismo códice.

El papiro de Barcelona no atrajo tanta atención como la que suscitó el papiro Magdalena una vez *The Times* publicara su información de Nochebuena. Pero aunque los dos, obviamente, son de la misma fecha, es el papiro Magdalena el que ofrece las pruebas intrigantes y originales sobre la tradición de los escribas cristianos primitivos. Por ejemplo, el papiro hermano de Barcelona no contiene ni un solo visible «nombre sagrado» o *nomen sacrum*.⁵² No incluye ni una sola variante estilística, pues esos fragmentos no tienen ningún elemento narrativo: Juan el Bautista habla, Jesús contesta y luego hay un fragmento del Sermón de la Montaña. Pero aun así, no deben ignorarse esos textos. El papiro de Barcelona es importante por sí mismo, pues constituye la prueba en papiro más antigua de un dicho del Bautista y contiene el pasaje más antiguo conocido del Sermón de la Montaña. He aquí el texto del fragmento de Barcelona, sacado de la Nueva Biblia de Jerusalén y sin tener en cuenta los comienzos y finales fragmentarios del papiro:

Fragmento 1, verso (Mt. 3, 9):

Y no penséis decir dentro de vosotros mismos «a Abraham tenemos por padre», porque yo os digo que Dios puede

Fragmento 1, recto (Mt. 3, 15):

Jesús le respondió: «Deja ahora, porque así conviene que

Fragmento 2, recto (Mt. 5, 20-22):

Si vuestra justicia no fuere mayor que la de los escribas y fariseos no entraréis en el reino de los cielos. Oísteis que fue dicho a los antiguos: «No matarás», y

cualquiera que mate será culpable de juicio. Pero yo os digo que cualquiera que se enoje contra su hermano

Fragmento 2, verso (Mt. 5, 25-28):

no sea que te entregue al juez, y el juez al alguacil, y seas echado en la cárcel. De cierto te digo que no saldrás de allí hasta que pagues el último cuadrante. Oíste que fue dicho: «No cometerás adulterio.» Pero yo os digo que cualquiera que mira a una mujer para codiciarla

Pongamos fin a nuestro examen del papiro de Barcelona con la nota de Ramón Roca Puig sobre un notable error fotográfico.⁵³

En el fragmento 2, verso, línea 9 (parte de San Mateo 5, 27) se han descubierto dos puntos cerca de la palabra griega *hoti* («por eso», «eso»). Hubert Greeven, de la Universidad de Kiel ha supuesto que indicaban una *diéresis*, es decir, un signo de separación indicando sílabas independientes o vocales simples frente a diptongos, etc. Pero Roca Puig, tras una nueva y cuidadosa investigación del papiro «a la luz del sol», declara que los dos puntos no están hechos con tinta, sino que son diminutos «rasguños» en el papiro dañado. Agrega que menciona esto para impedir que otros papirologos confíen en los puntos y sean inducidos a error al confiar en la fotografía.

Ésta es una manera española de afirmar un principio de la papirología: no confiar en una fotografía a menos que se pueda examinar el papiro mismo cuando sea necesario. Carsten Thiede tuvo una experiencia similar cuando trabajaba en la primera edición del papiro Bodmer L, de la Biblioteca Bodmeriana (Fundación Martin Bodmer) de Cologny, cerca de Ginebra.⁵⁴ Una fotografía del papiro, que había recibido de la biblioteca, mostraba un trazo horizontal claro e inconfundible debajo de parte de la línea 2 (o, si se miraba de otro modo, encima de la línea 3) del recto. Pudo tener muy diversas consecuencias para su edición, pues tales trazos o líneas pueden ser vitales en una identificación. Pero en vez de dejarse llevar por las suposiciones, fue a Cologny y estudió el papiro original mismo. En él no hay signo alguno de ese trazo horizontal; sólo era un defecto de la fotografía. No hay que decir que otros papirologos han tenido experiencias semejantes. Las fotografías son útiles y a veces son el único medio para iniciar el estudio de un papiro que se halla a miles de kilómetros de nuestra mesa de trabajo. Pero un análisis que confía sólo en las fotografías no puede aceptarse nunca sin reservas. Por tanto, cualquier edición o crítica de una edición debe hacer constar, para jugar limpio, si el acceso al original fue o no fue posible.

Antes de terminar este capítulo hemos de referirnos a una cuestión que ha atraído la atención de los especialistas desde que se relacionaron los papiros Barcelona y Magdalena. ¿Existen acaso otros papiros, en otros

lugares, que pertenecieron al mismo código? Inmediatamente de formularse la pregunta se sugirió un candidato: el código P4, o P. Suppl. Gr. 1120 de la Biblioteca Nacional de París.

Juntar los fragmentos de códigos —o de rollos— con textos clásicos que pueden estar diseminados por bibliotecas en todo el mundo no es un juego ocioso. Puede ser vital para nuestra comprensión de una obra literaria completa, de su texto y su contexto. Como hemos visto, la «reunión» de Oxford P64 y de Barcelona P67, con todo y ser tan pequeños, ha ayudado a una identificación de los códigos de papiro del Evangelio de san Mateo, mucho más fiable que si se hubiese dispuesto de sólo uno de ellos. Hay otros ejemplos, fuera del campo de los estudios bíblicos. Un caso reciente es la edición del papiro del siglo II de los *Actos de los Mártires*, la *Acta Alexandrinorum*, de Yale —P. Yale 1385—, que pertenece a un papiro ya conocido antes de la misma obra que está en la biblioteca de la Universidad de Giessen, el PbuG 46, al otro lado del Atlántico.⁵⁵ Peter Weigandt notó semejanzas poco comunes entre los papiros Magdalena y Barcelona y un fragmento mucho mayor de código en París; Weigandt comunicó su observación a Kurt Aland y éste escribió acerca de ella en un artículo publicado en 1966.⁵⁶ Desde entonces, los especialistas han supuesto que Weigandt y Aland estaban en lo cierto. Van Haelst, Roberts y Skeat contribuyeron, entre otros, a que se popularizara esta convicción.⁵⁷

Esta identificación fue —o, mejor dicho, habría sido— de gran ayuda. El papiro de París P4 del Evangelio de san Lucas no sólo parecía añadir un segundo evangelio a este viejo código; con cuatro hojas de mayor tamaño que cualquiera de las hojas de Barcelona y de Oxford, y pasajes de los seis primeros capítulos de San Lucas, hubiese aportado también valiosa información adicional sobre los hábitos de los escribas y las técnicas de edición. Inicialmente, Aland persistió en su creencia en el origen común de los tres papiros, pero ya en 1967 expresó algunas dudas: vio que la reconstrucción del formato de P4 difería de la de P64/67.⁵⁸ En 1981, sin dar explicaciones detalladas, cambió completamente de opinión. Diferenció claramente entre P64/67 a cuyo tipo de texto llamó *fester Text* («texto firme o estable») y P4, al que describió como *Normaltext* («texto normal»). Descartó así cualquier unidad anterior de los papiros, apoyándose en bases textuales, y subrayó las diferencias entre ellos datando P64/67 como de «c. 200» y P4 como del «siglo III».⁵⁹ Aunque ambas fechas, como veremos, son demasiado tardías, el hecho es que Aland se había convencido de que fueron escritas en diferentes épocas. En suma, se había proporcionado a sí mismo tres razones poderosas para no establecer ninguna relación entre P4 y P64/67: la diferencia de formatos reconstruidos, la diferencia de tipos de texto y la diferencia de fechas.

Esto no liquidaba la cuestión de las similitudes paleográficas; las manos parecían realmente como muy cercanas, aunque más en las

fotografías que en los papiros originales. Seguía siendo plausible alguna forma de relación. Pero ¿de qué clase? Sin conocer el cambio de opinión de Aland, Roberts y Skeat reafirmaron en 1983 su convicción en la conexión, pero no aportaron nuevas razones para ello. En 1992 el especialista norteamericano Philip W. Comfort hizo lo mismo en una introducción a la crítica de textos, *The Quest for the Original Text of the New Testament.*⁶⁰ No fue sino hasta 1995 cuando simultáneas investigaciones independientes efectuadas por Comfort y Carsten Thiede, y estimuladas por la reedición por Thiede del papiro Magdalena, llevaron a un resultado concluyente: P64 y P67 pertenecieron a un mismo texto, pero P4 no. Sin embargo, P4, el códice de París, procedía muy probablemente de la misma escuela o centro de escribas, aunque encargado por un cliente distinto y sólo un poco después. En febrero de 1995, Comfort publicó sus resultados, que constituían un notable y muy bien argumentado cambio de opinión, en la misma revista, junto con el informe de Thiede, en una investigación de las hojas originales guardadas en la Biblioteca Nacional de París.⁶¹ Las sucintas razones de la no identidad, dadas por Thiede, son fáciles de resumir:

1. El fragmento separado de una hoja de título, conservado con otros papiros en la caja 5 de P. Suppl. Gr. 1120, EYAGGELION KATA MATHTHAION (Evangelio según Mateo), que indujo a algunos especialistas a creer que los papiros de Oxford y Barcelona de San Mateo pudieron pertenecer en algún momento al mismo códice, está escrito por una mano claramente distinta de la de los tres papiros. En especial, la escritura es más ancha y más amplia, con una *nu* achatada y con trazos horizontales superiores muy alargados en las dos *gammas*.

2. No cabe ninguna duda de que el materia: de los papiros P4 y P64/67 es distinto. El marrón oscuro de los fragmentos de París, en contraste con el tono claro de los fragmentos de Oxford y Barcelona, es de origen orgánico y no puede atribuirse al empleo de distintos medios de conservación. Esta observación parece eliminar por sí misma la posibilidad de que el fragmento de París perteneciera originalmente al mismo códice que los otros dos.

3. Uno de los rasgos más evidentes de P64/67, la proyección de una letra en el margen izquierdo para indicar la primera línea de una nueva sección que empieza en la línea anterior, es muy diferente en el papiro de París: sus escribas siempre emplearon *dos* letras, en vez de una, con el fin indicado. Las fotografías que proporcionaba la primera edición de P4 no son desgraciadamente de mucha ayuda para un análisis serio —en realidad, son de deplorable calidad—. Pero incluso en ellas cualquiera puede ver los ejemplos nada ambiguos de *ar/chomenos* en el fragmento B, verso, primera columna = San Lucas 3, 23 (lámina IV) y de *el/egen* en el fragmento D, verso, primera columna = San Lucas 5, 36 (lámina VI).⁶²

Aunque esto por sí mismo no descarta la posibilidad de que fueran obra del mismo escriba —a fin de cuentas cualquier escriba puede cambiar su estilo de vez en cuando, y más aún si un cliente se lo pide—, estas variaciones no se presentarían en el mismo «libro».

4. Las diferencias entre las letras en P64/67 y P4 son menos aparentes pero no menos significativas que las similitudes. Por ejemplo, el escriba de P4 tiene la tendencia de elevar la *omega* y la *omikron* sobre la línea, pero mantiene en la línea sus *rho*. Ésta es, de hecho, muy parecida a su *tau*, que en P64/67 se extiende por debajo de la línea igual que lo hace con *upsilon*, y que siempre tiene una línea recta en lo alto en P4, pero no siempre en P64/67.⁶³ El fragmento A, recto, de P4 ofrece los ejemplos más claros, incluso en fotografía.

Esto, junto con las tres razones dadas por Kurt Aland para distinguir entre el códice P4 y el códice P64/67, y añadiendo otro argumento, formulado por Philip Comfort (los trazos en P4 comparados con los de P64/67 son visiblemente distintos; en P4 son mucho más finos y estrechos), son razones suficientes para considerar cerrada la discusión. Los dos textos eran bien separados. Sin embargo, las similitudes que quedan y ciertas coincidencias exigen una explicación. El papiro París y el papiro Magdalena fueron adquiridos en el mismo lugar, Luxor, aunque en diferentes épocas y por diferentes personas, hecho que Comfort señaló. Thiede y Comfort argumentan que el estilo es paleográficamente comparable y que, aunque hipotéticamente, el mismo escriba pudo haber producido los tres papiros, en diferentes períodos. Tal vez la explicación menos audaz, la de un centro de escribas común cuyos miembros compartían ciertas características, es la más probable.

Con base en estos resultados, Thiede, en su reedición del papiro Magdalena, ha cambiado la fecha que atribuyó a P4. En su primer ensayo se había contentado con el statu quo, dado que la fecha de P4 no tenía importancia inmediata para su trabajo con el fragmento oxfordiano de San Mateo. Pero tras analizar el original del códice de París y tomando en cuenta los argumentos de Comfort, ahora comparte la datación del especialista americano: el papiro París del Evangelio de san Lucas no es muy posterior a P64/67. Comfort, que no había visto todavía el material comparativo adicional referente a una datación del papiro Magdalena como del siglo I, cuando escribió su artículo,⁶⁴ optó provisionalmente por una posición más conservadora sugiriendo una datación de comienzos del siglo II. Pero aun así, se considera como el primero de los manuscritos existentes del Evangelio de san Lucas.

LO QUE MUESTRA LA INVESTIGACIÓN

La tarea de datar y volver a datar antiguos manuscritos se describirá en el capítulo 5. Basta con decir aquí que la conclusión de Philip Comfort es importante. Escribe que a pesar de las dificultades, Algunos manuscritos han venido recibiendo fechas tempranas. Por ejemplo, el códice Paulino P46 ha sido datado de nuevo por Kim como de *c.* 85 de nuestra era. Hasta ahora, la datación anterior de P46 como de finales del siglo I *no ha sido discutida con argumentos paleográficos* [subrayado nuestro]. Y el códice Juanino P66 ha sido datado como de *c.* 125 por el papiroólogo Herbert Hunger. Otros manuscritos han sido empujados hacia atrás desde el siglo III al II, a saber, el P32 (*c.* 175), el P45 (*c.* 150), el P77 (*c.* 150), el P87 (*c.* 125), el P90 (*c.* 150).⁶⁵

Comfort sólo señala lo que debería ser evidente: que la papirología no es una ciencia estática. Las cosas avanzan siempre firmemente. A veces, la ciencia misma necesita una afirmación «sensacional» para llegar a conclusiones y seguir avanzando. Pero ¿no es posible tomar un atajo y someter el papiro Magdalena a una datación por radiocarbono? Con esto sin duda se resolvería la cuestión a satisfacción de todos. A comienzos de 1995, el bibliotecario del Magdalen College llevó los tres fragmentos al famoso laboratorio de Oxford donde se habían datado con radiocarbono, entre muchos otros objetos, el famoso Sudario de Turín. Lo que se había supuesto antes se confirmó rápidamente en el laboratorio: los fragmentos son demasiado pequeños y demasiado ligeros. Incluso la nueva tecnología de espectrometría con acelerador de masa exige un peso mínimo de 20-25 mg que se gasta durante el análisis; en otras palabras, el material se destruye. E incluso entonces, la fecha a la que se llega tiene una exactitud de +/- 50 años. Los tres fragmentos de Oxford tienen un peso de 45, 25 y 21 mg respectivamente. Sería imposible, y hasta contraproducente, someter cualquiera de ellos a un análisis de datación con radiocarbono. También serían destructivos métodos más refinados, pues hay letras y restos de letras por todas partes, hasta el borde mismo de los fragmentos. Ningún conservador, restaurador o papiroólogo permitiría la destrucción ni siquiera de la más diminuta traza de escritura en un papiro tan precioso. Los fragmentos de Barcelona se excluyen por la misma razón, aunque el fragmento 2 es mayor que el mayor de los fragmentos de Magdalena (5,0 X 5,5 cm, comparado con 4,1 x 1,3 cm), más de una tercera parte, toda ella con texto, resultaría destruida.

De hecho, sólo rollos y papiros con márgenes bastante amplios o bordes completamente libres de escritura pueden someterse a datación con radiocarbono. Ha de señalarse que este método no data la escritura, sino el material (el papiro, el cuero u otro soporte). Así, en 1991, se dataron con radiocarbono varios rollos del mar Muerto y el resultado no constituyó ninguna sorpresa para los expertos. La fecha era idéntica a aquella a la que habían llegado los papiroólogos mediante sus métodos tradicionales de

paleografía comparada.⁶⁶ Conservando en mente esta conclusión, en el capítulo 5 investigaremos paleográficamente la fecha del papiro Magdalena. Pero antes hemos de ocuparnos de la enigmática figura que envió esos antiguos fragmentos a Oxford para su conservación. Se trata del reverendo Charles Bousfield Huleatt.

4

UN DESCUBRIMIENTO ÚNICO
EN UNA VIDA

Cada uno de nosotros es un hombre del Magdalen College... el más pobre, el menos conspicuo, el menos listo... O somos dignos de serlo o no somos dignos. Su nombre, su fama, está en nuestras manos. No podemos ignorarlo.

Conferencia de T. H. Warren
a los estudiantes de Magdalen College
(junio de 1885)

Es imposible decir qué nuevos descubrimientos de los documentos perdidos sobre la cristiandad primitiva nos esperan en Egipto.

A. H. SAYCE (1896)

Lo que he de combatir en realidad son más las falacias de segunda mano de Strauss y Renan que cualquiera de las doctrinas romanas.

CHARLES B. HULEATT,
en una carta sin fechar

EL REVERENDO CHARLES B. HULEATT, MISIONERO Y ERUDITO
VICTORIANO

En Luxor, hoy en día significa poco el nombre de Charles Bousfield Huleatt (1863-1908). En la entrada del hotel donde fue capellán anglicano durante un decenio de inviernos hay una placa conmemorativa impresionante en honor de ese olvidado hombre de fe y de letras: EN AFECTUOSO RECUERDO DEL REV. CHARLES BOUSFIELD HULEATT, M.A.,

CAPELLÁN EN LUXOR, 1893-1901, QUE MURIÓ EN EL TERREMOTO EN SU PUESTO COMO CAPELLÁN EN MESINA EN 1908. MUY BIEN, BUEN SIERVO Y FIEL, ENTRA EN EL GOZO DE TU SEÑOR (MT 25, 21).

Para el especialista aficionado que encontró el fragmento más antiguo de cuantos se conocen del Evangelio de san Mateo, no podía haber un homenaje más apto. Pero la placa significa poco para la gente del lugar que se sienta en el porche del hotel Luxor, sorbiendo té y fumando en pipa mientras el insoportable calor de la tarde de verano va lentamente aflojando sus rigores. Para ellos, la placa de latón es poco más que un atractivo jeroglífico en una lengua extranjera y no el recuerdo afectuoso de un hombre que hizo un notable descubrimiento. El grave licenciado de Oxford que llegó a esta tierra hace un siglo y envió a su país algo extraordinario no ha dejado tras de sí recuerdos populares. ¿Quién era ese hombre y qué lo trajo a Egipto, para diseminar la Palabra y, acaso, para buscar la verdad? Lo que puede esperar, cuanto más, el viajero que pregunta quién fue Huleatt es que le contesten con una sonrisa indulgente y le obsequien otro vaso de ardiente vino egipcio. Que sea así es una melancólica ironía simbólica de la vida del capellán, de sus frustraciones y del reconocimiento que se le negó. Abierto para el invierno de 1877-1878, el hotel Luxor fue durante años una de las instituciones más importantes de Egipto, un cruce de caminos de eruditos, militares y ricos expatriados que pasaban el invierno en el Nilo. Fue probablemente el más destacado éxito del empresario de viajes Thomas Cook, cuyo único rival en prestigio era el cercano hotel Palacio de Invierno. Aunque sus ventanas no se abren sobre el río, el hotel se encuentra a poca distancia del templo de Luxor, el impresionante monumento construido por Amenofis III y otros monarcas de la XVII Dinastía, a la mayor gloria del dios Amón. Según la leyenda, Jesús y la Virgen visitaron el templo durante el exilio egipcio de la Sagrada Familia, cuando para entonces sus edificios eran ya un monumento al remoto pasado con sus jeroglíficos ya sin sentido a los ojos nazarenos.

El recinto del templo es un museo sin paralelo de la historia religiosa de la especie, con restos de ritos romanos, cristianos y musulmanes. Cada era ha dejado sus marcas y su misterio, además de curiosidades menos reverentes, como la gran inscripción grabada por el poeta Arthur Rimbaud en la antigua piedra del salón transversal del extremo sur. Mirando al norte se puede contemplar la avenida de esfinges que en tiempos conducía hasta el todavía más espectacular templo de Karnak. La poderosa impresión que su majestuosidad debía causar en la mente victoriana se trasluce en el relato de un viajero de 1898:

Cuando el buque se acerca a Luxor el amarradero parece ser un templo colosal. De hecho, está al otro lado del camino, pero, aun así, es maravilloso. Arcos sobre enormes pilastras, algunos completos, otros rotos, otros dispersos en espantosa dislocación... se amontonaban grises, inmóviles y solemnes frente al

antiguo río y a la llameante puesta de sol... Al acostarnos, casi debajo de ellos, parecían reprochar al escuálido Egipto moderno, reprocharle todo lo moderno, tan pequeño y frágil, mientras que ellos seguían tan grandiosos e indiferentes.¹

Durante un decenio, este lugar extraordinario fue la sede de la vida y de la obra misionera de Charles Huleatt. Incluso hoy, al cabo de un siglo, el hotel Luxor todavía parece como el anexo del templo para viajeros, un lugar donde se reúnen quienes se sienten atraídos por el pasado de Egipto, para contemplar la ruinas de Tebas, la «ciudad de cien puertas» de Homero. Era natural —acaso de rigor— que Howard Carter y lord Carnarvon anunciaran el descubrimiento de la tumba de Tutankamón, en noviembre de 1922, desde el hotel Luxor. Sus retratos todavía cuelgan en su sombrío vestíbulo, tributo a las leyendas que en seguida surgieron en torno a sus nombres y sus realizaciones. No se les ha olvidado.

No puede decirse lo mismo de Charles Huleatt. Por humilde que parezca en comparación con los tesoros funerarios del joven faraón, el papiro Magdalena, con sus pocos versículos del Evangelio de san Mateo, tiene más que decirnos acerca de los orígenes de nuestra cultura y del sistema de creencias que ha dominado durante siglos, que todo el oro de Tutankamón. Pero a Huleatt no se le concedió ni un ápice de la celebridad que recayó tan fácilmente en Carter y Carnarvon. Su destino ha sido, en realidad, el opuesto. El colegio al que en 1901 confió el papiro lo trató, a la sazón, con relativa indiferencia. Su llegada al Magdalen College no provocó ningún debate de especialistas ni indujo ninguna suposición. Sólo desde que en 1994 Carsten Thiede volvió a datar el papiro se ha convertido éste en centro de la atención de los especialistas. Y si el joven capellán intuyó acaso lo que tenía en la palma de la mano, se le negó la posibilidad de desarrollar esta intuición. Siete años después de enviar los fragmentos al Magdalen College, lo barrió del mundo un acto de Dios que casi borró su nombre de la historia. Huleatt nunca volvió a ver el papiro y se olvidó su nombre.

La nueva datación del papiro ha convertido la vida y las creencias de Huleatt en un tema de gran interés, lo mismo para historiadores que para teólogos. Pero la suerte ha conspirado de nuevo contra quienes quieren rescatar su memoria. Las fuentes de información son fragmentarias debido a una extraña serie de accidentes. Huleatt, su esposa y sus cuatro hijos perdieron la vida en el terremoto que destruyó el puerto siciliano de Mesina el 28 de diciembre de 1908. Sus papeles desaparecieron, excepto un puñado de cartas personales recuperadas de entre las ruinas por su íntimo amigo William Collins, obispo de Gibraltar. Dos años más tarde, la iglesia anglicana de adobe que había en el recinto del hotel Luxor fue arrastrada por una inundación, junto con sus tumbas. Dos baúles llenos de papeles y objetos de la familia Huleatt desaparecieron hace unos años. Cuando

escribimos este libro, el archivo de los misioneros ingleses en la catedral de Todos los Santos de El Cairo sigue cerrado, cosa que lamentan todos los investigadores de las relaciones entre la religión victoriana y la egiptología. Ir en busca de Charles Huleatt es como seguir las huellas huidizas de una sombra. Pero su historia, la historia de un misionero devoto con un intelecto lleno de curiosidad, que encontró por azar el texto evangélico más antiguo del mundo, es parte integral de la historia de este papiro. Sin la erudición de Huleatt, los fragmentos pudieron no haber salido nunca de Egipto, y sin su devoción filial por Oxford, nunca habrían llegado al Magdalen College, donde estuvieron casi un siglo antes de que los dataran adecuadamente. Por fugitiva que sea la sombra de Huleatt, es una sombra a la que hay que buscar y seguir.

DE LA NIÑEZ AL MAGDALEN COLLEGE

Charles Bousfield Huleatt nació el 19 de octubre de 1863 en la rectoría de Potters Bar, en el Hertfordshire.² Era el hijo segundo y tercer retoño del reverendo Hugh Huleatt (1822-1898) y de su esposa Cornelia. La familia Huleatt —cuyo apellido es sólo una variante de Howlet y no algo más exótico—, tenía sus raíces en Irlanda y una fuerte tradición de servicio a la Iglesia y al Ejército. Hugh Huleatt, un formidable patriarca padre de once hijos, siguió ambas tradiciones como capellán de las fuerzas armadas entre 1854 y 1879 (papel que, por coincidencia, Carsten Thiede desempeña hoy), y sirvió con distinción en Crimea y en China. En 1859 el padre Huleatt regresó a Inglaterra, donde casó con Cornelia Sofía Bousfield, hija del muy acaudalado Charles Pritchett Bousfield, que ejercería una gran influencia en la vida de su nieto epónimo. A diferencia de su robusto padre, Charles Huleatt sufrió de mala salud toda su vida y fue un niño enfermizo. El censo de 1871 describe al muchacho de siete años —sin duda con exageración— como «ciego». Por mala que fuera la vista de Charles a la sazón, tuvo bastante salud para matricularse en la escuela de San Pablo el primero de diciembre de 1873. Para entonces, el padre Huleatt había pasado de la iglesia de San Jorge, en el cuartel de la artillería real de Woolwich, a ser capellán del Real Asilo Militar, en Chelsea. La escuela de San Pablo era el lugar previsible para una familia londinense acomodada que albergaba ambiciones para su frágil hijo.

Para Charles fue una suerte ir a esta escuela, pues en ella forjó una de las amistades más importantes de su vida. En diciembre de 1876, William Gunion Rutherford llegó a la escuela como maestro de clásicos, recién salido de Balliol, que bajo la dirección de Benjamin Jowett se había convertido en uno de los colegios de Oxford intelectualmente más formidables.³ La carrera estudiantil de Rutherford había sido brillante y prometedora y pronto se ganó renombre como erudito en clásicos, primero

con una innovadora *Primera Gramática Griega* (1878) y luego, a los tres años, con uno de los más famosos libros ingleses sobre las formas áticas, *The New Phrynichus*.

A Rutherford se le conoce también por su papel como director de otra gran escuela privada inglesa, el Westminster College. Pero fue en esos años de formación en San Pablo cuando trabó amistad con el joven Charles Huleatt, que lo tomó como ejemplo. El *Oxford Magazine* lo describió más tarde como uno de los «alumnos favoritos» de Rutherford.⁴ Fue éste quien despertó en Huleatt un precoz interés por la crítica de texto, una pasión que siempre rebasó su afición a los estudios universitarios formales.

Sus aficiones continuaron coincidiendo una vez maestro y alumno dejaron San Pablo. En los años noventa, Rutherford siguió de cerca el hallazgo en Egipto de papiros que aportaban nuevos datos, y en los últimos años de su vida trabajó asiduamente en el texto del Nuevo Testamento. Creía que el griego empleado por sus autores era radicalmente diferente del griego clásico que tan bien conocía. En el prefacio de su traducción de 1906 de la Epístola de san Pablo a los Romanos, Rutherford escribió sobre este característico lenguaje bíblico:

Cambiaba a cada generación, apartándose más y más de la gracia literaria y de la precisión lógica, hasta dejar de ser con el tiempo el admirado lenguaje de una raza que de entre todas las razas ha sido la que mejor apreció la exactitud de pensamiento y la limpidez de expresión, y convirtiéndose poco a poco en un habla tolerante por la cual muchas razas, todas muy diferentes entre sí en hábitos mentales y en circunstancias nacionales, trataron por un tiempo de eludir la maldición de Babel.⁵

Como veremos en el capítulo 6, el mentor de Huleatt pudo muy bien estar describiendo el griego multicultural en que se escribió el papiro Magdalena. Y aunque no hay pruebas de que Rutherford conociera el hallazgo hecho por su antiguo alumno en Egipto, resulta intrigante que sus intereses académicos siguieran siendo tan similares. El hecho de que el *Oxford Magazine* creyera digno de mencionar la amistad entre profesor y alumno, en su breve nota necrológica sobre Huleatt sugiere que el admirado maestro pudo bien asumir el papel de inspirador en la madurez del discípulo.

Huleatt destacó lo bastante en San Pablo para ganar la entrada en el Magdalen College de Oxford, donde estudiaría los clásicos. Lograda esta distinción en edad relativamente joven, pasó un año más en la escuela antes de ocupar, en 1882, su puesto en la universidad. Todo esto, realizado por una beca de su escuela por 50 libras para cuatro años.

Para un caballero Victoriano de los antecedentes de Huleatt, estudiar los clásicos en Oxford era casi un rito. La escuela de humanidades se consideraba no sólo el camino intelectualmente más prestigioso para que lo

siguiera un joven caballero inglés, sino que se veía también como la mejor preparación mental para quienes debían ocupar puestos, religiosos o laicos, en el imperio británico. La historia de las ciudades-estado griegas y del imperio romano ofrecía parábolas de instrucción para la élite encargada del gobierno de los dominios y territorios británicos. A los jóvenes de Oxford se les presentaba el modelo clásico de la *vita activa* para que lo emularan en las brillantes carreras que les esperaban. En 1872 Jowett escribió a Florence Nightingale que «Quisiera gobernar el mundo a través de mis alumnos». Era algo más que un capricho de maestro, pues a muchos de sus contemporáneos les parecía a menudo que la influencia de Jowett se extendía a lo largo y lo ancho del imperio británico.⁶

El inteligente joven humanista de San Pablo pasó cuatro años de licenciatura en una universidad donde era natural buscar una ocupación distinguida en el extranjero, al servicio de Dios y del imperio. Aceptar una capellanía en Egipto, como hizo poco después de salir de Oxford, era seguir una profesión honrosa más bien que someterse a un exilio de segunda clase. Lo sorprendente, sin embargo, fue que Huleatt hiciera unos exámenes muy modestos en Oxford. En 1884 obtuvo un respetable diploma de segunda clase en clásicos. Dos años después, le dieron un diploma de tercera clase en humanidades (*Litterae Humaniores* como las llamaban). Puede que esto fuera una decepción para Huleatt, que pasó sus diplomas en 1888 y su licenciatura definitiva cuatro años más tarde. Pero la importancia de los exámenes en el sistema de Oxford, en esa etapa de la historia de la universidad, se exagera fácilmente. Desde la Comisión Real de 1850-1852 y la ley de Reforma de Oxford de 1854, el carácter clerical y nepotista de la universidad había cambiado gracias a reformadores que, como Jowett, alentaron vigorosamente el trabajo asiduo de sus estudiantes. Pero las viejas costumbres tardan en morir. Tom Brown, el personaje de la famosa novela de Thomas Hughes, se asombraba de la ausencia de presión académica:

Primero y ante todo, es un lugar espantosamente ocioso, por lo menos para nosotros, los de primer año. Imagínese, asisto a doce clases por semana, de una hora cada una: testamento griego, primer libro de Herodoto, segundo de la Eneida, y el primer libro de Euclides. ¡Vaya delicia! Dos horas al día, y todo acabado a mediodía o, cuando más, a la una.⁷

Todavía se decía de Oxford «que cada nuevo estudiante traía algún conocimiento y ningún diplomado se llevaba ninguno». Probablemente Charles Huleatt tuvo los exámenes universitarios que tuvo porque la presión para mejorar era todavía relativamente leve. Más importante para su posterior desarrollo intelectual y su papel, más tarde, en la historia del papiro de San Mateo fue su interés permanente de aficionado por la crítica de textos, interés que parece haber satisfecho, independientemente de los

estudios formales que se ofrecían en el Magdalen College. Sus éxitos en este terreno fueron tales que en 1885 el *Journal of Philology* publicó un artículo suyo en que proponía una serie de enmiendas a los textos de Catulo y Propercio. Era notable que un estudiante viera un artículo suyo publicado en una revista erudita. Más impresionante todavía fue el hecho de que las sugerencias de Huleatt fueran, al parecer, recibidas favorablemente por sus mayores. En 1909, el *Oxford Magazine* describió como «muy ingeniosas» sus enmiendas a Propercio, y señaló que habían sido aceptadas por «diversos editores posteriores». No hay motivo para pensar que Huleatt tuviera la aplicación o la vocación de ser un erudito profesional. Pero su olfato de estudiante en este terreno agrega verosimilitud a la teoría de que su interés por el papiro que años más tarde encontró en el Alto Egipto era mayor que el de un simple aficionado a las antigüedades.

¿Por qué envió Huleatt los fragmentos al Magdalen College, en 1901? De todas las preguntas que sugiere el papiro, ésta es probablemente la más fácil de contestar.

Fundado en el siglo XV, el Magdalen College es uno de los colegios más cautivadoramente hermosos de las dos antiguas universidades inglesas, favorecido por un parque de ciervos, un imponente edificio nuevo con claustro y una torre que para muchos es el epítome arquitectónico de Oxford. Los que estudiaron en él nunca olvidan sus juveniles idilios en sus jardines y patios. En 1901, el historiador J. R. Green recordaba la fantasmagórica experiencia de la Mañana de Mayo, cuando los coristas del Magdalen College salían a recibir el amanecer del verano, un rito que Huleatt debió presenciar por primera vez en 1883. Es un recuerdo que merece citarse entero:

Saltábamos de la cama y nos reuníamos en la bruma del alba en lo alto de la torre del colegio, donde estaban ya congregados los coristas y otros cantores, todos con sobrepelliz. Abajo, envuelta en la ligera neblina de una mañana de primavera, yacían la ciudad, las silenciosas aguas del Cherwell, la gran tierra comunal de Cowley y de Bullingdon, ahora cubierta de casas, pero que entonces era una desolada extensión pantanosa. Había un gran silencio expectante, justo antes de las cinco, y luego el primer destello brillante del sol en el horizonte; abajo, en la base de la torre, el ruido discordante de los cuernos metálicos de los muchachos de la ciudad saludaba su aparición, y arriba, en el silencio, se elevaban los suaves acordes patéticos del himno *Te Deum Patrem Colimus*.⁸

Así eran los rituales del colegio que alimentaron en Huleatt una fidelidad de toda la vida hacia el Magdalen College. Tuvo la suerte, realmente, de ser uno de sus estudiantes en una de sus grandes épocas. Edward Gibbon, el historiador, había condenado sus catorce meses en Magdalen College como «los más ociosos y desaprovechados de toda mi vida». Pero en los años ochenta, cuando llegó el joven recién salido de San

Pablo para estudiar clásicos —uno entre un centenar de estudiantes de primer año—, el colegio estaba en pleno renacimiento institucional. Apoyándose en los fundamentos establecidos por el presidente Martin Joseph Routh (cuya rizada peluca, dicho sea de paso, se ha expuesto, casi al azar, al lado del papiro, en la Biblioteca Vieja del Magdalen College, durante la mayor parte de este siglo), su sucesor, Frederic Bulley, y el profesor de clásicos Herbert Warren llevaron el colegio a primera línea de la vida de Oxford.⁹

Warren, como William Rutherford, era un producto del Balliol de Jowett, donde había sido un estudiante de clásicos excepcionalmente brillante. De 1878 a 1885 fue profesor («tutor») en el Magdalen College, a donde importó la fuerte convicción de Jowett de que la educación de los estudiantes nuevos debía ser el meollo de la vida del colegio. Warren sucedió a Bulley como presidente, en 1885, a la temprana edad de treinta y dos años, cosa notable siempre, y ocupó el puesto hasta 1928. En esos cuarenta y tres años se forjó el carácter del moderno Magdalen College, pues Warren elevó los niveles académicos, aumentó el número de sus estudiantes de primer año y —por encima de todo— definió su espíritu colectivo.

En 1932, el amigo y biógrafo de Warren, Laurie Magnus, lo describió como «el segundo fundador del Magdalen College», un digno sucesor del obispo William Waynflete, y señaló su «método, todavía no olvidado, de convertir un material a veces renuente en "hombres del Magdalen College" y de formular el concepto de un hombre de Magdalena real y vital para toda la vida, cosa que, por consenso general, no se había hecho nunca antes».¹⁰ No cabe duda de que Charles Huleatt fue uno de esos hombres del Magdalen College. Que Warren lo apreciaba y admiraba se ve claro en una carta que escribió cuando era vicescanciller de la Universidad de Oxford, publicada por *The Times* el 15 de mayo de 1909: «Fue mi alumno aquí —escribía Warren—. Sentía por él un auténtico respeto. No era un erudito común, sino que poseía una especie de genio para la crítica de texto y supo mantener su interés por la erudición, tanto sagrada como secular, cosa que no muchos hacen.»

¿Qué sentido de la identidad colectiva y de lealtad institucional había adquirido Huleatt en el Magdalen College, cuando dejó el colegio en 1886? Nunca olvidaría el parque de ciervos, el césped del claustro, las tardes deambulando por el paseo Addison. Pero había más que esto. El año antes de que Huleatt se alejara de las doradas piedras del Magdalen College, el 7 de junio, Warren habló a los estudiantes del colegio y les dijo algo que ayuda a comprender el sentido de misión con que sin duda dejaban Oxford.¹¹ Hablando de la «unidad del colegio», aquella tarde del último domingo del curso de verano, tomó como lema la epístola de san Pablo a

los Efesios (4, 1): «Os ruego que andéis como es digno de la vocación con que fuisteis llamados.»

El discurso de Warren fue un himno al deber, a la vida activa y al carácter distintivo del colegio, que celebraba tanto a los remeros brillantes como a los brillantes eruditos. Señaló a «aquellos de entre nosotros que saben guiar» y que iban a abandonar el colegio. Incitó a los pocos afortunados que lo escuchaban a hacer de sí mismos algo excepcional:

No se trata de que cada uno de nosotros sea conspicuo, de que cada uno de nosotros realice grandes cosas, de que cada uno de nosotros sea un jefe, diferente de los demás. Pero todos nosotros podemos y debemos ser algo y basta con que este algo esté del lado del bien.¹²

Por encima de todo, encargó a los estudiantes que recordaran siempre que eran hombres del Magdalen College, ciudadanos para toda la vida de una república colegiada que comparó explícitamente con Atenas:

Cada uno de nosotros es un hombre del Magdalen College... el más pobre, el menos conspicuo, el menos listo... O somos dignos de serlo o no somos dignos. Su nombre, su fama, está en nuestras manos. No podemos ignorarlo... lleváis el nombre de este lugar con vosotros dondequiera que vayáis.¹³

Fue un mandato que Charles Huleatt nunca olvidó. Un día envió a su colegio un don excepcional y sagrado. Trató de ser tan digno de su vocación como pudieran desearlo san Pablo y Herbert Warren. Pero primero debía encontrar cuál era esa vocación.

UN HOMBRE CON UNA MISIÓN

¿Qué podemos saber de Charles Huleatt? Se casó dos veces, la primera con Edith Bury, en 1892, y la segunda con Carolina Wylie, en 1900. Su primera esposa murió al dar a luz a una hija, Edith Irene, que sobrevivió. Charles tuvo tres hijos más con Carolina: Charles Percy, nacido en 1901; Gwyneth Cornelia Charlotte, nacida en 1903, y Rhoda Muriel, nacida en 1904.

De las ruinas de su hogar en Mesina, William Collins, obispo de Gibraltar, recuperó un pequeño fajo de cartas, la mayoría de Carolina, que arrojaban alguna luz sobre la manera de ser de su marido.¹⁴ Se prometieron después de que él dejara Oxford, pero en 1891 rompieron el noviazgo. Parece que Carolina nunca dejó de estar enamorada de su «querido caballero», su «sir Galahad», y siguió escribiéndole, a menudo desde San Petersburgo, donde su familia tenía negocios.

Las cartas sugieren que Charles era a veces abrupto con ella, que no toleraba los desacuerdos. «Sé que en lo esencial pensamos igual y me

perdonarás si no siempre puedo pensar lo mismo que tú en cuestiones menores —le escribió ella en una ocasión—, pues sabes que nunca trataré de enseñar a nuestro pequeño o a cualquier otro hijo que el Señor quiera darnos, nada que no sea lo que tú pienses y deseas.»

En su larga correspondencia, Carolina afirmaba interminablemente a su «querido Charlie» su amor y su confianza, pero en una carta de enero de 1900 se refería a las veces en que él había sido tan «frío exteriormente». Es evidente, también, que el recuerdo de Edith se interponía a menudo entre ellos. «Creo que sabes que no puedo sentir por ella más que amor —escribía Carolina—, y si escribo como si olvidara esto, no lo olvido nunca en mi corazón, ni un solo minuto.»

Las exigencias de Huleatt a su segunda esposa fueron considerables. Le dijo que él «había fallado en todo». La regañaba por proponerle que aceptara un cargo cómodo en Inglaterra, y que para incitarle a ello le enviara un libro titulado *Rest* («Descanso»). Hay frecuentes referencias a la «mala salud» de Charles y hasta a su «duro exilio». Pero Carolina encontraba compensaciones en el hecho de que la trataba como a una persona que piensa por sí misma, le citaba a Ruskin en sus cartas y se dirigía a ella para mantener «conversaciones inteligentes sobre temas de interés».

Charles Huleatt era un hombre difícil, impulsado por un anhelo que al parecer sólo podía satisfacerse con un constante servicio piadoso al Señor. Si el Magdalen College le dio un hogar institucional, el movimiento evangélico le proporcionó una causa espiritual que moldeó su vida. Era un hombre para quien la palabra de Dios era el alfa y la omega de la fe, un enemigo implacable de la tendencia de la llamada *High Church* anglicana, del culto al sacerdocio y del gusto de los anglicanos del siglo XIX por el ritual. Creía en la verdad literal de las Sagradas Escrituras. Si sospechó la verdadera antigüedad del papiro de San Mateo, esta sospecha sólo pudo haber reforzado los más hondos fundamentos de su fe. Para un evangelista de la severidad de Huleatt, la afirmación de que los Evangelios fueron escritos por contemporáneos de Jesús era fundamental y no un tema de ociosas especulaciones eruditas. Cada frase de los Evangelios había recibido la autorización divina.

Este aspecto del carácter y las creencias de Huleatt aparecen claramente en las desperdigadas observaciones sobre cuestiones de doctrina y eclesiásticas que formuló y que han sobrevivido. Cuando era capellán anglicano en Mesina escribió a un amigo deplorando «las falacias de segunda mano de Strauss y Renan» que, afirmaba, ejercían en los educados una influencia aún más perniciosa que cualquier «doctrina romana».¹⁵ La elección de heréticos de Huleatt era apropiada para su época.

En 1835, David Friedrich Strauss (1808-1874), profesor en la Universidad de Tubinga, había argüido en su *Vida de Jesús* que las discrepancias entre los Evangelios mostraban que no era posible que

hubiesen sido escritos por testigos presenciales y que los relatos de milagros eran simplemente mitos inventados por escritores muy posteriores. Así, por ejemplo, la Transfiguración en el Nuevo Testamento era, a los ojos de Strauss, un simple medio mítico de igualar a Jesús con Moisés o —de modo más oscuro—, al Sócrates del *Banquete* de Platón. Era imposible, en consecuencia, escribir una vida de Jesús que tuviera sentido. Strauss comparaba los dichos de Jesús con un collar roto de perlas «arrancadas a su posición original y que, como guijarros que ruedan, han sido depositadas en lugares a los que no pertenecen».

Siete decenios más tarde, Albert Schweitzer, en su libro *En busca del Jesús histórico*, escribió que «para comprender a Strauss hay que amarlo. No era ni el más grande ni el más profundo de los teólogos, pero era el más totalmente sincero». Strauss se consideraba un verdadero creyente, enfrentado a la realidad de la fe y a la relación de ésta con las Escrituras. Pero para la mayoría de sus contemporáneos su obra era, en el mejor de los casos, ultrajantemente iconoclasta, y en el peor de ellos, pura blasfemia. Se intentó varias veces prohibir su libro, a menudo difamado en la prensa por escritores que con frecuencia ignoraban su obra. Por su audacia, su universidad expulsó a Strauss, que luego se convirtió en un humilde maestro de escuela.¹⁶

En su *Vida de Jesús* (1863), el católico francés Ernest Renan (1823-1892) marcó una absoluta distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Negó que jamás se hubieran aportado pruebas, aceptables para un historiador, de la existencia de milagros. La vida de Jesús era la puramente humana de un hombre que, en cierto modo, tropezó con el martirio.

¿Recordaba los claros arroyos de Galilea, en los que pudo apagar su sed, las vides y las higueras a cuya sombra descansó, las doncellas que acaso hubieran estado dispuestas a amarlo? ¿Lamentó poseer una naturaleza demasiado exaltada? ¿Mártir de su propia grandeza, lloró tal vez por no haber seguido siendo el humilde carpintero de Nazaret? No lo sabemos.¹⁷

Estas ideas, aunque chocaban, resultaron influyentes. En los tres meses que siguieron a la publicación del libro se hicieron de él ocho ediciones. La novelista inglesa George Eliot escribió sobre él: «Nunca podremos tener una base satisfactoria para la historia de Jesús el hombre, pero esto no afecta la Idea del Cristo en su influencia histórica o en su gran significado simbólico.»¹⁸ Schweitzer dedicó a Renan un capítulo entero de su libro, celebrando su habilidad para hacer que los lectores vieran «cielos azules, mares de ondulantes trigales, distantes montañas y brillantes lirios en un paisaje con el lago de Gennesaret en su centro, y que oyeran con él en el susurro de los cañizales la eterna melodía del Sermón de la Montaña».¹⁹

Éste fue el trasfondo intelectual contra el cual Huleatt escribió y ejerció su ministerio. Para un hombre con su inquebrantable creencia en la Palabra, la campaña para meter una cuña intelectual entre la fe y la historia era algo a lo que se debía oponer con todos los medios. Parece que no le temía a la controversia que el evangelismo tendía a suscitar en la época más escéptica de Strauss y Renan. Así, por ejemplo, en una carta a la revista *Anglican Church Magazine*, fechada en 1904, Huleatt defendía un enfoque abiertamente sectario de la organización parroquial de la Iglesia de Inglaterra. «¿No ha llegado el momento —escribía— de enfrentarnos oficialmente a la verdad y de admitir en nuestra teoría sobre organización lo que todos admitimos en la práctica, o sea, que la Iglesia de Inglaterra contiene dos tipos de cristianos, con puntos de vista tan divergentes como la política de los liberales y la de los conservadores?» Oponía la iglesia individual, «donde el maestro pide a sus oyentes que midan su enseñanza sólo con la Palabra de Dios» a otra donde «se les advierte expresamente contra oponer su propio juicio personal a la voz de la Iglesia».

Era mejor, argüía, que los creyentes ofendidos por las tradiciones mantenidas por sus sacerdotes pudieran transferirse a otra parroquia que no que cayeran en «la disensión o la indiferencia».²⁰ El plan de Huleatt se ofrecía ostensiblemente con ánimo de amistad, pero lo ofrecía sólo porque creía que algunas de las diferencias que señalaba eran completamente irreconciliables. El subtexto de su carta era producto de los remordimientos que el verdadero evangélico siente en una congregación que no comparte sus valores. No temía Huleatt la furia que sus puntos de vista podían provocar. Dos años más tarde, en la misma revista, suscitó un airado intercambio de cartas con un lector indignado, que firmaba con el seudónimo de «Un Anglicano», y al que horrorizaba la descripción hecha por Huleatt de la Virgen María como «una mujer muerta».

Huleatt replicó, con cierta falta de sinceridad, que la objeción de «Anglicano» era «completamente ininteligible». Pero estaba muy claro el carácter polémico del punto de vista que Huleatt trataba de expresar: «Quería indicar que Dios ha apartado a María de la posibilidad de intervenir en nuestra ayuda.» En otras palabras, a Huleatt lo ofendía la creencia en contra de esto de la Iglesia Católica Romana (como lo observara en Mesina), y le enojaba lo bastante para emplear un lenguaje lo bastante contundente como para ofender a numerosos anglicanos.²¹

Un evangelismo sin compromisos era el meollo de la identidad adulta de Huleatt. Esto era en parte una característica familiar. Su acaudalado abuelo materno, Charles Bousfield, fue un generoso contribuyente a la organización misionera y aportó fondos para los estudios teológicos de Huleatt cuando éste aspiraba al sacerdocio. Los registros de la Sociedad Colonial y Continental de la Iglesia Anglicana para el año 1899 revelan que Bousfield —a quien *The Times* describió más tarde como un

«filántropo rico y, en sus últimos años, algo excéntrico»²² había aportado más de 10.000 libras esterlinas a su obra, suma en aquellos tiempos fabulosa.²³ Ocho años después, el propio Huleatt, en una carta escrita en Sicilia, recordaba a la Sociedad que los «sacrificios abstemios» del difunto Bousfield habían sufragado la construcción de la Casa de Reposo de los Marinos en Mesina. Una leyenda en la familia Huleatt afirmaba que a la muerte de Bousfield, en su mesa de despacho se encontraron obligaciones y acciones por valor de 250.000 libras.²⁴

Aunque la tradición evangélica se asocia a menudo con Clapham y Cambridge, tenía también una importante influencia en Oxford.²⁵ Sus evangélicos, según uno de sus historiadores, formaban «no meramente un partido, sino una escuela de pensamiento».²⁶ Entre 1807 y 1871, fueron elegidos para becas y cargos docentes en Oxford cuarenta y cinco evangélicos identificables, lapso durante el cual veinte ocuparon el cargo de predicadores selectos ante la universidad. En 1877, la fundación de Wycliffe Hall, hermana de Ridley Hall de Cambridge, dio a Oxford una institución teológica destinada específicamente a la ordenación en el sacerdocio de jóvenes evangélicos. Al dejar el Magdalen College, en 1886, Huleatt se matriculó en Wycliffe, donde estudió hasta 1888.

Que lo hiciera da la medida de su entrega a sus creencias. En sus primeros años, Wycliffe Hall tuvo grandes dificultades para llenar todos sus puestos; en la fotografía de 1887 sólo aparecen diez estudiantes, entre los cuales está Huleatt. En Oxford se miraba con cierta suspicacia el nuevo colegio; la mayoría de los colegios preferían que los estudiantes ya graduados que querían ordenarse lo hicieran en las escuelas teológicas diocesanas o permaneciendo en su propio colegio universitario. Era poco habitual seguir dos años en Wycliffe, como hizo Huleatt, aunque esto podía ser reflejo de opulencia tanto como de entrega.

¿Qué debió aprender allí Huleatt? Wycliffe, que llevaba el nombre del más destacado especialista bíblico de Oxford, se fundó como parte de una ofensiva evangélica para contrarrestar la propagación en la Iglesia de Inglaterra del racionalismo, del ritualismo y de las prácticas de la llamada *High Church*.²¹ La enseñanza, organizada por su director Robert Girdlestone, quería ser práctica más bien que estrechamente erudita y proporcionar a los candidatos al sacerdocio el dominio de las Escrituras, las técnicas de la predicación y otros aspectos del trabajo pastoral. En esencia, era un seminario evangélico.

Había horas fijas para las oraciones de la mañana y de la noche, para conferencias y comidas, y los estudiantes debían hacer de maestros de escuela dominical o desempeñar un papel similar en la vida de las congregaciones locales. Una semana típica de trabajo podía incluir conferencias los lunes, miércoles y viernes sobre temas como la Epístola a los Romanos, interpretación de textos, los nombres de Dios en la Biblia y

preparación de sermones. Los martes, jueves y sábados, las conferencias podían ser, pongamos por caso, sobre «El Pentateuco, su autenticidad y su contenido (histórico, legislativo y teológico)». Por las noches, discusión abierta sobre una amplia gama de temas, como «Trato personal con los descuidados y los angustiados», «Trabajo de reformatorio entre los muchachos de Londres» e «Ilustraciones de la Escritura por Josefo». Más importante que el detalle de estas clases, sin embargo, era el meollo espiritual del colegio. En un prospecto de Wycliffe Hall, Girdlestone señalaba, en 1878, lo que se esperaba de un candidato a la ordenación:

Hay una cosa acerca de la cual debe mostrarse firme y claro en sus enseñanzas. Conociendo, como lo hace, que debajo de la superficie civilizada de la sociedad acechan la mundanidad, la sensualidad, la superstición y el ateísmo, y sintiendo, como debe hacerlo, que amenazan su propio corazón, que alberga una constante inclinación a alejarse del Dios Viviente, debería estar absolutamente seguro de que hay un remedio y sólo uno para esta malévolas situación: el *Evangelio*... Han de considerarse en su debida proporción las otras doctrinas, pero debemos mantener el Evangelio de CRISTO en primera línea frente a todas las acechanzas.²⁸

Podría considerarse esto como un texto para la vida de Charles Huleatt y para el evangelismo que lo animó hasta su muerte. Wycliffe Hall carecía de la venerable grandeza y la confianza social del Magdalen College; Girdlestone era, ciertamente, una figura de Oxford mucho menos imponente que Warren. Pero el paso de Huleatt por este colegio teológico fue con certeza decisivo para encaminarlo por el sendero que lo condujo primero al papiro y luego a una prematura muerte.

HACIA LUXOR

Para un oxfordiano especialista en clásicos, de sentimientos elevados, era natural, como se ha visto, que buscara un empleo patriótico en ultramar. Tanto más para un joven evangelista con un poderoso sentido de su vocación. En la universidad se celebraban frecuentes desayunos misioneros, en los cuales se reunían centenares de estudiantes para escuchar y despedir a los que habían escogido la vida evangelista.²⁹ Había sociedades, como la Misión de Oxford en Calcuta, fundada en 1880 en el colegio de Christ Church, que eran como focos para estas empresas, mientras que aspirantes a misioneros, como Huleatt, podían buscar inspiración en las leyendas de grandes evangelistas de Oxford, como Henry Watson Fox (m. en 1848), un hombre del Wadham College, que había consagrado su vida al trabajo en la India, o como Thomas French (m. en 1891), profesor del Colegio Universitario y obispo de Lahore.³⁰

Este aspecto del romanticismo oxfordiano estaba inextricablemente unido a la mitología del imperio. Como el director del Keble College, reverendo W. Lock, lo dijo en 1907: «El imperio británico es por sí mismo una expresión de cristiandad que la Iglesia debe guardar, y los cristianos, ahora, no sólo deben enseñar que las autoridades están ordenadas por Dios, sino hacer que actúen como autoridades así ordenadas.»³¹

Ninguna organización resumía mejor el lazo sagrado entre Dios y el imperio que la Sociedad Colonial y Continental de la Iglesia (*Colonial and Continental Church Society* o CCCS), a la que Huleatt consagró el resto de su vida.³² Fundada en 1851 por la fusión de la Sociedad Colonial de la Iglesia y la Sociedad Escolar de Terranova, el propósito de la CCCS consistía en proporcionar clérigos, maestros y misioneros evangélicos para los territorios del imperio y para los residentes británicos en otras partes del mundo. Se proponía servir a la Gran Bretaña en el extranjero, y sus exigencias doctrinales eran simples y conservadoras. Un cuestionario para reclutar miembros, preparado en 1842, preguntaba lo que pensaba el candidato sobre «si las Sagradas Escrituras bastaban como regla de la Fe». La respuesta de Huleatt hubiese sido bien clara.

Tras su estancia en Wycliffe Hall, Huleatt fue ordenado finalmente en 1888 en la catedral de Hereford, y se encargó de la parroquia de Santa María, en Swansea, y luego de la iglesia de San Marcos, en Broadwater Down, en Sussex. Entre los papeles recuperados de las ruinas de Mesina en 1908 estaba una carta de recomendación escrita dieciséis años antes por H. H. Townsend, vicario de San Marcos, que describía a Huleatt como «enteramente leal, responsable y muy trabajador». Agregaba que «Se ha ganado la estima de toda la parroquia en el poco tiempo que ha llevado aquí. Los obreros le aprecian y los jóvenes y muchachos lo rodean. Es un buen predicador y al predicar y en sus visitas trata de llegar al espíritu de la gente y no sólo a su entendimiento».

En otras palabras, Huleatt habría podido llevar una existencia productiva y venturosa como sacerdote de una parroquia inglesa. Pero a la sazón tenía la vista puesta en otros objetivos. Pasó el invierno de 1890-1891 como capellán inglés en Luxor, puesto que ocupó luego, todos los inviernos, de 1893 a 1901. Desde el comienzo fue evidente su entusiasmo por esta tarea, como se trasluce en un informe que envió al CCCS desde el hotel Luxor.³³ «Cualquier informe sobre el trabajo del invierno deberá consistir, principalmente, en un informe sobre la bondad de cuantos conocí», escribía. La presencia en Luxor de un capellán residente, agregaba, había llegado a ser conocida por los viajeros por el Nilo, «de modo que en muchos casos trazan sus planes de acuerdo con esto y procuran estar en Luxor los domingos, tanto en su viaje río arriba como en su descenso del río». Huleatt describía la congregación como «muy satisfactoria aunque fluctuante», y recordaba que, «en un caso, un

caballero, aunque tenía prisa para llegar a El Cairo, sacrificó dos días de visitar monumentos con el fin de aprovechar los beneficios que le proporcionaba la Sociedad Colonial y Continental de la Iglesia». La congregación celebró incluso la fiesta de Navidad, cantando cuatro o cinco villancicos; el nuevo capellán pudo informar también de la llegada de una nueva mesa de comunión, donada por dos devotas damas.

¿Qué condujo a Huleatt al Alto Egipto? Una vez más, las relaciones familiares jugaron su papel. En julio de 1891, John Mason Cook, hijo del famoso organizador de viajes Thomas Cook, escribió a la Sociedad pidiendo información sobre un joven capellán antes de nombrarlo oficialmente. «El acuerdo a que llegó con el señor Huleatt fue excepcional, pues era hijo de un viejo amigo suyo... antes de nombrarlo, el capellán quisiera conocer algo más acerca del clérigo que se proponen enviar.»³⁴ Evidentemente, Cook recibió pronto los informes favorables que buscaba e hizo oficial el nombramiento.

Fue un momento decisivo en la vida de Huleatt. En los veranos que siguieron, ocupó puestos temporales de capellán en Varese y Bad Schwalbach, y regresó intermitentemente a Inglaterra para visitar a su familia. Pero incuestionablemente, Luxor se convirtió en su hogar y en el centro de sus actividades. Sin duda el seco calor del invierno atraía a alguien que se sentía tan a menudo enfermizo. El programa de Thomas Cook hacía lo posible para que el hotel Luxor apareciera como un bendito santuario para los enfermos, citando a un «caballero médico»: «Aquí, el enfermo encuentra una región acogedora donde puede respirar el aire fresco y vivificante y gozar de los revitalizadores rayos del generoso sol egipcio. Aquí puede olvidarse del inhalador y no necesita acogerse al sofocante refugio bajo techo calentado con estufas.»³⁵

La frágil herencia cristiana de Egipto parece haber sido también parte de la atracción para el alma misionera de Huleatt. «Hay que esperar que el trabajo de ayuda a la letárgica Iglesia copta a reformarse y a revivir la cristiandad egipcia podrá emprenderse pronto con mayor vigor —escribía a la Sociedad—. Hay que rezar mucho y mucho que hacer para que esta cristiandad egipcia pueda dominar de nuevo el país y ser una fuerza para el bien, en vez de seguir siendo un obstáculo a la empresa misionera, un reproche al nombre de Cristo y una muestra singular de una iglesia fosilizada y agotada.»³⁶ La familia Cook, famosa por su firme evangelismo, habría endosado estos sentimientos. Huleatt admiraba, con seguridad, «el verdadero cristianismo» de su patrocinador.

Ser capellán en el hotel Luxor y, así, una figura importante en la organización de los Cook, era también ser parte de un imperio dentro del imperio. Desde el alzamiento nacionalista de 1882 y la ocupación británica de Egipto, lord Cromer había sido el cónsul general británico y el gobernante real del país. Pero muchos consideraban que el verdadero poder

lo ejercía la familia Cook, que, al transformar la industria turística y su infraestructura, lograron el control completo de los navíos del Nilo y establecieron un culto dinástico oficioso.³⁷ Se decía que la Esfinge había roto su silencio para felicitar a Cook Pachá por su éxito, mientras que en Asuán había una inscripción con jeroglíficos en honor del «rey del Alto y el Bajo Egipto, John, hijo del sol, Cook e Hijo, Señores de Egipto, Faraón de los navíos del norte y del sur».

Los nativos consideraban que la organización Cook era más accesible y digna de confianza que el régimen de Cromer. De hecho, la administración británica necesitó a menudo su ayuda, sobre todo durante la expedición de apoyo de Gordon, cuando Cook transportó dieciocho mil soldados por una ruta de más de ochocientos kilómetros. En 1889, la revista *Vanity Fair* escribió sobre él que «el Soberano se vuelve más y más poderoso al avanzar por el Nilo y aquí, en Luxor, donde se ha elevado un hotel especial bajo su patrocinio, se le ve como un moderno Amón-Ra».

Así, Huleatt —que no era ajeno a las grandes instituciones— se encontró formando parte de una espléndida corte al mismo tiempo que capellán de una humilde iglesia de ladrillos de barro, que careció de luz eléctrica hasta 1898. Los huéspedes a los que atendía eran viajeros acaudalados, algunos de los cuales estaban en el hotel cuidando de su salud y otros viajaban lentamente por el Nilo en vapores o en faluchos. Antaño una aldea inhóspita de chozas descrita por Florence Nightingale en 1849 como «horrenda», Luxor se había convertido en una estación de invierno. Al lado de la placa en honor de Huleatt se ve un retrato en cobre de Albert Ferdinand Pagnon, que, como agente de Cook, hizo del hotel Luxor un lujoso sanatorio para los ricos, un oasis civilizado con palmeras y acacias, sala de billar, pistas de tenis, jardines, un salón de fumadores y hasta un salón de belleza. Muchos de los huéspedes eran enfermos de tuberculosis que hallaban un alivio de su afección en el aire seco del Alto Egipto; otros eran declarados buscadores de placeres. En 1892, el periodista Charles A. Cooper escribió efusivamente sobre sus encantos en el periódico *The Scotsman*:

Los días, en Luxor, eran deliciosos, y las noches en el hotel Luxor, sin sueños... Todo era limpio, fresco y placentero. El aroma de las mimosas entraba por las ventanas y las puertas abiertas. El gorgo de los pájaros acogía a todos. El aire parecía de oro a la luz del sol, durante el día, y de plata a la luz de la luna, durante la noche. Altas palmeras daban sombra y protegían del sol de mediodía. De veras que el hotel Luxor fue, para mí, un lugar de deleite.³⁸

La vida en el hotel era cosmopolita más bien que recluida. Se calculó que en 1898 visitaron Egipto cincuenta mil personas. Hasta había referencias periodísticas a El Cairo como «un suburbio de Londres»,

caricatura que podía también aplicarse a Luxor. A Huleatt nunca le hubiese faltado la compañía de gentes con esta visión de las cosas.

El imperio Cook era también declaradamente paternalista en espíritu, espíritu que el joven capellán compartía instintivamente. Era tradicional que los europeos proporcionaran asistencia médica a los nativos, siempre que fuera posible, y el residente del hotel Luxor, de modo informal, había puesto sus servicios a disposición de los enfermos de la aldea durante los años ochenta. En 1887, John Cook empezó a recaudar donativos con destino a un hospital para los nativos, que inauguró con una gran ceremonia el kedive de Egipto, Tewfik Pachá, en enero de 1891.

A Huleatt le impresionó, sin duda, el discurso del kedive al declarar abierto el hospital, en el cual «hizo una conmovedora comparación entre las colosales ruinas de los alrededores dejadas por los ambiciosos monarcas de los tiempos paganos y el edificio menos pretencioso que, esperaba, se mantendría muchos largos años para atestiguar la bondad de corazón (hubiera podido decir también que el cristianismo verdadero) del señor Cook y de los viajeros de habla inglesa por el Nilo».³⁹ El capellán siguió estrechamente relacionado con el hospital que, en 1898, recibía ya a 32.000 personas por año. Era tal su reputación que el comité del hospital de Luxor gestionó, después de su fallecimiento, que se financiara una sala con su nombre.⁴⁰ El hospital sigue, a pocos minutos de camino del hotel, pero ya no se recuerda allí el nombre del capellán.

EL DESCUBRIMIENTO DEL PAPIRO DE SAN MATEO

Nadie duda de que Charles Huleatt llevó una vida útil y digna en Luxor. Pero su capellanía no fue sólo una oportunidad para servir a Dios y a sus semejantes. Estar en Egipto, en aquellos años, era estar en el centro de una extraordinaria reconquista intelectual del pasado. Los nueve volúmenes de la *Descripción de Egipto* encargados por Napoleón y publicados entre 1809 y 1822 habían atraído la atención del mundo hacia la majestad de la antigüedad egipcia e iniciado un siglo de innovadora egiptología. En 1822, Jean-François Champollion había dado a los especialistas la llave de la puerta al descifrar los antiguos jeroglíficos que cubrían los muros de los monumentos egipcios. Le siguió una generación de brillantes arqueólogos encabezados por Auguste Mariette, fundador del Servicio de Antigüedades Egipcias, y por Gaston Maspero, su sucesor. El templo de Luxor, las pirámides de Gizeh, el serapeo de Menfis y las tumbas de Dayr al-Bahari fueron excavados e investigados por hombres que a menudo se quedaron sobrecogidos por el rápido ritmo de sus propios descubrimientos.

Cuando Huleatt llegó a Egipto en 1890, estaban en marcha, desde hacía cinco años, excavaciones importantes en el templo de Luxor, y desde hacía mucho más tiempo en Karnak. En un informe a su Sociedad, el

capellán escribió sobre Karnak que «se dice que es la ruina mayor del mundo» y anotó, con aprobación evangélica, que el templo confirmaba «por lo que se ve en sus muros, el relato bíblico de la invasión de Judea por Shishak». Consideraba que el templo de Luxor era «apenas menos noble» y se mostraba fascinado por «las marcas dejadas en la época en que los cristianos consagraron estas reliquias del paganismo al servicio de su y nuestro Señor y Maestro».⁴¹

Pero no eran sólo monumentos lo que se sacaba de la tierra y se estudiaba en el Próximo Oriente. Salía a la luz también un tesoro de muchos manuscritos, la mayoría de origen cristiano primitivo. En mayo de 1844, el lingüista alemán Konstantin von Tischendorf había encontrado el códice del Sinaí (*Códice Sinaiticus*) en el monasterio de Santa Catalina, en las laderas del monte Sinaí (cerca del extremo meridional de la península del Sinaí), un texto del siglo IV del Antiguo y del Nuevo Testamento. Tischendorf en seguida se dio cuenta de que constituía «el tesoro bíblico más precioso que existe, un documento cuya antigüedad e importancia exceden las de todos los manuscritos que he examinado durante veinte años dedicados al estudio del tema».⁴²

Este códice estaba escrito en vitela y debió requerir las pieles de 360 ovejas y cabras. Mucho más humildes eran los incontables fragmentos de papiro que se descubrían, conservados de modo natural, durante siglos, gracias al seco clima egipcio. Los nativos consideraban sagrada la planta del papiro, pues afirmaban que el corte de sus tallos se parecía a una pirámide y que sus ramas hacían pensar en los rayos del sol. Para los especialistas visitantes, sin embargo, los antiguos papiros eran preciosos como fuentes históricas. Ya hemos visto que Plinio el Viejo creía que la civilización dependía de los rollos de papiro «cuando menos para su vida y ciertamente para su memoria». En consecuencia, lo escrito en papiro lo cubría todo, desde los dichos de Jesús a las listas de lavandería y a recibos comerciales. Algunos eran muy largos, como el papiro Prisse (c. 2000 antes de nuestra era), que el egiptólogo francés Achille Prisse d'Avennes había comprado a un hombre de Gourná y donado a su patria. La mayoría, en cambio, eran muy pequeños, diminutos fragmentos del pasado que sobrevivían para desconcertar a la posteridad.⁴³

Su supervivencia era, desde luego, completamente arbitraria. En los años setenta del siglo XVIII, por ejemplo, los nativos quemaron unos papiros encontrados en Gizeh, porque les agradaba el aroma de su humo. Pero los que sobrevivieron provocaban un intenso interés, en la época en que Huleatt ocupó su puesto en Egipto. En 1877, se habían desenterrado en el Fayum unos archivos bizantinos, mientras que el gran egiptólogo inglés Flinders Petrie realizaba grandes descubrimientos de papiros en Hawara. En 1895, el Fondo de Exploración de Egipto resolvió, en una decisión crucial, incluir el período grecorromano en el ámbito de sus investigaciones

y proporcionó fondos a uno de los ayudantes de Petrie, Bernard Grenfell, para buscar más papiros.

En los años que siguieron, la colaboración de Grenfell con su compañero de Oxford, Arthur Hunt, condujo a algunos de los descubrimientos más espectaculares de la historia de la papirología, especialmente en la antigua colonia helenística de Oxyrhynchus, a unos doscientos kilómetros al sur de El Cairo. Escarbando entre los montones de ruinas de la ciudad, descubrieron versos de Safo, y parte de una obra perdida de Sófocles. Un día, mientras examinaba lo hallado, atrajo la atención de Hunt la palabra *karphos*, que en griego significa «pequeño tallo seco» o «ramita», una palabra que aparece seis veces en la Biblia griega y forma parte de un dicho atribuido a Jesús. El fragmento, que incluía siete dichos (*logia*), se identificó pronto como un texto evangélico no canónico, alrededor de un siglo más antiguo que el código del Sinaí descubierto por Tischendorf. De este hallazgo histórico, dijo Grenfell que «No lo hubiera creído si lo hubiese dicho otro, pero Hunt conoce bien su Biblia».⁴⁴

Hunt iba a desempeñar un papel incidental pero decisivo en la vida de Charles Huleatt. No hay pruebas de que se conocieran. Las fuentes, lamentablemente muy escasas, sobre la vida del capellán de Luxor no nos dicen nada acerca de su reacción ante estos descubrimientos sensacionales. Pero es inconcebible que no tuviera noticias de ellos y de que no le intrigaran. Esto, cuando menos, puede deducirse del hecho de que uno de sus amigos más íntimos en Luxor fuera Archibald Henry Sayce (1845-1933), distinguido egiptólogo y filólogo.

Sayce había sido una estrella ascendente en el firmamento de Oxford, profesor del Queen's College a los veinticinco años y a los treinta se le consideraba ya una autoridad en el terreno de las inscripciones antiguas. Pero en 1890 la mala salud y la curiosidad de un peregrino intelectual lo condujeron a dimitir de su cargo en Oxford y a marcharse a Egipto, donde pasó muchos inviernos en su amplio navío del Nilo, el *Istar*, que contaba con una tripulación de diecinueve personas y una biblioteca de dos mil volúmenes. En Egipto y en Inglaterra trabajó con Petrie sobre papiros griegos, una experiencia que en sus memorias describe como un Renacimiento personal de redescubrimientos e interpretaciones humanistas.⁴⁵ Esta autobiografía habla de muchas visitas a Luxor, y de por lo menos dos viajes a Varese para visitar a Huleatt. Éste, por su parte, describió más tarde a Sayce como un «viejo amigo» que le había dado «completa mano libre» para reimprimir sus libros y diseminarlos entre su rebaño de habla inglesa de Mesina. Fue a Sayce a quien Warren escribió, después de la muerte de Huleatt, recordando a éste con afecto, y fue Sayce quien organizó desde *The Times* una colecta para sufragar la placa de bronce en su memoria, en el hotel Luxor.

En presencia de este erudito, Huleatt debió contagiarse de su entusiasmo sin límites por las posibilidades de la papirología. «Incontables manuscritos de inapreciable valor han perecido ya —escribió Sayce en 1896—. Pero el suelo de Egipto es, arqueológicamente, casi inagotable, y la tierra del Septuaginto, de la escuela cristiana de Alejandría y de la apasionada teología de épocas posteriores no puede dejar de guardar otros documentos que arrojarán una poderosa luz sobre la historia primitiva de nuestra fe.»⁴⁶ Resulta intrigante imaginar lo que Sayce hubiese pensado de los fragmentos de papiro que Huleatt envió a su colegio cinco años más tarde, y qué consejos daría a su joven amigo mientras tomaban té juntos en la biblioteca de su navío en el Nilo. Desgraciadamente, los papeles de Sayce, que se hallan ahora en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, no incluyen correspondencia entre los dos sobre este o cualquier otro tema. Es razonable, sin embargo, suponer que Huleatt mostró un interés de aficionado por la nueva ciencia de la papirología, aunque sólo fuese para hablar de ella con su erudito amigo.

En algún momento, durante su estancia en Egipto, Charles Bousfield Huleatt se hizo con tres pedazos de papiro, que consideró muy importantes. Antes de ocupar su siguiente cargo, en Mesina, pidió a su madre que los enviara al Magdalen College, cosa que ella hizo en una entrega que se registró en octubre de 1901, junto con algunas notas escritas por su hijo y ahora perdidas. Dos meses más tarde, Huleatt mismo escribió al bibliotecario del colegio, H. A. Wilson, para asegurarse de que el paquete había llegado y comentó, de paso, lamentándolos, unos recientes robos de momias y papiros de una de las tumbas de Luxor. Ésta es la única huella que nos queda del descubrimiento de Huleatt y de su entrega al colegio del papiro Magdalena, que hoy es el fragmento del Nuevo Testamento más discutido en todo el mundo.

¿Dónde debió encontrarlo? El mercado de esos tesoros era prodigioso y todavía mal reglamentado, a pesar de los esfuerzos del Servicio de Antigüedades para evitar las ventas no autorizadas de todo descubrimiento. El autor Henry Stanley se escandalizaba en 1895 ante el desprecio que se mostraba en Luxor por estos reglamentos y ante el comercio en momias y otras antigüedades, muchas de ellas falsas. «Tebas es ciertamente el lugar donde comprar *souvenirs*», escribía, recordando que una persona había adquirido «tres cabezas de hombre, una cabeza de mujer, una cabeza de niño, seis manos grandes y pequeñas, doce pies, un rollizo pie infantil, un pie al que le faltaba un dedo, dos orejas, una parte de una bien conservada cara, dos momias de ibis, una momia de perro».⁴⁷

Desde luego, esas grotescas y macabras compras nunca hubieran sido del gusto de Huleatt. Pero el ejemplo de Stanley ilustra la disponibilidad de antigüedades, auténticas o no. Las tiendas de *antika* y los bazares egipcios estaban llenos de objetos ilícitamente adquiridos y a los especialistas les

ofrecían a menudo papiros, sobre todo en copto y con jeroglíficos, que, según suponían los nativos, eran más valiosos que los escritos en griego. Las memorias de Sayce dejan bien claro el carácter de este mercado.⁴⁸ Hasta un hombre tan escrupuloso como Huleatt pudo no distinguir siempre entre una venta plenamente legítima y una que no lo fuese, especialmente si el papiro era un regalo de alguno de los muchos admiradores y conocidos con que contaba entre los huéspedes del hotel Luxor.

Su instinto lo impulsaría imperiosamente a enviar el papiro a un lugar en que estuviese en seguridad. ¿Dónde mejor que en el Magdalen College? Su alma mater conservaría con cuidado los fragmentos, y allí estarían más seguros que jamás podrían estarlo en una tierra de ladrones de tumbas, mercaderes de *antika* y turistas. Pero la reacción del colegio cuando recibió el papiro fue más bien la del tranquilo aficionado a las antigüedades que la del erudito fascinado. La carta de Huleatt de diciembre de 1901 al bibliotecario revela que para octubre el colegio ni siquiera había acusado recibo de los fragmentos. Arthur Hunt, un miembro del Magdalen College de 1896 a 1900, antes de que lo eligieran para una cátedra en Lincoln, recibió el encargo de datar los fragmentos, siguiendo, al parecer, la sugestiva idea del propio Huleatt, de que podían pertenecer al siglo III. Hunt debió creer que esta fecha era demasiado temprana y sugirió que «pueden asignarse con mayor probabilidad al siglo IV».⁴⁹

Los fragmentos se depositaron en una sala de exhibición de la Biblioteca Vieja, una estancia magnífica pero difícilmente accesible en lo alto de unas empinadas escaleras en el claustro del colegio, adjunta a los apartamentos del presidente. El historiador Gibbon solía trabajar allí, dos siglos antes, en sus libros: los profesores del Magdalen College usan todavía esa sala como un refugio tranquilo, alejado de la parte más activa del colegio. Es el *sanctum* del Magdalen College, aunque al papiro no lo trataron precisamente como una reliquia inapreciable. Mas bien lo dejaron descansar entre otros recuerdos de la vida del colegio, como las pruebas de imprenta corregidas de *El abanico de lady Windermere* o un retrato de la reina Henrietta Maria, cosas que no atraían especialmente la atención de los miembros del colegio.

El veredicto de Arthur Hunt descartó todo debate sobre la datación del fragmento hasta después de la segunda guerra mundial. Hunt encontró un nicho académico en Lincoln, mientras que Grenfell regresó al Queen's College, que ha sido una plaza fuerte de la papirología durante todo el siglo XX. En 1953, Colin Roberts volvió a datar el papiro Magdalena como de hacia finales del segundo siglo y estableció su relación con dos fragmentos guardados en la Fundación San Lucas Evangelista de Barcelona.⁵⁰ Esta datación siguió siendo aceptada hasta la nueva de Carsten Thiede al cabo de más de cuarenta años. Para entonces, pocos de los profesores del Magdalen College estaban enterados de la existencia del papiro.

LA TRAGEDIA DE MESINA

El capítulo final de la vida de Charles Huleatt —el post scriptum de su descubrimiento del papiro— fue una plena realización personal que acabó en una inesperada tragedia. La capellanía de Mesina, en Sicilia, era acaso una de las menos deseables de las ofrecidas por la Sociedad Colonial y Continental de la Iglesia. A sesenta kilómetros del monte Etna, y frente a Reggio, en Calabria, Mesina era uno de los más activos puertos mediterráneos, una ciudad ruidosa y violenta, en la cual el crimen, la enfermedad y el desorden formaban parte de la vida cotidiana. En 1895, el cónsul británico la describía como «una de las peores que pueden visitar los marineros». Pero parece que Huleatt ocupó con satisfacción este nuevo cargo pastoral. La pobreza espiritual del lugar encendió como nunca antes su instinto misionero.

Sus informes a la Sociedad se volvieron más frecuentes y más animados. En 1902 informó del «predominio no sólo de una crasa inmoralidad, sino de espiritismo, que se ha convertido en una especie de adoración de los malos espíritus» y agregó que «hay familias con apellidos ingleses, como Barrett y Hopkins, cuyos miembros son incapaces de hablar inglés».⁵¹ El foco de su labor eran el Hogar del Marinero y la iglesia anglicana, en los bajos de un edificio de almacenes, descrito por el obispo de Gibraltar como «el corazón de la colonia» de 130 personas de origen inglés.⁵² El trabajo de Huleatt era ciertamente mucho más pesado de lo que jamás fuera su rutina en Luxor. En una ocasión, una mujer se presentó en el salón del capellán amenazando con suicidarse a menos que le resolviera una disputa marital con su esposo.⁵³ En otra, se encontró cuidando en el hospital a un marinero al que un siciliano había atacado ferozmente. Pero todo esto estaba compensado por los pequeños triunfos espirituales de su labor, el menor de los cuales no era el de persuadir a los hombres del mar que asistieran a sus oficios religiosos, o el enseñar a los niños ingleses de la colonia los rudimentos de la Biblia y el bautizar a un muchacho de catorce años cuyo padre borracho se había olvidado de hacerlo cuando era un bebé. Huleatt también intervino, por su propia cuenta, en la conversión de católicos de Reggio y su ingreso en la Iglesia anglicana, y proporcionó a la pequeña congregación de esa ciudad un subsidio además de su apoyo moral.

Una de las compensaciones por su duro trabajo en Mesina fue la amistad con William Collins (1867-1911), obispo encargado de supervisar las capellanías europeas. (Su sucesor, John Hind, es hoy responsable de la capellanía de Carsten Thiede en Alemania.) Como Huleatt, Collins era enfermizo y erudito; a los veintiséis años de edad había sido profesor de historia eclesiástica. Como obispo de Gibraltar, era un viajero incansable.

Llegó a conocer bien a Huleatt, al que, más tarde, recordó como «un infatigable trabajador, de gran corazón y muy tolerante, con un verdadero instinto pastoral».⁵⁴ Collins pasó por Mesina el 20 de diciembre de 1908, predicó en la iglesia anglicana y anunció que esperaba regresar antes de que terminara el año. Ocho días más tarde, la ciudad quedó borrada del mapa, convertida en ruinas por un poderoso terremoto, en el que murieron millares de sus habitantes.⁵⁵

El obispo estaba en Malta cuando ocurrió el terremoto. Regresó inmediatamente a Mesina a bordo del buque *Minerva*. La escena de devastación, de proporciones bíblicas, que lo acogió en la mañana del 30 de diciembre nunca se le borró de la memoria:

Calles enteras estaban tan llenas de insuperables montones de ruinas que a menudo era difícil reconocer partes de la ciudad que conocía bien. Era una verdadera ciudad de los muertos... Los supervivientes vagaban sin objetivo de acá para allá, con ojos de terror, sufriendo sed y hambre y cubriéndose con lo primero que pudieron encontrar.⁵⁶

Un superviviente comparó el horror de lo que veía con el infierno de Dante. Sobrecogido, Collins llegó a las ruinas de la iglesia anglicana, donde encontró las ropas talaras de Huleatt y libros de villancicos esparcidos. La alta casa de la vía Torrente Trapani donde vivía el capellán, en un hogar de nueve personas, se había hundido. Corrían versiones distintas sobre la suerte de sus habitantes. El 1 de enero de 1909, *The Times* informó que la familia Huleatt se había salvado, pero cinco días más tarde tuvo que rectificar:

Los que acudieron al rescate cavaron con frenética energía, seguros de que el señor Huleatt, con su esposa y sus cuatro hijos, estaban debajo de las ruinas. Pero al parecer los quejidos procedían de una sola persona. Las dificultades que encontraron los salvadores fueron muy grandes, y al anoecer, otro temblor hizo aún más difícil su tarea, pues los muros todavía en pie amenazaban con derrumbarse. Finalmente, encontraron en la cama al señor Huleatt y a un niño, aplastados pero identificables. Se cree que su muerte fue instantánea.

El 12 de enero, Collins enterró a Percy Huleatt y a la señora Kirby, una dama inglesa que había vivido con los Huleatt. El 3 de febrero sepultaron en Taormina los cuerpos de Charles y Carolina. Fue una penosa tarea de la cual el enfermizo obispo nunca se recobró y de cuyo recuerdo sólo hallaba consuelo en la fe. «Para quienes miran hacia adelante —escribió con tristeza—, la muerte repentina pierde su terror y la compañía en la pena es un beneficio.»⁵⁷

El pesar por la muerte de Charles Bousfield Huleatt fue sincero y general. La CCCS informó que «los tributos personales a nuestro amigo

fallecido han sido numerosos y han venido de lugares inesperados». Sayce y la familia Cook dirigieron un llamamiento, desde *The Times*, para recoger fondos destinados a una placa de bronce en memoria del capellán (la que se halla en el hotel Luxor). El *Oxford Magazine* lo recordó como «un auténtico erudito y un hombre afable y devoto».⁵⁸ Con el tiempo, en la iglesia de Santa María, en Shalford, se recordó a toda la familia con una placa encabezada con la frase «FIELES HASTA LA MUERTE».

Así terminó una vida de peregrinación clerical y erudita, una busca del conocimiento y la honradez, que había llevado a Huleatt a miles de kilómetros de su patria. Algunos pudieron considerarlo un mediocre que vivió a la sombra de sus protectores: Rutherford, Warren, Cook, Sayce y Collins. Pero a su manera silenciosa y decidida, luchó para salvar almas y diseminar la Palabra. Y en su camino —¡si lo hubiese sabido!— había encontrado un tesoro mucho más precioso para un evangélico que el Santo Cáliz o la Corona de Espinas, un tesoro que, un día, demostraría cuán antiguas son verdaderamente las Sagradas Escrituras del Nuevo Testamento y arrojaría dudas sobre las «falacias de segunda mano» de Renan y Strauss. Pero este día todavía había de llegar. Pues a Charles Huleatt y al papiro que encontró les esperaban décadas de oscuridad.

5
NUEVA FECHA PARA EL
PAPIRO MAGDALENA

Si se acepta, esta fecha revolucionará nuestra concepción del origen de los Evangelios y de todos los demás aspectos de la cristiandad primitiva.

GRAHAM STANTON, *Gospel Truth?* (1995)

Es evidente que una némesis papirológica aguarda a quienes, sin buenas razones, descartan los explícitos antiguos testimonios.

E. G. TURNER,
Greek Papyri. An Introduction (1969)

¿POR DÓNDE EMPEZAMOS?

«Sería un hombre muy valiente el que negara que ese texto, o cualquier texto, puede ser susceptible de nuevas mejoras», escribió, con prudente clarividencia, el famoso papirologo Herbert C. Youtie. Desgraciadamente, acaso, esa sensata observación se publicó en una colección de conferencias muy especializadas y ni siquiera los especialistas pueden leerlo todo.¹ Así, aunque los papirologos han de ser «hombres (y mujeres) muy valientes», de vez en cuando, como hemos visto en los capítulos precedentes, las «nuevas mejoras» de los textos y ediciones existentes no constituyen siempre un desafío que los deleite. Hay nuevos papiros, documentos desconocidos, que esperan desesperadamente que los identifiquen y publiquen —varios miles, solamente en la colección de Berlín—, más de los suficientes para la próxima generación de papirologos o hasta para dos generaciones. Existen, pues, escasos incentivos para examinar a fondo un texto publicado hace más de cincuenta años. En el

caso del papiro Magdalena del Evangelio de san Mateo, las razones eran bastante obvias.

Hay ahora unos cien papiros del Nuevo Testamento en museos y bibliotecas de todo el mundo. Algunos fueron hallados y publicados en el siglo pasado, otros hace apenas unos años, otros aguardan aún el día en que un especialista encuentre tiempo para publicarlos, y hay incluso algunos fragmentos que pueden o no formar parte del Nuevo Testamento, diminutos pedazos, cuya naturaleza es objeto de acaloradas discusiones entre los especialistas. Los más antiguos de estos papiros son realmente los primeros y escasos restos del texto de los Evangelios, de las Epístolas de san Pablo y de cualquiera de los veintisiete escritos reunidos en el Nuevo Testamento. Algunos dirán que son los tesoros literarios más valiosos de la cristiandad y, como tales, una parte sin precio de la herencia humana. Bajo esta luz, cada uno de los papiros del Nuevo Testamento merece el más cuidadoso escrutinio. Exigen la aplicación tenaz de las herramientas de los papirologos y los historiadores. Por lo demás, el arte de la papirología no es estático. En su terreno ha habido constantes progresos gracias a nuevas intuiciones, mejoras en las técnicas de análisis y en el empleo de la última generación de microscopios. Por esto, siempre es de juego limpio preguntar: ¿es que el trabajo llevado a cabo hace cincuenta o cien años atrás sigue siendo válido?

Cuando el reverendo Charles Huleatt adquirió esos tres fragmentos en Luxor y los envió a su colegio de Oxford, sabía que contenían frases del Evangelio de san Mateo. Tenía incluso una vaga idea de su fecha, pero aceptó dejar el examen más a fondo a los especialistas de Oxford. Como se ha visto, dos de los más importantes papirologos de aquella época eran oxfordianos (ambos mencionados en el capítulo 4). Uno, Arthur Hunt, era miembro del antiguo colegio de Huleatt, el Magdalen College; el otro, Bernard Grenfell, era del Queen's College, a unos doscientos metros del otro, en la calle mayor de la ciudad universitaria. En 1898, como vimos en el capítulo anterior, habían comenzado su labor conjunta de editar los papiros de Oxyrhynchus, textos griegos, latinos y coptos encontrados —por ellos y por otros— en la ciudad de Oxyrhynchus, en el Alto Egipto. Tan vasto era el número de esos papiros, que ahora, al cabo de cien años, no se ha llegado a publicarlos todos.

El descubrimiento de esos textos, su número y variedad, tuvo consecuencias imprevisibles para la ciencia de la papirología. Por primera vez se había descubierto un depósito secreto de papiros que incluía no uno o dos textos, sino miles de cartas, documentos, contratos, peticiones, poemas, dramas y textos del Nuevo Testamento. Ahí estaba, por fin, un tesoro de escritos que podían compararse unos con otros, datarse y analizarse del derecho y del revés. Lo hallado en Oxyrhynchus cubría varios siglos y daba testimonio de una cultura continua, desde los tiempos

helenísticos, cuando la ciudad era una colonia griega, hasta su posterior condición de capital provincial romana y finalmente de obispado cristiano. Lentamente surgieron modelos de análisis, que pronto se convirtieron en marcos de medidas y de categorías. Grenfell y Hunt dependían de un sistema de coordenadas fijas para comparar las pruebas; frente a centenares y hasta millares de fragmentos, los criterios básicos constituían un medio de supervivencia. Era imposible volver a inventar la rueda cada vez que aparecía un nuevo e inesperado papiro con características que potencialmente podían romper todos los moldes. Uno de esos criterios, que podríamos llamar de red de seguridad, se aplicó a la datación de fragmentos de códices.

En la antigüedad clásica, el rollo era el formato común. Tenía texto solamente en el lado interior (con muy pocas excepciones, una de las cuales se menciona en el Nuevo Testamento: Apocalipsis 5, 1). Enrollado, el rollo protegía la escritura de su interior. Era el cliente quien decidía la longitud del rollo; se agregaban una a otra, hoja tras hoja de papiro, pergamino o cuero, hasta que se alcanzaba la longitud deseada.

Con la práctica apropiada, el producto acabado resultaba de fácil manejo y era agradable de ver. Incluso hoy, se emplean rollos para documentos valiosos, contratos y certificados, debido a su atractivo tradicional. En cambio, el códice, cualesquiera que fuesen sus ventajas prácticas, era relativamente desordenado. Las hojas de papiro se doblaban una, dos o más veces para que tuvieran el tamaño deseado, método que se emplea todavía en la producción moderna de libros. Aunque esto resultaba económico, porque podían usarse para escribir ambas caras de una «página», significaba que los escribas tenían que usar las dos superficies, la del frente (o recto, en la terminología técnica) y la del revés (o verso), en vez de la lisa superficie interior del rollo, muy acogedora para el estilo. Esto era susceptible de causar problemas al escriba. Cuando la fibra del papiro iba en la «mala dirección», vertical en vez de horizontal, las letras podían resultar irregulares y menos elegantes, y la tinta tendía a desconcharse, luego. Por mucho tiempo, hasta la segunda mitad del siglo I, a nadie interesó «inventar» el códice, aunque, según se vio en el capítulo 3, circulaban ya ciertos formatos precursores, como libritos de tres, cuatro o cinco tabletas de cera unidas por tiras de cuero.

De hecho, a finales del siglo XIX, cuando salió a la luz el papiro Magdalena, y durante buena parte del siglo XX, los especialistas estuvieron convencidos de que el códice fue inventado e introducido por cristianos, y diseminado sistemáticamente desde centros de escribas bajo la mirada benévola de las autoridades imperiales. ¿Cuándo pudo suceder esto? Acaso durante el período libre de persecuciones después de Decio, en la segunda mitad del siglo III, y después, desde luego, con renovado vigor y estímulo bajo el primer emperador cristiano, Constantino, tras el Edicto de Milán del

año 313, que marcó el comienzo de la tolerancia. Sobre esta base, no había razón para suponer que el código precedió los últimos años del siglo III. Las implicaciones de esto para la datación eran bastante claras. Podía darse por seguro que la fecha posible era de finales del siglo III o comienzos del IV.

Pero este enfoque no diferenciaba entre hechos y suposiciones. No había base factual para presumir que el código fuese un invento tardío de los cristianos. Ya hablamos de esto en el capítulo 3. Los textos y manuscritos pueden datarse de diversas maneras. Una de ellas es la información comprobable de acontecimientos históricos relacionados con ellos. Si en el año 3096 los arqueólogos descubrieran un documento que describiera el Muro de Berlín como una barrera entre el este y el oeste, sabrían inmediatamente que este documento no pudo escribirse antes de 1961, año en que se levantó el Muro y que no pudo escribirse después de 1989, año en que se derribó el Muro, anunciando la reunificación alemana. Parece sencillo, pero es esencial. A veces existe una sola de esas fechas, como en los campos arqueológicos de Pompeya y Herculano, ciudades destruidas por una erupción del Vesubio en el año 79. Las tabletas y papiros que los arqueólogos encontraron allí deben ser anteriores, por definición, a esta fecha. De igual modo, cualquier fragmento de los Evangelios ha de ser posterior al año 30, que es el año de los últimos acontecimientos que se registran en ellos. Cualquier conocedor de la literatura latina sabrá que una fecha similar de referencia existía para los códigos: los epigramas del poeta romano Marcial, que murió en el año 102 de nuestra era.

Marcial, nacido en España, pasó la mayor parte de su vida activa en Roma. Sus poemas, que forman quince libros en total, han sobrevivido a los azares del tiempo; la mayoría son breves y tajantes sátiras, que atacan sin piedad la decadencia de la sociedad romana. Pero Marcial, como su compañero de sátiras Juvenal, empleaba a menudo observaciones sociológicas muy exactas y dignas de confianza como medio para transmitir y disimular su causticidad. Puede aprenderse más acerca de la sociedad romana de finales del siglo I y comienzos del II leyendo sus escritos que consultando eruditos estudios. Una de las manías de Marcial era la de alentar lo que hoy llamaríamos ediciones de bolsillo de algunos de los clásicos: Homero, Virgilio, Cicerón, Livio, Ovidio y otros. En uno de sus poemas («Epigrama» 1, 2) alaba este empeño con el elocuente vocabulario de un profesional de las relaciones públicas:

*Si quieres llevar contigo mis libros,
dondequiera que vayas,
Para que te acompañen en largos viajes,
Ve y compra esos pequeños libros en rústica.
Otros llenan los estantes, pero los míos son manejables,*

*Pero no seas ignorante y no busques en vano
Por toda Roma. Te diré dónde buscarlos y encontrarlos:
Ve directamente a casa de Secundo, que hace tiempo fue
esclavo del sabio Lucensio.
Lo encontrarás detrás del templo de la Paz,
en el foro de Palas.*

Este epigrama pertenece al período intermedio de Marcial, a los años 84-86 de nuestra era. Las palabras latinas empleadas para referirse a esos «pequeños libros en rústica» aluden claramente al códice, el formato de libro con páginas dobladas y texto en ambas caras de la hoja. En otras palabras, incluso antes de que los arqueólogos redescubrieran el primer códice o fragmento de códice, había claras pruebas de su existencia en los años ochenta del siglo I, o sea, en la época del Nuevo Testamento. ¿Sabía Marcial algo de los precursores cristianos? No hay que decir que esta conclusión sería simple especulación. Mas en vista del testimonio de Marcial, siempre fue erróneo suponer que los fragmentos de códice debían datarse, por definición, como de finales del siglo III o comienzos del IV. Pero esto es justamente lo que sucedió y hasta Bernard Grenfell y Arthur Hunt cayeron en su propia trampa. En 1898, publicaron un fragmento de códice latino en vitela, encontrado en Oxyrhynchus.² Es un texto fascinante, que contiene parte de la perdida *Historia de las guerras de Macedonia*. Su análisis de la escritura los condujo a una fecha muy temprana, al siglo I de nuestra era, acaso antes del año 79, el de la erupción del Vesubio, precisamente el período de los epigramas de Marcial. Sin embargo, lo asignaron a finales del siglo III y hasta al IV ¿Por qué? Simplemente, *porque* era un *códice* en vitela.

El prejuicio erudito puede ser una prisión intelectual. Cuando el papiroólogo español José O'Callaghan sugirió en 1972 que había un fragmento del Evangelio de Marcos entre los Rollos o Manuscritos del mar Muerto, muchos críticos rechazaron la identificación, sin más, porque «sabían» que este Evangelio nunca pudo llegar a la comunidad esenia de Qumrán y a la cueva 7, donde se encontró. Hoy sabemos mucho más acerca de la comunidad de Qumran, así como acerca de los orígenes de los rollos y de los fragmentos en hebreo, arameo y griego de lo que sabíamos en los años setenta. Hasta especialistas judíos, como Shemaryahu Talmon, sin tener ningún interés cristiano personal, habían argüido que el descubrimiento de un fragmento del Evangelio en Qumran no era en absoluto una imposibilidad lógica. Nos costó más de veinte años llegar a esta etapa, y hay todavía especialistas cristianos del Nuevo Testamento que no pueden avenirse a la idea de textos cristianos en Qumran. En otras palabras, las presunciones de Grenfell y Hunt no son simples reliquias de una época ya superada. Hoy sabemos que Hunt cometió un error cuando examinó en 1901 el papiro Magdalena y decretó que debía fecharse como

del siglo III, «pero con mayor probabilidad del IV».³ Sin embargo, la metodología que condujo a este error está todavía entre nosotros. Peor todavía, tiene implicaciones más allá del mundo de los especialistas. Como la famosa *Decimoséptima Devoción* de John Donne nos advierte, las cuestiones intelectuales de las que se ocupan los especialistas han de mirarse en el contexto más amplio posible: «Ningún hombre es una isla, completo en sí mismo; cada hombre es un pedazo de continente, una parte del todo.» Textos y documentos literarios pertenecen al continente de nuestra herencia compartida. Somos responsables de su conservación, en todos los sentidos de la expresión. Nada perjudica este deber heredado más gravemente que la complaciente presunción de que las conclusiones a las que llegaron los especialistas del pasado no han de discutirse. Una vez más, un ejemplo ilustrará lo que aquí se dice.

Cuando Carsten Thiede sugirió que el papiro Magdalena y sus dos fragmentos hermanos de Barcelona debían fecharse como del siglo I, hacia los años setenta, o hasta antes, surgieron tres líneas principales de crítica. Primero se argumentó que no existía un Evangelio de san Mateo como tal en una fecha tan temprana, y que, por lo tanto, no podía asignarse una fecha temprana a un papiro con fragmentos del mismo. En segundo lugar se afirmó que Thiede había pasado por alto la monografía sobre unciales (mayúsculas con más curvas de las necesarias) del especialista italiano Guglielmo Cavallo, que afirma que este estilo concreto de escritura era tardío y no temprano. En tercer lugar, se sugirió que Thiede había basado su datación en material comparativo de zonas del imperio romano que no tenían relación con los orígenes del papiro Magdalena. Siguiéron otros argumentos igualmente erróneos. Por ejemplo, ya que Charles Huleatt había comprado el papiro en la ciudad egipcia de Luxor, se supuso que debía ser de origen egipcio; y si, como algunos afirman «saber», no había centros cristianos de escribas en Egipto en el siglo I, el papiro no pudo escribirse en el siglo I.

Estas críticas se niegan a sí mismas, en última instancia. Tomemos, por ejemplo, la última objeción citada. Es como decir que alguien que compró en Londres una botella de Chianti no pudo haberlo hecho en 1996, porque no había bodegas ni viñedos italianos en el sur de la Gran Bretaña en esa fecha. Esto sería una tontería, puesto que cualquiera puede comprar Chianti en numerosas tiendas londinenses. Ciertamente que no hay viñedos en el sur de la Gran Bretaña, pero hay bodegas y, como ocurre en toda Europa, muchos vinos italianos se embotellan fuera de su país de origen. Es el vino concreto lo que ha de tomarse en cuenta. De igual modo, en términos papirológicos, no es posible afirmar, simplemente, que un papiro comprado en Luxor debió haberse escrito en Luxor (o incluso en Egipto). Pudo proceder de prácticamente cualquier lugar del imperio romano (y de más

allá) y ser importado, empleado, almacenado, olvidado o desechado, redescubierto y vendido casi dos mil años más tarde.

¿Y qué hay de esas bodegas, mejor dicho, de esos centros de escribas? Muchos ingleses no piensan siquiera en los viñedos ni en la producción de vino de su país. ¿Significa esto que no existen? Pero ahí están los viñedos, que dan excelentes cosechas y vinos blancos muy agradables, en el valle del Támesis, en Kent, en Norfolk y en otros lugares. La única razón para suponer que no había centros de escribas cristianos en Egipto en el siglo I es que nos faltan datos y fuentes para demostrar su existencia. ¿Cómo sabríamos de la existencia de uno de esos centros? Puede haberse mencionado en la literatura por personas que lo conocieron o lo usaron. O la prueba puede consistir en un documento procedente del centro de escribas en cuestión.

Sabemos que había cristianos en Egipto, en el siglo I, en Alejandría, por ejemplo. Esta ciudad era uno de los centros del judaísmo mediterráneo. De hecho, una de sus sinagogas era tan grande que el «Amén» colectivo debía indicarse por medio de banderas. Cada vez más, los judíos de la ciudad adoptaron la lengua griega, tanto que en el siglo III antes de nuestra era su hebreo era tan deficiente que hubo que traducir la Biblia al griego para que pudieran usarla. Éste es el propósito práctico que dio origen a la producción del Antiguo Testamento griego, el llamado Septuaginto, que pronto se difundió por todo el imperio romano. Con la llegada del Nuevo Testamento, muchos, incluso en Palestina, preferían citar la traducción griega al original hebreo. Numerosas citas del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento están tomadas del Septuaginto. Hasta la comunidad de la sinagoga de judíos alejandrinos en Jerusalén (mencionado en Hechos 6, 9) era de habla griega y su Biblia debió ser el Septuaginto.

Pero Alejandría era más que un centro de escribas y traductores. Allí se escribieron obras filosóficas muy elaboradas, como el Libro de la Sabiduría, que todavía tenemos en la Apócrifa del Viejo Testamento. Y Filón, uno de los más grandes teólogos y filósofos judíos, contemporáneo exacto de la primera generación cristiana, que vivió de 15 a. J.C. a 50 d. J.C., era alejandrino; sus obras, escritas exclusivamente en griego, combinaban la filosofía y cosmología griegas con la piedad judía e influyeron en muchos pensadores cristianos. De hecho, encontramos a uno de esos cristianos en las páginas del Nuevo Testamento: Apolos, el brillante maestro y misionero, descrito como «varón elocuente, poderoso en las escrituras» (Ac. 18, 24) y que más tarde continuó la labor de san Pablo en Corinto (Ac. 18, 27-19, 1), era un judío de Alejandría. La tradición dice que san Marcos vivió largo tiempo en Alejandría y que su Evangelio, escrito en Roma, fue acogido con especial calor en el centro cultural egipcio y se copió y distribuyó por otros lugares donde había culto cristiano. En el siglo II, uno de los más eminentes autores cristianos fue

Clemente de Alejandría; nacido en Atenas, estudió y enseñó en Alejandría; este cambio de residencia indica el renombre y la importancia cultural de la ciudad egipcia.

Dados estos antecedentes, el argumento de que no pudo haber cristianos que escribieran, copiaran y distribuyeran documentos en papiro en el Egipto del siglo I es muy poco plausible. Podían hacerlo y lo hicieron. Así, descartar la posibilidad de una datación de ese papiro del Evangelio de san Mateo como del siglo I porque se supone que no hubo centros de escribas cristianos en Egipto en el siglo I es tomar los deseos por realidades más bien que erudición. Y aun si no existían esos centros, esto no sería base suficiente para rechazar una fecha temprana. El papiro pudo llegar de Roma o de Corinto, o de cualquier otro lugar donde personas reales vivían en un mundo real.

Ésta es una observación central que nos ayuda a juzgar las fechas, los períodos y los ambientes culturales. Hablamos de situaciones reales, imaginables históricamente y de personas reales. Copiar y distribuir cartas, libros, evangelios no era un ejercicio abstracto, sino que tenía lugar en el contexto de un mundo social concreto. San Lucas, por ejemplo, usó con eficacia el sistema. Dedicó tanto su Evangelio como su secuela, los Hechos de los Apóstoles, a un funcionario romano de alta categoría, «Su Excelencia» Teófilo (Lc. 1, 3; Ac. 1, 1). En aquellos tiempos, dedicar un libro a una persona la obligaba a pagar para que se copiara y distribuyera la obra. Un poeta pobre buscaba un patrocinador rico, y si sus poemas eran bastante innovadores o aduladores, se ponía en marcha el sistema habitual. En el caso de san Lucas, parece que el mismo Teófilo deseaba obtener el libro, y el autor le proporcionó un relato en profundidad, para que pudiera conocer «la verdad de las cosas en las cuales has sido instruido». Un romano de la categoría de Teófilo tenía fácil acceso a los centros de escribas de la administración imperial y también a escribas particulares a los que podía emplear, y, cosa más importante, a los llamados *tabellara*, los eficientes correos del imperio. Cualquiera podía enviar correo a distantes destinos, empleando una red, irregular pero eficiente, de correos. Pero era privilegio de los nobles y de los funcionarios utilizar el correo imperial, que cubría vastas distancias en el tiempo más breve posible. Ambos sistemas eran capaces de notables hechos. Era cosa normal cubrir el recorrido de Corinto, en Grecia, a Puteoli, en Italia, en cinco días. De Roma a Alejandría, era posible en tres días en condiciones meteorológicas favorables. De Tesalónica, en Grecia septentrional, a Ascalón, en Palestina, en doce días parece que era cosa rutinaria, y hay otros ejemplos semejantes. Esto sobrepasa incluso el correo actual. ¿Quién puede aspirar a que una carta puesta al correo en Roma llegue en tres días a Alejandría, o incluso en doce de Ascalón a la moderna Tesalónica?

La notable eficiencia de las técnicas de comunicación en la época del Nuevo Testamento debe verse como parte integral de nuestra investigación de fechas, contactos e influencias mutuas. Nada sucedía en un vacío social. En esto, también, continúa evolucionando nuestro conocimiento de la vida en el siglo I. Hasta hace poco, por ejemplo, los especialistas daban por seguro que los Rollos del mar Muerto fueron escritos y guardados por una secta judía muy exclusivista de fundamentalistas contrarios al *establishment*, los esenios. Se suponía que habían rechazado el liberalismo del Templo de Jerusalén y se retiraron a una especie de monasterio en el desierto de Judea, donde llevaban una existencia austera y muy disciplinada. Producto de esta comunidad fueron centenares de rollos con textos del Antiguo Testamento, intrincados comentarios y su propia y distintiva teología, rollos que guardaban en cuevas. De alguna manera, las enseñanzas de los esenios llegaron a los primitivos cristianos, tal vez a través de Juan el Bautista, y muchos elementos de Qumran penetraron en la fe y la práctica litúrgica de los cristianos. Esta imagen romántica, que todavía puede leerse en muchos libros de texto, ha tenido que dejar lugar a una comprensión mucho más realista y compleja. Hay todavía publicaciones extravagantes sobre Qumran, libros que afirman que Jesús fue crucificado en Qumran y enterrado vivo en la cueva 7, o que los Rollos del mar Muerto contienen información codificada acerca de san Pablo como agente secreto romano y de Santiago el Justo como maestro de la Rectitud, o que Qumran misma era una fortaleza defendida por fanáticos poderosamente armados. Sin embargo, obras más respetables han revelado mucho acerca de Qumran, sus habitantes, sus cuevas y su relación con su mundo social.

La gente de Qumran participó en el rápido y nada complicado intercambio de información disponible en su época. Importaron rollos desde Jerusalén, acaso desde Damasco e incluso desde Roma; en la cueva 7 se encontró una jarra con la inscripción hebrea ROMA grabada dos veces en su cuello, indicando el origen de su contenido. Sólo que muy recientemente, en 1995, se encontraron fragmentos de jarras con inscripciones nada menos que en Masada, el palacio y fortaleza de Herodes que domina el mar Muerto, y que los romanos conquistaron en el año 73 a. J.C. Estas jarras no contenían rollos, sino que eran para vino. Herodes el Grande había encargado en Italia su vino favorito, tal vez de los famosos viñedos de Falerno, en la Campania. Y el remitente indicaba en latín — lengua que obviamente comprendían los habitantes de Masada—, quién era y también quién era el destinatario. Estas jarras son los únicos documentos contemporáneos que mencionan en latín el nombre de Herodes. Sin duda estas importaciones reflejaban la situación privilegiada de las clases altas, pero también nos dicen mucho acerca de las comunicaciones en aquella época. Incluso allí arriba, en una fortaleza en lo alto de una montaña,

rodeada de desierto, ante el inerte mar Muerto, un comprador podía obtener vino de calidad directamente desde su viñedo italiano favorito, y ello en un par de semanas.

Dondequiera que se mire se encuentran pruebas de este «Internet» del siglo I. ¿Debería sorprendernos, pues, que se encontraran en Qumran papiros cristianos, o que lo primero que hiciera un funcionario romano, tras la conquista de Masada, fuera olvidarse allí una hoja de papiro con la cita más extensa que poseemos de Virgilio? ⁴ ¿Debería sorprendernos que entre centenares de textos en hebreo y arameo descubiertos en Qumran haya veinticinco documentos en griego —seis en la cueva 4, diecinueve en la cueva 7—, como parte integrante de una sociedad multilingüe? ¿Debería sorprendernos constatar que los defensores nacionalistas de Masada, en su lucha desesperada contra la décima legión romana, se encontraran en su elemento lo mismo en griego que en sus lenguas originales, el hebreo y el arameo? Esos papiros, esos cascos o tejas con inscripciones griegas, así como las cartas griegas que Abas-cantos enviaba a su amigo Judas en el oasis de Ein Gedi, son testigo de la fluidez con que una lengua básicamente extraña —y el griego era, en fin de cuentas, la lengua culta del opresor romano—, se integraba en la vida cotidiana. Si tomamos en cuenta esas jarras de vino enviadas a Herodes desde Italia, entonces, incluso el latín, la lengua oficial del imperio, no era precisamente griego para los habitantes de Palestina.

Es en este contexto que han de considerarse el Evangelio de san Mateo y sus más tempranos fragmentos de papiro que han sobrevivido. Es importante darse cuenta de que los arreglos sociales y la tecnología del siglo I permitían una conexión muy rápida entre gentes y un desarrollo igualmente rápido de textos. Supongamos, como harían muchos especialistas, que este evangelio se escribió, pongamos por caso, en Antioquía, en la provincia siria del imperio romano. Antioquía, la moderna Antakya, en el sudeste de Turquía, se halla a unos quinientos kilómetros al norte de Jerusalén. Por la ruta entre estas dos ciudades viajaban lo mismo cristianos que no cristianos. Era, por decirlo así, un viaje rutinario, lo mismo para los ciudadanos privados que para los mercaderes y los correos. Un evangelio, o cualquier otro libro, escrito en Antioquía para que se leyera en Jerusalén podía fácilmente llegar a su destino en una semana. Enviado a Roma o a Alejandría, el paquete habría ido por correo marítimo donde fuera posible. Incluso teniendo en cuenta los posibles desvíos, habría estado a no mucho tardar en manos de las comunidades locales de esas ciudades. En otras palabras, la procedencia de un evangelio tenía poca influencia en el tiempo que tardaba en llegar a su destinatario. ¿Un papiro de San Mateo en Luxor? Pudo haberse enviado pocas semanas después de que se compusiera el original de San Mateo. ¿Un rollo del Evangelio de san Marcos en Qumrán, mandado desde Roma? Al cabo de una semana estaría

allí, ya vía Jerusalén, o directamente desde el puerto de Yafó o de Cesarea Marítima, a donde habría atracado el navío de Roma.

Considerado en estos términos, este estudio de posibilidades desmonta algunas de las complicaciones del lenguaje técnico que tienden a confundir a los no especialistas. Las primeras comunidades cristianas daban por descontada esta rapidez de comunicaciones. San Pablo, por ejemplo, dice a los destinatarios de su epístola a los Colosenses: «Cuando esta carta haya sido leída entre vosotros, haced que también se lea en la iglesia de los laodicenses, y que la de Laodicea la leáis también vosotros» (Col. 4, 16). ¿Tenían acaso que reunir un comité para decidir cómo podía hacerse esto? Desde luego que no; sabían exactamente cómo copiar la carta, pues sin duda querían conservar el original. Y sabían cómo mandar la copia a Laodicea por mensajero o por medio del servicio postal, con una carta adjunta diciendo a los laodicenses que enviaran la suya. Hay también un intrigante asomo de información conservado por Eusebio de Cesarea, famoso historiador de la iglesia, bibliotecario y obispo de Cesarea Marítima (c. 260-340). Cita una fuente de Roma, donde se escribió el Evangelio de san Marcos después de que san Pedro se hubiese marchado de la ciudad.⁵ Eusebio explica que los romanos dijeron «que el Apóstol, sabiendo por la revelación que le hizo el espíritu de lo que se había hecho, se complació de su celo y confirmó la escritura para su estudio en las iglesias».⁶ Una vez más, esta decisión no habría planteado ningún problema logístico. Copias de este breve evangelio, acaso docenas de ellas, podían producir las incluso escribas aficionados, rápida y eficientemente, y enviarse a las «iglesias» de los cuatro puntos cardinales, desde Roma a Corinto, Jerusalén o Alejandría, donde escribas locales las copiarían a su vez y las distribuirían.

EL EMPLEO DE LOS INSTRUMENTOS DE LA ESPECIALIDAD

Visto ya cómo podían copiarse los documentos y enviarse en breve tiempo a su destino por todo el imperio romano, podemos fijar nuestra atención en el problema clave del material comparativo que puede utilizarse para la datación (o, de hecho, para la nueva datación) de un manuscrito como el papiro Magdalena. Prestaremos atención, primero, a los requisitos fundamentales para el papirologo que se enfrenta a un problema de esta índole. Frente a un manuscrito de fecha desconocida, describe la escritura —sus rasgos paleográficos—, y las múltiples características que distinguen la escritura como si fueran huellas dactilares: aspecto general, tipología de las líneas (como promediar su longitud, altura, signos de puntuación, etc.); letras individuales típicas, su formación y la manera cómo se ligan o unen unas a otras (ligaturas), o cómo se separan. Siguiendo este procedimiento, se logra un análisis bastante completo de la escritura. El siguiente paso está lleno de riesgos, pues hay que comparar la

escritura con la de otros papiros. Se buscan semejanzas, identidades completas o aproximadas... en suma, se aplican los métodos de la paleografía comparada con el fin de encontrar un criterio o una norma con los cuales sugerir una fecha plausible. Al hacerlo, sin embargo, nos enfrentamos a dos peligros.

El primero radica en la elección y cantidad de material comparable que se ha de emplear. En 1994, Carsten Thiede argumentó que manuscritos de tres distintos lugares —de Qumran, del Nahal Hever y de Herculano— sugerirían una fecha de la segunda mitad del siglo I para el papiro Magdalena, que procedía de un cuarto lugar, Luxor. Lo importante era que la más tardía fecha arqueológica para cualquier hallazgo en Qumran era el año 68 y el 79 para Herculano. Inmediatamente se le acusó de suponer falsamente que «todos los escribas de la diáspora judía escribían con la misma escritura» (o mano).⁷ Formulada la cuestión en términos tan generales, probablemente no lo hacían. Tomando en consideración la facilidad y rapidez de las comunicaciones, de los intercambios y del desarrollo de los textos, Thiede habría confirmado la memorable afirmación de Peter Parsons, de la Universidad de Oxford, una figura clave de la papirología internacional. A Parsons, un maestro de la vieja escuela, y que, por tanto, no se dejaba persuadir fácilmente por las nuevas ideas y paradigmas, le pidieron, en 1991, que datara la inscripción conservada en una vasija descubierta en Italia, en Mola di Monte Gelato. Escribió entonces:

Los paleógrafos discuten si en distintas zonas se usaban diferentes tipos de escritura. Para los documentos hay ciertos indicios de peculiaridades locales... Para los textos literarios, los indicios mismos... son mínimos. El texto de Monte Gelato es interesante porque aumenta las pruebas y nos habla de uniformidad. No puedo ver nada en la escritura que fuera sorprendente en manuscritos grecoegipcios del mismo período.⁸

Así pues, la conclusión evidente consistía en buscar material comparativo no sólo de la Italia central, sino también «paralelos de la otra orilla del Mediterráneo».⁹ Éstos fueron precisamente los métodos seguidos por Carsten Thiede al volver a fechar el papiro Magdalena.

El segundo peligro al escoger material para comparación radica en el hecho de que todo buen papirologo conoce centenares, ya que no millares, de papiros a los que él, ella u otros han asignado fechas. Están claramente clasificados en categorías. Una de las categorías es la uncial bíblica ya mencionada. Y el papirologo cede a menudo a la tentación de abrir un cajón y de colocar un nuevo manuscrito al lado de otros de una categoría con los que, más o menos, parece encajar, sin preguntarse —por lo menos de vez en cuando— si la categoría misma está correctamente fechada.

Aplicada al papiro Magdalena, la categoría «uncial bíblica» suena bien. Nadie duda de que el papiro es bíblico, y las letras del fragmento son del tipo que llamamos uncial, es decir, son mayúsculas con determinadas formas de curvas, inclinaciones, etc. Así pues, los críticos que llamaron la atención sobre la uncial bíblica y sobre el libro de texto de Guglielmo Cavallo acerca de este estilo parecían tener razón.¹⁰ Pero la nueva datación no había ignorado a Cavallo ni la uncial bíblica; se llevó a cabo con el ánimo de realizar un análisis objetivo. La debilidad de estimaciones anteriores apareció claramente: ciertas suposiciones clave habían persistido por razones de respeto por la tradición más bien que por ser lógicamente defendibles.¹¹ La cuestión que se planteaba era: ¿cuál es realmente la aproximación más cercana posible: la del resultado demostrable de la comparación aplicada o la categoría más atractiva y familiar?

Cuando el papirólogo británico Colin H. Roberts publicó en 1953 la primera edición del papiro Magdalena, sabía, desde luego, que otros lo habían examinado antes que él y conocía dos dataciones no oficiales: la sugerida por el reverendo Charles B. Huleatt —una fecha en el siglo III— y la datación oral dada al Magdalen College por su profesor Arthur Hunt en 1901, citada en el informe de aquel año del bibliotecario, H. A. Wilson, en el cual se indicaba que Hunt estaba provisionalmente de acuerdo con la datación de Huleatt y agregaba: «Puede atribuirse con mayor probabilidad al siglo IV.» Esto se basaba, como vimos, en el erróneo principio de que los manuscritos en formato de códice no podían ser anteriores al siglo III, y de preferencia al IV. Como indicamos en el capítulo 3, este principio había conducido ya a un error intelectual, en 1898, en la edición de Hunt y Grenfell de la *Historia de las guerras de Macedonia* escrita en el siglo I, y a la que asignaron una fecha posterior, en contra de su propio instinto, simplemente porque estaba en códice. Colin Roberts se había liberado de estos grilletes y observando papiros que eran realmente de finales del siglo III o comienzos del IV se dio pronto cuenta de que el papiro Magdalena era considerablemente más antiguo.

Sus razones se basaban en comparaciones, derivadas de una evaluación de características generales y de letras individuales en otros papiros de las colecciones de Berlín y de Oxyrhynchus. Un buen ejemplo de este procedimiento puede hallarse en su afirmación de que «en los fragmentos Magdalena la diminuta *omikron* y la achatada *omega* comunes en la escritura del siglo III están ausentes».¹² Aunque su método ayudó a corregir el error de Hunt, sufría el familiar problema del relativismo. Los papiros empleados por Roberts para sus comparaciones no estaban datados exactamente ni eran datables. Cuando era posible estimar un período probable, como en el caso del papiro 661 de Oxyrhynchus (con los yambos de Calimaco), se llega a una fecha de finales del siglo II. Pero el manuscrito es, en su estilo, visiblemente posterior al papiro Magdalena.

Con la fecha de finales del siglo II propuesta por Roberts, el papiro había adquirido, sin embargo, una nueva importancia. Se convirtió, en efecto, en el papiro más antiguo conocido del Evangelio de san Mateo. Pero nunca llegó a la prensa, pues Roberts mismo había publicado en 1935 el fragmento de papiro más antiguo conocido del Evangelio de san Juan, datándolo como del primer cuarto del siglo II. Desde entonces, el papiro San Juan P52 (o John Rylands Griego 457, según el número de inventario de su «hogar», en la Biblioteca Universitaria John Rylands, de Manchester) ha sido considerado, con mucho, el más antiguo manuscrito superviviente del Nuevo Testamento. Ni siquiera la nueva datación por Roberts del papiro Magdalena se acercó ni remotamente a esto. Tres años más tarde, en 1956, pareció que el papirólogo español Ramón Roca Puig confirmaba el statu quo al publicar dos fragmentos de papiro del Evangelio de san Mateo que se hallaban en la Fundació Sant Lluç Evangelista. Roberts los reconoció como fragmentos del mismo códice al que habían pertenecido los tres fragmentos de Oxford y escribió una «Nota Complementaria» a la segunda edición de Roca Puig, dando en ella sus indiscutidas razones.¹³ Ambos estaban de acuerdo en que los cinco fragmentos pertenecían a finales del siglo II. Las dos ediciones más populares del Nuevo Testamento griego siguieron casi por completo a Roberts y Roca Puig: «Alrededor del 200» es la fecha dada por el Nuevo Testamento griego de la United Bible Societies, y «c. 200» es la fecha que da el *Novum Testamentum Graece*, el llamado de Nestle-Aland.

La reedición de Thiede del papiro Magdalena no se ocupaba primordialmente de nuevas dataciones. Lo que le interesaba era una edición mejorada del texto griego de los fragmentos, y sólo los de Oxford, en contraste con los de Barcelona, necesitaban esta mejora. Así, el papiro P67 (o P. Bar. inv. 1) apenas si se menciona en la nueva edición. Pero dado que nadie podía poner en duda el origen común de los cinco fragmentos, en esas dos distantes colecciones, cualquier afirmación referente a los de Oxford debería aplicarse igualmente a los de Barcelona.

Y como el estudio de la fecha es parte natural de cualquier edición de textos, debía formularse la pregunta de si la datación de Roberts era correcta. ¿Fue demasiado atrevido o no fue bastante valiente, en su modificación de la anterior datación, extremadamente tardía, hecha por Hunt? ¿Hay en nuestras técnicas perfeccionadas o en el creciente número de papiros disponibles para comparación algo que contribuya a la confirmación o la corrección de la fecha aceptada?

Tal vez el grupo más fascinante de nuevos manuscritos antiguos es el de los Rollos del mar Muerto. Descubiertos entre 1947 y 1955, los rollos y fragmentos de las cuevas de Qumran han sido sometidos a incontables investigaciones, y en cierto número de casos incluso a la datación por radiocarbono. Pero hasta el estudio de nueva datación de Thiede, los

fragmentos griegos entre los de Qumran no se habían empleado para comparación al datar otra literatura griega, a pesar de que podía tenerse por segura la última fecha posible para ellos: el año 68, cuando la colonia de Qumran y las cuevas fueron abandonadas, inmediatamente antes de la llegada de la décima legión romana «Fretensis».¹⁴ Los textos de Qumran cumplían, así, una de las condiciones de la paleografía comparativa: eran datables y, por consiguiente, constituían un punto ideal de partida para la reevaluación de la fecha del papiro Magdalena.

Que sea datable no es una cualidad particularmente rara en un manuscrito en papiro, pues cuanto se necesita son determinadas indicaciones, ya referentes a la arqueología del lugar donde se halló el texto, ya una pista dada por el texto mismo. Por ejemplo, de igual modo que los hallazgos de Qumran han de ser anteriores al año 68, o que los textos encontrados en Herculano y Pompeya han de ser anteriores al año 79, el de la erupción del Vesubio, una referencia al reinado del emperador Domiciano datará un papiro como del período 81-96. Un papiro así, el P. Londres 2078, que es una carta privada, fue empleado por Colin Roberts en su busca por el extremo más temprano en su datación del papiro San Juan P52. Comparado con las fechas arqueológicas de Qumran y las zonas del Vesubio, posee una ventaja adicional: aunque la fecha no es precisa en cuanto al año, proporciona ambos extremos del espectro, el año más temprano y el año más tardío posibles. Por esto, a un papiro así lo llamaremos «datable» en lugar de «datado». A veces, la arqueología y la databilidad van juntas. En Pompeya, los arqueólogos descubrieron la casa del banquero L. Caecilius Iucundus, que contenía un archivo de tabletas con cuentas y recibos. Cubren el período desde el año 15 al año 62.

Son más raros los documentos datados —es decir, aquellos con información precisa sobre el año e, idealmente, hasta el mes y el día—. Los textos literarios, novelas, poemas, comedias y escritos históricos raramente incluyen estos datos. De hecho, el manuscrito más antiguo del Nuevo Testamento griego con fecha es el minúsculo número 461 de San Petersburgo, un códice del Evangelio del año 835. El manuscrito datado más temprano de cualquier texto bíblico es una traducción al siríaco peshita del Génesis y el Éxodo, del año 775 de la era griega, que es del año 463-464 en la cronología moderna. Pero incluso para el siglo I existen manuscritos datados que no son bíblicos y pueden emplearse con fines de comparación.

¿Cómo actuamos, pues? Tenemos el punto de partida, la fecha previamente asignada a nuestro papiro Magdalena, «de finales del siglo II». Fue una fecha a la que se llegó excluyendo todos los criterios que, teóricamente, podían aducirse en favor de una fecha más tardía. Un examen de textos de los siglos I y III, para asegurarse, confirma a Roberts y a Roca Puig. Cualquiera que fuese su más temprana fecha, esos fragmentos del

Evangelio de san Mateo no pueden ser posteriores a finales del siglo II. ¿Y qué hay entonces del siglo II? Existen ciertamente algunas semejanzas en la escritura del siglo II, pero son tenues y remotas. Es mejor decir que esos manuscritos pertenecen a los restos muy tardíos, de la «decadencia» de un estilo que floreció un siglo antes. Cosa más importante, los manuscritos del siglo II que parecen a primera vista más comparables han sido, a su vez, datados sólo indirectamente; son papiros sin ninguna información cronológica de carácter arqueológico o interno. Esta situación puede conducir a aceptar una especie de estancamiento y a estar de acuerdo con la datación, no problemática y no controvertida, de Roberts. Pero el estímulo para seguir investigando procedió, aunque indirectamente, del mismo Colin Roberts.

Como se expone en el capítulo 6, uno de los elementos peculiares del papiro Magdalena es la existencia en él de los llamados *nomina sacra* («nombres sagrados»), abreviaturas de las palabras griegas *kyrios* («Señor») y *iesous* («Jesús»). Fueron muy populares en la cristiandad primitiva y se extendieron a otras palabras como *theos* («Dios»), *pneuma* («Espíritu [Santo]») y muchas más relacionadas con la Santísima Trinidad. Habitualmente, se empleaban la primera y la última letra, *KS* para *kyrios*, *IS* para *iesous*, y así sucesivamente, al modo como hoy se usan «Sr.» por «Señor», y «Dr.» por «Doctor». La casi inmediata y general aceptación de este nuevo sistema de abreviaturas fue probablemente una tentativa consciente de emular la costumbre judía de abreviar el nombre de Dios. Constituyó una decisión de gran importancia, pues, como se verá, implicaba una posición teológica acerca de la naturaleza y el papel de Jesús.

Colin Roberts estaba convencido ya en 1979 de que este sistema de tanto alcance no pudo ser la decisión espontánea de un escriba individual. «El sistema era demasiado complejo para que un escriba ordinario actuara sin reglas o sin un ejemplar autorizado», escribió.¹⁵ Sugirió que el sistema lo creó e introdujo una de las dos comunidades cristianas primitivas que poseían tal autoridad, la Iglesia de Jerusalén o la Iglesia de Antioquía, en las cuales a los seguidores de Jesús se los llamó por primera vez cristianos (Ac. 11, 26). Roberts se inclinaba por preferir Jerusalén, debido a su autoridad tradicional, pues era la comunidad de san Pedro y de Santiago. Y necesariamente opta entonces por una fecha anterior al año 70, en que se destruyeron la ciudad y el Templo. De hecho, dado que los cristianos salieron de Jerusalén al comienzo de la rebelión judía contra los romanos, en el año 66,¹⁶ ésta es la «fecha final» más probable para cualquier orientación procedente de Jerusalén. Sin embargo, además del estímulo de Roberts, hay más razones para investigar otras fechas potencialmente anteriores para el papiro, que en fin de cuentas es un fragmento de «códice». Y los orígenes del códice, como nos recuerda el papirólogo

italiano Ítalo Gallo, han ido retrocediendo, por los esfuerzos de los papirologos, hasta el siglo I, «no más tarde del año 70».¹⁷ Cualesquiera que sean los problemas que muchos teólogos y especialistas del Nuevo Testamento tengan con la idea de una procedencia tan temprana de un papiro de códice del Evangelio de san Mateo, el papirologo no tiene otra alternativa, por razones técnicas y metodológicas, que tomarla en consideración. Está obligado a tener en cuenta, con fines de comparación, el material del siglo I, cuando examina papiros que son fragmentos de códice y que contienen *nomina sacra*. Esto nos lleva de nuevo a Qumran, pues, como vimos, los Rollos del mar Muerto de las cuevas de Qumran nos proporcionan textos griegos que pueden ser incluso anteriores al siglo I antes de nuestra era, pero que no pueden ser posteriores al año 68. ¿Son una ayuda para un primer indicio? Siguiendo la regla de la «apariencia general», examinemos los seis textos encontrados en la cueva 4 de Qumran, cuatro en rollos de cuero y dos en rollos de papiro.¹⁸ Uno de los rollos de cuero y uno de los de papiro parecen bastante prometedores para que los examinemos con mayor detalle. Ambos conservan pasajes del Levítico (su nombre oficial en el catálogo es 4QLXXLev^a y pap4QLXXLeviticus^b). El papiro contiene no menos de noventa y seis fragmentos, está escrito con una mano nada uniforme, como señaló Peter Parsons cuando estudió su fecha por encargo de los editores,¹⁹ pero puede datarse como de la primera mitad del siglo I. La apariencia general presenta similitudes con el papiro Magdalena, en especial en los fragmentos más uniformes, 24 y 25 (Lev. 5, 8-10), pero más particularmente hay algunas letras individuales muy cercanas a la escritura del papiro Magdalena, de modo particular las *alpha*, *beta*, *gamma*, *epsilon* y *omikron*. Es un interesante punto de partida, mas por sí mismo no basta para una referencia válida con fines de datación.

Sin embargo, aparte del papiro del Levítico, hay el manuscrito en cuero del mismo libro del Antiguo Testamento. Y ahí es muy notable la proximidad en apariencia general y en letras individuales. Peter Parsons aporta dibujos de letras de los fragmentos de Qumran para poner de relieve sus características. Y aunque no debió percatarse de ello, lo cual hace que el resultado sea todavía más objetivo, sus dibujos ponen de relieve la semejanza entre el texto de Qumran y el del papiro Magdalena. El manuscrito de Qumran es incluso más arcaico, como si perteneciera a un período algo más temprano del mismo estilo. Más regularmente que en el papiro Magdalena y en su hermano barcelonés, por ejemplo, las letras se tocan o casi se tocan unas con otras. Pero incluso en los tres pequeños fragmentos del Magdalen College encontramos con sorprendente frecuencia este fenómeno (que fue casi completamente abandonado en los manuscritos bíblicos de los siglos II y III): entre la *epsilon* y la *tau* (fragmento 2, verso, línea 2), entre la *upsilon* y la *tau* (fragmento 1, recto, línea 4, y verso, línea 2), entre la *nu* y la *tau* (fragmento 1, recto, línea 3, y

verso, línea 3), entre la *alpha* y la *iota* (fragmento 2, recto, línea 2) y entre la *nu* y la *alpha* (fragmento 2, verso, línea 3).

| | | |
|----|--------------|-----|
| ET | más bien que | E T |
| YT | más bien que | Y T |
| NT | más bien que | N T |
| AI | más bien que | A I |
| NA | más bien que | N A |

Puede no ser una de las características más obvias del papiro Magdalena, pero existe y debe señalarse.

Merece notarse también otra semejanza entre los fragmentos de Oxford y de Barcelona del Evangelio de san Mateo, por un lado, y el texto del Levítico, en cuero, por el otro. A diferencia de ejemplos típicos de las unciales bíblicas de los siglos II, III y IV, las letras en los dos papiros están trazadas de manera igual, pues los trazos horizontales y verticales son igualmente «espesos» o gruesos. El rollo de cuero de la cueva 4 de Qumran comparte esta característica de un estilo más temprano, que antecede a la llamada uncial bíblica.

Peter Parsons sugiere una fecha a finales del siglo I antes de nuestra era para el rollo de cuero, lo cual lo haría unos cincuenta años más antiguo que los rollos de papiro del Levítico encontrados cerca de allí. Esto es coherente, aunque sea una datación basada en presunciones indirectas, pues el Levítico en cuero de Qumran no está datado, sino que es meramente datable, y esto sólo con la fecha más tardía posible. Es coherente porque en el contexto de los papiros del Evangelio, la fecha más temprana posible que puede tomarse en consideración es el año de los últimos acontecimientos relatados en los Evangelios: la Crucifixión, la Resurrección y la Ascensión de Jesús, que la mayoría de los especialistas colocarían en el año 30.²⁰

Para expresarlo en términos distintos diremos que el fragmento de cuero 4QLXXLev^a de la cueva 4 de Qumran nos proporciona un útil ejemplo de escritura griega que indica una fecha de mediados del siglo I para el papiro Magdalena.

Siguiendo con los Rollos del mar Muerto, nuestra investigación nos lleva a la cueva 7, justo debajo de la cueva 4, que domina el Wadi Qumran. Allí se descubrieron en 1955 dieciocho fragmentos de papiro griego, así como una impresión invertida de un papiro griego en lodo endurecido.²¹ En el capítulo 3 se expuso la importancia de los textos de esta cueva. Ahora examinaremos solamente el estilo de la escritura. No ha de sorprendernos que haya una serie de estilos diferentes, pero encontramos tipos similares de escritura en el fragmento 7Q61, por ejemplo, y en menor grado, en los fragmentos 7Q1 y 7Q2. Pero estas dos cuevas no eran las únicas que guardaban material griego entre los Rollos del mar Muerto. Tenemos,

también, por ejemplo, el Nahal Hever, al sur de Qumran, donde en agosto de 1952 se hizo un descubrimiento sensacional. Inesperadamente, unos beduinos encontraron una cueva con un rollo de los Profetas menores. En años posteriores, los arqueólogos israelíes descubrieron la llamada Cueva de los Horrores y encontraron nueve fragmentos más del mismo rollo. Habían empleado dos escribas diferentes, con sus escrituras distintivas, para escribir este rollo. Mientras que el escriba A se acerca más al estilo del papiro Magdalena, en apariencia general igual que en letras individuales, el escriba B ofrece también algunas semejanzas, de modo particular y muy interesante en aquellas letras (*eta* y *mu*) que son menos similares en la escritura del escriba A. De vez en cuando, ambos escribas emplean características del llamado estilo decorado (*Zierstil*) o estilo ganchudo (*Häkchenstil*), ornamentos con añadidos de pequeños puntos y ganchos o prolongaciones, que eran populares en los últimos siglos antes de nuestra era y en los primeros de ella. Con mucha menor frecuencia, se encuentran también en el papiro Magdalena, por ejemplo en las letras *alpha*, *gamma*, *delta* y *lambda*. Además, el escriba B nos hace pensar en un estilo, llamado de Herculano, porque la mayoría de ejemplos del mismo se descubrieron en las excavaciones de esta ciudad. Además de Herculano, el fragmento 7Q61 es otro ejemplo, aunque diminuto, del mismo tipo. Como ya sabemos, los textos de Herculano han de ser anteriores al año 79. Sin ninguna relación con este lugar, el rollo del Nahal Hever de los Profetas menores ha sido fechado como de mediados del siglo I de nuestra era.²²

Tomando en cuenta las pruebas circunstanciales de los Rollos del mar Muerto, podemos considerar que estos textos griegos, datados como de mediados del siglo I y decenios anteriores, están más cerca de los fragmentos del Evangelio de san Mateo que los papiros alternativos de los siglos II y III. Esto es bastante apremiante para sugerir una fecha del siglo I, una fecha alrededor del año 70, o anterior a él, para esos fragmentos de San Mateo. Y todo ello es todavía más impresionante dado que el material griego comparativo procedente de Qumran no ha sido empleado antes para datar otras escrituras griegas. Ver en este contexto los Rollos del mar Muerto es una parte vital del debate. Una y otra vez nos damos cuenta de que incluso las comunidades del mar Muerto, que recogieron estos rollos, desempeñaron un papel activo en un mundo en que se hablaba griego y que incluía lugares tan distantes como Roma, Herculano, Alejandría y Luxor.

No hemos de olvidar otro lugar del mar Muerto: Masada. Allí encontraron refugio muchos que pudieron huir a tiempo de Qumran, hasta que la fortaleza cayó, a su vez, en poder de los romanos entre los años 73 y 74. Por las razones que fuera, se llevaron a Masada algunos de los rollos de Qumran, por ejemplo las «Canciones del Sabat», y ellos, como los demás habitantes del lugar, siguieron viviendo de modo multilingual. Entre los muchos textos en hebreo y arameo, se encontró cierto número de

documentos en griego, como cartas y notas con información sobre abastecimientos de alimentos y agua y su distribución. Y, como ocurre tan a menudo en la antigüedad, se emplearon también las llamadas *ostraca* (fragmentos de cascotes o tejas de barro seco), para escribir toda clase de cosas, desde poemas enteros hasta breves comunicaciones. Entre las *ostraca* griegas de Masada hay varios ejemplos que nos resultan familiares y útiles: se parecen al estilo del papiro Magdalena. Una similitud asombrosa se halla en el fragmentario *ostrakon* núm. 784, con los nombres personales de Lea y Amm[ias]. Por evidentes razones históricas y arqueológicas, este *ostrakon* ha de ser anterior al año 73/74.²³

Los que critican esta labor comparativa —y en particular quienes no tienen experiencia en paleografía y, por tanto, se sienten inclinados a arriesgarse a formular juicios apresurados—²⁴ continúan arguyendo que el material de referencia procedente de los Rollos (o Manuscritos) del mar Muerto no basta para estudiar un papiro del Alto Egipto. Ya hemos expuesto la debilidad de este argumento. Tanto los Rollos o Manuscritos griegos del mar Muerto como los papiros de San Mateo pudieron llegar de cualquier parte del imperio romano, y, teóricamente, hasta de un mismo lugar, por ejemplo de una ciudad como Alejandría, donde cristianos y judíos se mostraban muy activos escribiendo y copiando. Sin embargo, todavía es útil examinar los papiros griegos, que, como el papiro Magdalena, fueron hallados o comprados en Egipto. Éste constituye el siguiente paso en la busca de pruebas.

Como se vio en los capítulos 3 y 4, Egipto es la principal fuente de manuscritos griegos que sobrevivieron a la antigüedad. Oxyrhynchus, a unos 400 kilómetros al norte de Luxor, en el Alto Nilo, es el centro más renombrado. Allí son comunes los papiros del siglo I y, examinando los hallazgos publicados, pronto se llega a un impresionante manuscrito, el papiro más antiguo conocido de una obra del comediógrafo griego Aristófanes (c. 448-c. 380 antes de nuestra era), *Equites* (*Los caballeros*). Presenta una cuidadosa escritura redonda con letras entre medianas y pequeñas, y es claramente bilinear (o sea, que las letras se mantienen entre dos líneas imaginarias), con la excepción de las dos letras con extensiones, la *phy* y la *psi*. Una descripción técnica del manuscrito encaja con la del papiro Magdalena, en lo referente a apariencia general y a letras individuales; en el papiro Magdalena las dos letras excepcionales que no se mantienen entre las líneas, por decirlo así, son la *rho* y la *tau*. La fecha asignada a este excepcional manuscrito de Aristófanes es de «finales del siglo I antes de nuestra era o comienzos del siglo I de nuestra era». Y en muchos aspectos hace pensar en un hermano mayor de los fragmentos del Evangelio de san Mateo.

Los textos de Qumran son datables con seguridad, en lo que respecta a su fecha límite más tardía. Pero ninguno de los rollos de cuero de los

Profetas menores ni este papiro de Aristófanes están datados ni son datables; sus fechas han de asignarse mediante métodos comparativos. Aquí nos encontramos con uno de los riesgos inherentes al proceso de datación. Al depender exclusivamente de tales manuscritos, uno puede encontrarse en un frágil edificio de datos sueltos, mantenido de pie solamente porque las pruebas se apoyan unas a otras, como en un castillo de naipes. Lo expresó ya el famoso teólogo británico Austin Farrer, al comentar la datación no de papiros, sino de los escritos del Nuevo Testamento: «Las dataciones de todos esos libros son como una hilera de juerguistas achispados camino de sus casas, tomados del brazo; cada uno se mantiene en su posición gracias a los otros y ninguno tiene los pies firmemente en el suelo. Toda la serie puede inclinarse cinco años en una o en otra dirección, sin que llegue a chocar con un obstáculo sólido.»²⁵ De igual modo, confiar en una serie de dataciones asociadas con un estilo concreto, ya sea la uncial bíblica, ya el decorativo o el de cualquier otro nombre, es como ponerse una camisa de fuerza que impide examinar los casos concretos, aislados, teniendo en cuenta sus características individuales. Cualquier intento de «datación precisa», difícil como es y como será siempre, depende, obviamente, de lo dispuesto que esté uno a mantener una mente abierta y a hallarse preparado para encontrarse con una excepción, más bien que una confirmación, de la regla. El gran poeta y latinista de Cambridge A. E. Housman resumió esto en un comentario de la crítica de textos, que se aplica también a estas zonas de la paleografía:

La crítica de textos... no es susceptible de emplear reglas duras y rápidas. Sería mucho más fácil si lo fuera, y por esto la gente tiende a pretender que lo es, o cuando menos se comporta como si lo fuera. Desde luego, se pueden tener reglas duras y rápidas, si se desea, pero entonces se tienen reglas falsas, que llevan por el camino errado, pues su simplicidad las hará inaplicables a problemas que no son sencillos, sino complicados debido a la influencia de la personalidad. Un crítico de textos entregado a su labor no se parece en nada a Newton investigando los movimientos de los planetas; se parece más bien a un perro que caza pulgas. Si un perro cazara pulgas aplicando los principios matemáticos, basando sus investigaciones en estadísticas de superficie y población, nunca cazaría una pulga, de no ser por accidente. Han de tratarse como seres individuales; y cada problema que se presenta al crítico de textos ha de considerarse como posiblemente único.²⁶

Lo que necesitamos, pues, al llegar aquí, es un manuscrito datado con precisión y que posiblemente será único, que corrobore los resultados alcanzados hasta el momento. Y un manuscrito así, un papiro datado que se parece al papiro Magdalena casi como un mellizo —en apariencia general y en la forma y disposición de las letras individuales—, existe. Por una apropiada coincidencia, procede de Oxyrhynchus y se publicó en el

segundo volumen de los papiros de Oxyrhynchus, en 1899. Dos años antes de que el papiro Magdalena llegara a Oxford, el único papiro datado que nos ayuda a fijar su fecha fue editado por Bernard Grenfell y Arthur Hunt por cuenta del Fondo de Exploración de Egipto, en Londres.²⁷ Este papiro es, por sí mismo, un documento fascinante: se trata de una carta escrita por un granjero egipcio llamado Harmiysis (o por cuenta de él) y dirigida al funcionario Papiskos y sus colegas de Oxyrhynchus. Explica a las autoridades apropiadas, en una escritura uncial notablemente clara y cuidadosa, que tiempo atrás poseía doce corderos y ahora desea agregarles siete más. En Oxyrhynchus, tres funcionarios firmaron la carta con sus testimonios, con su propio, característico y apresurado estilo cursivo. Los cuatro, el granjero y los tres funcionarios, fechan el documento. Harmiysis, con el estilo florido común en su época, dice esto: «Declaré, en el actual 12.º año del Autokrator Nero Klaudios Kaisar Sebastos Germanikos, en la citada [ciudad de] Phthochis, que poseo doce corderos de mi rebaño.» Traducido a la cronología moderna, este año decimosegundo del reinado de Nerón es el año 65-66 de nuestra era. Los tres funcionarios en sus declaraciones son algo más burocráticos y aprueban los siete nuevos corderos con la fecha «En el año 12 de Nerón el Señor, Epeiph 30», que es, de acuerdo con nuestro calendario, el 24 de julio del año 66. Tenemos, así, una fecha exacta y, de propina, una referencia a Nerón como «Señor» — *kyrios* en griego— que es, desde luego, el título de Dios en el Antiguo Testamento y de Dios y de Jesús en el Nuevo. Este trato imperial y formal —y formal debió serlo, puesto que los tres funcionarios lo emplearon tres veces— era anatema tanto para judíos como para cristianos. Cualquier lector del papiro Magdalena puede comprender las implicaciones con mirar el recto del fragmento 3 (Mt. 26, 22-23) donde «Señor» (*kyrios*) se emplea por los discípulos al dirigirse a Jesús y donde se abrevia como «nombre sagrado», *nomen sacrum*.

En suma, pues, nuestro examen de papiros datados indirectamente, datables y datados con exactitud del período en cuestión, sugerido por Colin Roberts e Ítalo Gallo, ha llegado a un resultado concluyente. El material comparable proporciona una fecha de alrededor del año 66 de nuestra era, con una clara tendencia hacia una fecha ligeramente anterior. En cambio, no hay material comparable igualmente concluyente perteneciente a períodos más tardíos. Así, el habitual «margen de error» paleográfico permitiría fechas anteriores, pero no posteriores: los fragmentos de Oxford y de Barcelona pertenecen a un tipo particular de escritura uncial que floreció a mediados del siglo I, con precursores a comienzos del mismo siglo. Dado que el texto de los fragmentos pertenece a un evangelio completo, como vimos en el capítulo 3, más bien que a una colección separada anterior de dichos de Jesús o de relatos de la Pasión, sabemos también que el manuscrito no puede ser anterior al año 30. En

otras palabras, y como ya señalamos en la comparación entre los rollos de cuero de Qumran y el papiro de Aristófanes, los fragmentos de San Mateo representan la última fase de este tipo de escritura.

LOS DESAFÍOS PENDIENTES

Los fragmentos de Oxford y Barcelona proceden de un códice. Como vimos en el capítulo 3, el códice cristiano presupone el rollo cristiano. El original de San Mateo —el «primer rollo perdido» por decirlo así— precede forzosamente, en cierto número de años, la fecha aproximada del año 66. No debe extrañarnos, pues, que esta afirmación sea impopular con los especialistas del Nuevo Testamento que están convencidos de que el Evangelio de san Mateo es una creación comunitaria tardía, que describe astutamente a Jesús como obrador de milagros, pensador teológico y profeta, de acuerdo con las necesidades litúrgicas de los años ochenta del siglo I. Para otros especialistas y los numerosos cristianos corrientes que han estado siempre convencidos de que los Evangelios consisten en material de testigos presenciales dignos de confianza de los tiempos apostólicos, el resultado no ha significado ninguna sorpresa. El papiroólogo sólo puede ofrecer sus conclusiones sin unirse a la disputa. El análisis papirológico, la edición y datación de antiguos manuscritos ha de llevarse a cabo libre de cuestiones teológicas y doctrinales. Pero, desde luego, es perfectamente legítimo señalar los puntos en que las consecuencias de la papirología y la paleografía afectan a otras disciplinas. La sensación mundial causada por la nueva datación del papiro Magdalena reflejaba su impacto en una amplia gama de ortodoxias acerca de la Iglesia cristiana primitiva, del Jesús histórico y de los orígenes de los Evangelios. En nuestro capítulo final examinamos este impacto.

La investigación no termina aquí. Formulemos dos sencillas preguntas. Si los dos papiros del Evangelio de san Mateo, uno del de san Lucas y —siguiendo la datación sugerida por Herbert Hunger y Young-Kyu Kim— un códice de papiro del de san Juan y otro de las Epístolas de san Pablo, pueden datarse de nuevo como del siglo I y comienzos del II, respectivamente, ¿no debemos perseverar y continuar nuestra investigación con otros papiros? Ya que, como se ha visto, la categoría uncial bíblica se ha etiquetado erróneamente, ¿no debemos examinar de nuevo nuestras suposiciones de especialistas y establecer si hay otros papiros tempranos que pueden ser muy anteriores a lo que hasta ahora se ha supuesto? Los candidatos para este nuevo examen abundan.

Para seguir con el Evangelio de san Mateo, hay el P77 de Oxyrhynchus (P. Oxy. 2683), un pequeño fragmento de códice de papiro que conserva San Mateo 23, 30-39. Sus editores, entre ellos John Rea y Peter Parsons, lo dataron como de finales del siglo II o comienzos del III;

Philip W. Comfort sugirió el año 150 como fecha aproximada.²⁸ Es decididamente posterior al papiro Magdalena, escrito menos cuidadosamente pero pertenece claramente a la misma categoría que, pongamos por caso, el papiro de San Juan de Manchester, el P52 o Gr. P. 457, que ha sido datado como del primer cuarto del siglo II pero que podría ser más antiguo, como hemos visto. Otro ejemplo del mismo evangelio — de hecho, el número 1 en la lista de todos los papiros del Nuevo Testamento—, es P1 o P. Oxy. 2, ahora en la Universidad de Pennsylvania, en Filadélfia, que incluye San Mateo 1, 1-9 y 14-20. Es un ejemplo magnífico de escritura precisa, casi refinada, y la fecha del siglo III que suele atribuírsele es definitivamente demasiado tardía. No se le puede colocar en el mismo período temprano de los fragmentos del Magdalen College y de Barcelona, o incluso del San Lucas de París, pero no es muy posterior.²⁹

Otros fragmentos de papiro, de otros evangelios, sugieren también con fuerza fechas más tempranas. Tomemos el P5 o P. Oxy. 208, con pasajes de los capítulos 1, 16 y 20 de San Juan, ahora en la British Library de Londres. Su datación corriente como del «siglo III» es tan ampliamente aceptada como engañosa y tardía.³⁰ Examinemos el P69 o P. Oxy. 2383, en el Museo Asmoleano de Oxford, con San Lucas 22, 41, 45-48 y 56-61. Liberados de la preocupación con la «uncial bíblica», ¿quién podría datarlo hoy como del siglo III, como se hace todavía? Cuando Edgar Lobel, Colin Roberts y otros lo editaron por primera vez en 1957,³¹ se hallaban limitados por la ortodoxia académica de su tiempo, que permitió a Roberts darse cuenta de que la datación por Hunt como del siglo IV era errónea, pero que también le impidió investigar más a fondo, como eventualmente hizo con su obra sobre los orígenes del códice. Un nuevo examen a fondo de P69 es posible que pueda revelar su cercanía al papiro de San Lucas, en la Biblioteca Nacional de París, con su nueva datación como de comienzos del siglo II o hasta de finales del I.

Podríamos seguir. Hay el P70 o P. Oxy. 2384, con partes en el Museo Asmoleano de Oxford y partes en el Instituto de Papirología G. Vitelli de Florencia. Son fragmentos de los capítulos 2, 3, 11, 12 y 24 de San Mateo. ¿Siglo III? Sólo si la tradición predomina sobre las nuevas tendencias. Sin embargo, una reciente edición de un papiro del Nuevo Testamento se ha atrevido a proponer una fecha relativamente temprana. T. C. Skeat dató el fragmento de códice de papiro P90 o P. Oxy. 3523, con San Juan 18, 36-19, 7, ahora en el Museo Asmoleano de Oxford, como de (finales) del siglo II.³² Se le atacó por su valor, pero tiene razón, aunque tal vez sea demasiado cauteloso. Parece más probable una fecha de mediados a principios del siglo II, dada la nueva serie de opciones comparativas que hemos expuesto. Skeat, en todo caso, ha mostrado que el progreso es posible incluso dentro del paradigma tradicional, del cual es uno de los

grandes e indiscutidos partidarios. Puede que sea menos valeroso en otros terrenos, pero aquí, por una vez, nos ha dado otra buena razón para continuar este proceso de reevaluación paleográfica. Una cosa es segura: si P90 pertenece al siglo II, como sostiene Skeat, las características paleográficas, decididamente más antiguas, del papiro Magdalena colocan su fecha considerablemente anterior más allá de toda duda razonable.

Ésos son sólo unos pocos ejemplos de lo que se ha hecho ya en el terreno de la nueva datación de los orígenes del Nuevo Testamento, y de lo que queda todavía por hacer. La sensación mundial que provocó la nueva datación del papiro de San Mateo que posee el Magdalen College de Oxford no es un fin por sí mismo, sino solamente un comienzo.

6

ESCRIBAS Y CRISTIANISMO

Qué feliz aplicación, qué elogiosa tenacidad la de predicar a los hombres por medio de la mano, la de desatar la lengua por medio de los dedos, la de llevar silenciosa salvación a los mortales y de luchar contra las insidiosas malicias del diablo con pluma y tinta. Pues cada palabra del Señor escrita por el escriba es una herida infligida a Satanás. Y así, aunque sentado en su lugar, el escriba atraviesa diversas tierras por la diseminación de lo que ha escrito.

CASIODORO,
Instituciones (c. 536)

A despecho de una opinión muy difundida de lo contrario, los estudios clásicos hacen rápidos progresos.

R. D. REYNOLDS y N. G. WILSON,
*Scribes and Scholars: A guide
to the Transmission of Greek
and Latin Literature* (1991)

¿Qué sabemos acerca de los hombres y mujeres que primero leyeron el papiro Magdalena, hace más de mil novecientos años? ¿Cuán educados y hábiles eran? ¿Y qué nos dicen esos diminutos fragmentos sobre el desarrollo doctrinal de la cristiandad primitiva? Como hemos visto en el capítulo 5, y como han demostrado una y otra vez los arqueólogos, los historiadores y los especialistas del Nuevo Testamento adiestrados en historia, la sociedad judía de la Palestina del siglo I era trilingüe. El hebreo (la lengua de la sinagoga y del Templo), el arameo (la lengua tradicional cotidiana) y el griego (la lengua cultural de los países del Mediterráneo oriental desde que los griegos los conquistaron) eran accesibles para todos, lo mismo en el lenguaje hablado que en el escrito. Algunos, en especial

quienes tenían que tratar con la administración romana, debieron adquirir un conocimiento práctico del latín. Que los romanos también empleaban el latín, en Palestina, pese a su propio dominio fluido del griego, es obvio por la inscripción en latín de Poncio Pilato en Cesarea Marítima, la única inscripción existente en que se menciona el nombre de Pilato. Es parte de la consagración por Pilato de un *Tiberieum*, un edificio en honor del emperador Tiberio. También es evidente por San Juan 19, 20, en que se describe la inscripción que Pilato colocó en la cruz de Jesús: «Y muchos de los judíos leyeron este título [Jesús Nazareno rey de los judíos] porque el lugar donde Jesús fue crucificado estaba cerca de la ciudad, y el título estaba escrito en hebreo, en latín y en griego.»

UNA SOCIEDAD MULTILINGÜE

Claro que no todos estaban igualmente dotados. Hasta un hombre inteligente, como el historiador judío Flavio Josefo, reconoció que le costaba adquirir fluidez en griego y librarse de su acento (aunque algo de esta autocrítica pudo ser lo que se llamaba una *captatio benevolentiae*, un popular recurso retórico destinado a provocar una réplica halagadora). Incluso el Nuevo Testamento está lleno de ejemplos en los que brilla una aguda percepción de la lengua griega y de la cultura griega (o helenística). Betsaida, la ciudad donde crecieron Simón, más tarde llamado Pedro, y su hermano Andrés, pertenecía al reino del tetrarca Filipo, que se había esforzado en helenizar la región. Los nombres personales indican la popularidad de estas medidas: Andrés, por ejemplo, es un nombre decididamente griego, y hasta Simón es bicultural. En literatura, el nombre Simón se encuentra por primera vez en una comedia griega y no en un texto hebreo (en el verso 351 de la comedia de Aristófanes *Las Nubes*, escrita en el año 423 antes de nuestra era). Un tercer discípulo de Jesús, Felipe, también de Betsaida (Jn. 1, 44), tiene asimismo un nombre griego. Betsaida, descubierta por el monje benedictino y arqueólogo Bargil Pixner, fue calificada recientemente por la teóloga americana Elisabeth McNamer como «la ciudad más importante, después de Jerusalén» desde el punto de vista cristiano.¹ Entre los descubrimientos hechos en Betsaida hay una casa de pescador, con áncoras, anzuelos y una aguja para reparar redes. También se encontraron una bodega de vino, un horno y dos losas de basalto una encima de otra, empleadas para moler grano. McNamer explicó lo sucedido después del descubrimiento: «Una de mis estudiantes trató de empujar la piedra superior y no pudo. Entonces puse a dos a empujarla. Porque Jesús lo había dicho: "Dos mujeres estarán moliendo en un molino" (Mt. 24, 41), y dos son necesarias para hacerlo.»

Jesús mismo se crió en Nazaret, a sólo seis kilómetros o a hora y media de camino de Séforis, que durante su juventud estaban

reconstruyendo como capital de Galilea. Algunos especialistas sostienen que Jesús y su padre, José, ambos con oficios de la construcción, participaron activamente en los trabajos de Séforis. (La palabra griega *tecton* en San Mateo 13, 55 no significa carpintero, como traducen mal la mayoría de las Biblias, sino «constructor»; podemos todavía reconocer este origen en nuestro término moderno «arquitecto», el «archi-tecton» o «archi-constructor», por decirlo así.) Séforis era un lugar profundamente helenizado. Lo demuestran las inscripciones de aquella época, así como el magnífico teatro construido cuando Jesús era un joven. Incluso en Palestina, las obras teatrales se representaban exclusivamente en griego, para una población que hablaba griego; el teatro de Séforis tenía cabida para cinco mil espectadores, en una ciudad de veinticinco mil habitantes. Dada esta relación, podemos suponer que cierto dominio del griego, suficiente en todo caso para entender las obras griegas en el teatro, debió estar muy extendido por debajo de las capas altas de la sociedad judía del siglo I en Galilea, región de Jesús y sus discípulos.

¿Qué decir de los relatos del propio Nuevo Testamento? Nadie dudará en serio de que la lengua natal de Jesús era el arameo y que sabía leer hebreo. De esto último encontramos pruebas en San Lucas 4, 16-30, donde desenrolla un rollo de Isaías, lo lee e interpreta el texto. Pero cuando menos una prueba directa y algunas indirectas indican que sabía hablar griego. Para empezar, está el incidente de su encuentro con la mujer siriofenicia «en la región de Tiro» (Mc. 7, 24-30). San Marcos, algo más interesado en sutilezas del lenguaje que los otros autores de los Evangelios —de vez en cuando emplea términos técnicos latinos, griegos y arameos, siempre dando su traducción—, ofrece una información iluminadora en 7, 26. El texto griego *He de gyne en Hellenis* significa «Y la mujer era de habla griega».² Así, san Marcos nos informa casi de paso que su conversación con Jesús se sostuvo en griego. Algo semejante se encuentra en San Marcos 12, 13-17, en el incidente de Jesús y los fariseos que discuten sobre el tributo al César. El arqueólogo alemán y especialista en el Nuevo Testamento Benedikt Schwank demostró hace un tiempo que esta conversación debió sostenerse en griego.³ Entre el año 37 antes de nuestra era y el 67 de nuestra era no se permitió que circulara o se acuñara en Palestina ni una sola moneda con inscripción en hebreo o arameo. El texto de las monedas era griego y ocasionalmente latín —por ejemplo si la moneda procedía de Lyon, en Francia—. Sin embargo, en esta escena todo depende de la inscripción de la moneda, hasta la frase de Jesús, que en todo caso no puede traducirse con igual fuerza en arameo: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.» De hecho, una moneda con la efigie del emperador Tiberio era anatema para los judíos ortodoxos, pues al mismo tiempo que la efigie misma violaba el segundo mandamiento, la inscripción incluía el título del César como hijo del *DIVUS AUGUSTUS*, el

Dios (o divinizado) Augusto. Esto era una blasfemia, plenamente comprendida por cuantos manejaban esas monedas, lo cual daba mayor fuerza a la conclusión de Jesús. Y se comprendía plenamente sólo porque estaba en griego.

Por cierto, en el mismo incidente Jesús emplea un término propio del teatro griego. Llama a los fariseos «hipócritas», indirectamente, en palabras de san Marcos (Mc. 12, 15), «*hypókrisis*» («hipocresía»), y directamente, en forma de interpelación, en el texto paralelo de San Mateo 22, 18, donde Jesús los acusa de «*hypokritai!*» («¡Hipócritas!»). La palabra griega significa «actores» y, por tanto, personas que representan un papel. Podemos suponer que Jesús derivó esta palabra, raramente empleada antes de su tiempo en su sentido figurativo, de su experiencia como asistente al teatro de Séforis. Se han señalado otros ejemplos indirectos de situaciones en que pudo emplear el griego: el interrogatorio por Pilato, y en la escena del jardín, después de la Resurrección, cuando Cristo resucitado encuentra a María Magdalena (Jn. 20, 11-28). Al parecer, la conversación entre los dos tuvo lugar en griego, lengua no inadecuada para una charla con el jardinero (con quien María Magdalena confundió a Jesús), hasta que él la llamó por su nombre. Sólo entonces se vuelve ella para mirarlo de cara y decir en arameo: «Rabbuni» (Maestro); es un súbito y consciente cambio de idioma. La descripción deliciosamente precisa de esta dramática escena por san Juan puede contener información sociológica sobre el empleo de las lenguas en la Palestina del siglo I. Pero esto está sujeto a discusión.

Un claro ejemplo que nos dice mucho acerca de los matices de una sociedad multilingüe, a la que los primeros cristianos pertenecían con toda naturalidad, se encuentra en los Hechos de los Apóstoles. San Pablo, que era un judío culto de origen fariseo, capaz de citar a autores griegos cuando le parecía oportuno (Arato en Hechos 17, 28, Menandro en 1 Corintios 15, 33, Epimenides en Tito 1, 12, por citar sólo tres casos), tuvo una experiencia, camino de Damasco, que transformó su vida, uno de los acontecimientos decisivos descritos en los Hechos. En la cegadora «luz del cielo» encontró a Jesús y se convirtió. San Lucas consideraba ese camino de Damasco tan decisivo que lo relató tres veces, en importantes momentos de su libro. La primera versión es la suya propia (Ac. 9, 1-9), una narración directa insertada en el momento cronológico adecuado. La segunda versión es la de san Pablo, cuando, en Hechos 22, 5-11, se dirige a los judíos de Jerusalén después de que los romanos le den custodia protectora. El telón de fondo de este relato es fascinante por sí mismo. Detenido por los romanos, sorprende a los oficiales —que lo han confundido con un egipcio— hablándoles en griego («¿Sabes griego?») [Ac. 21, 38], que entonces le dan permiso para hablar a los judíos, cosa que hace en arameo. Reaccionan de un modo igualmente complacido aunque ligeramente sorprendidos: («Y al oír que les hablaba en lengua hebrea, guardaron más

silencio») [Ac. 22, 2]. Su versión de la experiencia de Damasco está orientada hacia un auditorio judío y su lengua y las explicaciones fluyen de un punto de partida común, «la Ley de nuestros padres» (Ac. 22, 3).

En Hechos 26, 12-20, san Pablo relata por segunda vez la historia. El escenario es su comparecencia ante las autoridades, en Cesarea Maritima. Una vez más está bajo custodia de los romanos. El rey Herodes Agripa II y el procurador romano recién llegado, Festus, lo interrogan. Ambos han sido criados en el sistema educativo romano, están versados en literatura, en filosofía y, naturalmente, en las lenguas del imperio. Así pues, como un culto ciudadano romano, san Pablo les habla en griego. Pero adapta su historia a un grupo concreto de oyentes y a los que puede interesarles, sin ninguna alusión a la «Ley de nuestros padres». Aquí, y sólo aquí, san Pablo agrega un dicho de Jesús mismo, con implicaciones importantes: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Dura cosa te es dar coces contra el aguijón» (Ac. 26, 14). El texto griego debe haberles sonado familiar: «*sklerón soi pròs kéntra laktízein*», casi una cita textual y en todo caso una alusión clara a uno de los ciclos más populares de la tragedia griega, la trilogía de la Orestiada de Esquilo, que todavía se representa a menudo hoy en día. En la primera de las tres tragedias, *Agamemnon*, Egisto habla al Coro y dice (vv. 1623-1624): «¿No os hace reflexionar lo que veis? Entonces, no deis coces contra el aguijón, no fuerais a chocar [contra] él y heriros.» Jesús, como señala Pablo, dijo esto en arameo (lo que constituye la única referencia conocida de la traducción al arameo de una cita de una obra teatral griega), mientras que él, Pablo, lo cita, desde luego, en griego, pues ni Festus ni Agripa conocen el arameo.

La parte central de este pasaje, el dar coces al aguijón (*pròs kéntra me láktize*), se encuentra en un contexto menos identificable en otra obra, en la tragedia de *Prometeo*, de Esquilo (v. 325). Se usó, en una forma similar pero en un contexto completamente diferente, en la obra de un tercer dramaturgo griego, las *Bacantes* de Eurípides (v. 795). Incluso un comediógrafo latino, Terencio, la emplea en su comedia *Phormio* (vv. 77-78): «Me acuerdo del dicho: "¿Qué estupidez es golpear el aguijón?"» («*Nam quae inscitia est? Advorsum stimulum calces*»). En suma, es lógico que estas palabras, en labios de Jesús, recordaran algo. El contexto de *Agamemnon* (v. 1624) era particularmente incisivo. Pero cualquiera que fuese la obra dramática en la que Festus y Agripa pensaran primero, habrían reconocido una referencia familiar. Por encima de todo, no pudo escapárseles el hecho de que Jesús de Nazaret, el galileo crucificado, estaba familiarizado con esos dichos, y que su apóstol Pablo podía citarlos con facilidad en griego. Jesús, san Pablo y los primeros cristianos no carecían precisamente de educación. Si la situación lo exigía, podían hablar con elocuencia y en más de una lengua. El cristianismo era para todos y debía ser accesible para las masas judías congregadas en el Templo de Jerusalén,

para un rey judío helenizado y para un procurador romano. Éste, en todo caso, es el mensaje que transmiten las dos versiones paulinas de su experiencia de Damasco. La respuesta de Agripa, en Hechos 26, 28, resume, en cierto modo, la eficacia potencial de esta estrategia: «Por poco me persuades a ser cristiano.»⁴

LAS TÉCNICAS DE LOS ESCRIBAS

Vimos cómo los nacionalistas de Masada, en su último combate contra los romanos, no vacilaban en comunicarse unos con otros en griego, cómo documentos griegos habían llegado incluso a la comunidad ortodoxa de Qumran, cómo san Lucas empleó la ayuda de un romano de alto rango para que se copiara y distribuyera su Evangelio, cómo el círculo de amigos de san Pablo estaba habituado a usar cuadernos de notas con nombre latino, las *membranae*. Otra costumbre muy extendida, común entre griegos y romanos, se utilizó también por los autores cristianos y sus escribas: el sistema de emplear secretarios o *amanuenses*, ayudantes de confianza, bien versados en técnicas literarias y en métodos propios de los escribas. A algunos se les menciona con su nombre en el Nuevo Testamento y otros han permanecido anónimos. En sentido amplio, san Lucas se refiere a ellos al comienzo de su Evangelio: «Puesto que ya muchos han tratado de poner en orden la historia de las cosas que entre nosotros han sido ciertísimas, tal como nos lo enseñaron los que desde el principio lo vieron con sus ojos y fueron ministros de la palabra...» (Lc. 1, 1-2). Destaquemos la importancia que san Lucas da a los testigos presenciales que están detrás de lo escrito (incluyendo a lo escrito por quienes le precedieron), y a los «ministros de la palabra», que en griego son los *hyperetai*, los «ayudantes». En la época del Nuevo Testamento, este término se usaba a menudo para indicar «ayudantes», servidores o vigilantes de la sinagoga, o ayudantes de reyes y altos funcionarios. Pero aquí se refiere claramente a los que ayudaron a diseminar por escrito la buena nueva de Jesús, el Evangelio. Cosa interesante, el término griego reaparece en la secuela al Evangelio de san Lucas, Hechos 13, 5. El especialista del Nuevo Testamento R. O. P. Taylor fue el primero que se fijó en que a Juan Marcos, tradicionalmente identificado como el autor del Evangelio más antiguo, lo llaman *hyperetes*, como miembro del grupo misionero organizado por Pablo y Bernabé alrededor del año 46, pero no lo llaman ayudante de ninguno de los dos, sino meramente «el» *hyperetes*, como si éste tuviera que ser su título o su función. ¿Pudo esto referirse a la información de que para entonces ya había compuesto su Evangelio, o cuando menos una primera versión del mismo, de que era un verdadero «ministro de la palabra»? ⁵

En otros puntos del Nuevo Testamento se mencionan, y menos oblicuamente, ayudantes altamente preparados. Dos ejemplos importantes

se encuentran en 1 Pedro 5, 12 y en Romanos 16, 22: «Por conducto de Silvano, a quien tengo por hermano fiel, os he escrito brevemente, amonestándoos y testificando que ésta es la verdadera gracia de Dios, en la cual estáis», y en la Epístola de san Pablo a los Romanos 16, 22 leemos: «Yo, Tercio, que escribí la epístola, os saludo en el Señor» (*Ego Tértios ho grápsas ten epistolén*).⁶ Apoyándose en esto último, el estudioso americano del Nuevo Testamento Gary Burge tituló un reciente artículo suyo sobre Tercio, «el verdadero autor de Romanos».⁷ Hombres como Silvano (o Silas, como también lo llaman) y Tercio eran más que meros escribas. Nadie hubiera dudado, en aquellos tiempos, de que san Pablo era el verdadero autor de Romanos (véase 1, 1) o que san Pedro era el autor de su primera carta (1, 1), pero a veces el papel de los secretarios podía ser muy importante. Cabe suponer, con muchos especialistas, que el griego más bien refinado de 1 Pedro —comparado con el hebreo áspero y chirriante de 2 Pedro— se debía enteramente a Silvano, un secretario experimentado que había demostrado ya su capacidad en 1 y 2 Tesalonicenses. Y en Romanos, Tercio era más que un simple pendolista.

San Pablo debió apreciar su influencia en el producto acabado, pues si no, ¿cómo le habría dejado poner esta orgullosa observación: «Yo, Tercio, que escribí la epístola»? Los secretarios a menudo componían cartas enteras partiendo de meras notas o las completaban a base de párrafos separados. Pero la autoridad de la persona cuyos pensamientos o enseñanzas se transmitían nunca se ponía en duda. Los redactores de discursos de hoy en día y los «escritores fantasma» o «negros» que trabajan con algunos novelistas y autores de autobiografías desempeñan un papel similar. San Pablo, en todo caso, comprendía bien la necesidad de proporcionar una garantía de autenticidad al final del texto completo. Habría quien dudaría —como lo hay hoy— de que él fuera realmente el autor, dadas las obvias y naturales diferencias de estilo y vocabulario entre algunas de sus epístolas. Al final, ocasionalmente agregaba su firma personal: «Yo, Pablo, os escribo esta salutación de mi propia mano» (1 Cor. 16, 21); «Mirad con cuán grandes letras os escribo de mi propia mano» (Gál. 6, 11); «La salutación de mi propia mano, de Pablo» (Col. 4, 18); «La salutación es de mi propia mano, de Pablo, que es el signo en toda carta mía; así escribo» (2 Tes. 3, 17); «Yo Pablo lo escribo, de mi mano» (Flm. 19).

El secretario de Pablo, Tercio, pudo poseer otra calidad, no excepcional entre los profesionales cristianos que trabajaban en aquella parte del imperio grecorromano: pudo ser taquígrafo, *tachygraphos*.⁸ Para un escriba experto la taquigrafía era una habilidad prácticamente indispensable. Una de las razones por las que Tercio —al que no se menciona entre los miembros del círculo de san Pablo— fue escogido para ese papel singular y valioso pudo muy bien ser su habilidad para anotar y

corregir las comunicaciones orales del apóstol, que solían ser más bien largas. Un ejemplo de la verbosidad de san Pablo se halla en Hechos 20, 7-9: «El primer día de la semana, habiendo de salir al día siguiente... alargó su discurso hasta la medianoche... y un joven llamado Eutico, que estaba sentado en la ventana, rendido de un sueño profundo, por cuanto Pablo disertaba largamente, vencido del sueño cayó del tercer piso abajo.» Entre los discípulos de Jesús, Leví-Mateo, el antiguo funcionario de aduanas en una de las fronteras más importantes de Galilea, debió conocer la taquigrafía. Como es natural, los especialistas han sugerido que muy bien pudo taquigrafiar palabra por palabra el largo Sermón de la Montaña, del mismo modo que Tercio pudo tomar las palabras de san Pablo. No hay que decir que la idea misma de un auténtico Sermón de la Montaña molesta a los críticos del Nuevo Testamento que están convencidos de que san Mateo nunca escribió su Evangelio y de que el Sermón es una confección de la comunidad cristiana primitiva, una colección de dichos dispersos más bien que el resumen de un sermón real pronunciado por un Jesús real. Pero es esencial enfocar sin prejuicios las pruebas históricas.⁹

En tiempos del Nuevo Testamento, la taquigrafía se confirma, por decirlo así, gracias a una referencia bíblica del siglo III antes de nuestra era y a un manuscrito en cuero de comienzos del siglo II de nuestra era. La traducción griega de la Biblia hebrea, el llamado Septuaginto, del siglo III antes de nuestra era, es una versión libre (en todo caso de modo ocasional) del texto en hebreo. Toma en cuenta lo que los lectores griegos comprenderían y, en lo referente a ciertas expresiones, lo que esperarían en términos de su propia cultura. Las traducciones modernas de la Biblia hacen lo mismo. En Salmos 45, 2 el «experto escriba» (Biblia de Nueva Jerusalén, revisión inglesa), «el hábil escritor» (nueva versión internacional), «el escritor rápido» (versión del rey Jacobo) es un *oxygraphos*, sinónimo de *tachygraphos*.¹⁰ El traductor del hebreo al griego de este versículo sabía lo que hacía al escoger este término técnico griego para traducir el hebreo *sofer macher*; en Ezra 7, 6 prefirió *grammatéus tachys* para describir las habilidades de Ezra, y de ahí *tachygraphy*. («Escriba experto» traduce una vez más la Biblia inglesa revisada, y la versión del rey Jacobo nos ofrece otra vez «escritor rápido».) El término técnico *oxygraphos* debió ser corriente entre los judíos de habla griega, pues, si no, su empleo no tendría sentido en una traducción cuyo principal propósito era que fuese una versión fácilmente comprensible del original hebreo.

En cuanto al texto en cuero, encontrado en una cueva en el Wadi Murabba'at, cerca del mar Muerto, al que se ha dado el número de inventario y placa 164,¹¹ nunca ha sido analizado adecuadamente desde que sus primeros editores señalaron que estaba escrito en taquigrafía griega (sin poder descifrarla), y precisa desesperadamente que lo restauren.¹² Debido

al contexto arqueológico de este hallazgo, debe datarse como del siglo II de nuestra era, en su extremo más tardío. Y es probablemente un texto *cristiano*. Sea lo que fuere que un día nos revele cuando se pueda descifrar, hay claramente visible, en el centro del más grande de los dos fragmentos, un *Chi-Rho*, como se llama al monograma de Cristo consistente en las dos primeras letras de su nombre en griego (*christos*), una *chi* y una *rho*, unidas en un solo símbolo, colocando la *rho*, que se parece a una P latina, por arriba de la *chi*, que se parece a una X latina.¹³ En otras palabras, la taquigrafía griega, judía y cristiana, era un elemento cotidiano normal del mundo social en que nació el Nuevo Testamento.

Este contexto de educación griega y de conocimiento de la taquigrafía nos ayuda a comprender el papel que el papiro Magdalena desempeñó en su mundo social, en el cual se hablaba y escribía en un griego sin refinamiento tanto por el pueblo corriente como por las clases más acaudaladas y los intelectuales. Lo usaban escribas para los cuales la taquigrafía era una habilidad familiar, una habilidad que pudo utilizar el mismo apóstol Mateo. Pero ¿qué nos dicen estos diminutos fragmentos de las creencias de esos primitivos cristianos? Aquí hemos de investigar otro elemento literario, una innovación estratégica, con fines claros y muy conscientes, propia de este período y conocida como los *nomina sacra* o «nombres sagrados». Nuevo como era, este elemento reflejaba las posibilidades disponibles para gentes que empleaban palabras, letras, signos y símbolos en más de una de las lenguas con que nos hemos encontrado.

ABREVIATURAS PARA LOS «NOMBRES SAGRADOS»

Nos referimos ya a los «nombres sagrados» en los capítulos 3 y 5, señalándolos como un rasgo importante del papiro Magdalena. Hay dos ejemplos fragmentarios pero visibles, uno de ellos en el fragmento 3, recto, línea 2 (*KE* por *kyrie*, «Señor», en San Mateo, 26, 22) y el otro en el fragmento 1, recto, línea 1 (*IS* por *iesous*, «Jesús», en San Mateo 26, 31). Por ser fragmentarios, la línea horizontal encima de las abreviaturas se ha perdido, aunque debió estar allí, como podemos deducir de otros ejemplos completamente visibles. Hay un tercer ejemplo, que puede reconstruirse con ayuda de la esticometría de la línea: en el fragmento 2, verso, línea 1 (*IS* por *iesous* «Jesús», en San Mateo 26, 10). Incluso antes de la nueva datación del papiro Magdalena como de mediados del siglo I, y sin conocimiento de la nueva datación de los otros papiros mencionados al final del capítulo 3, los dos primeros casos se citaron como ejemplos tempranos de esos «nombres sagrados».¹⁴ La razón de que fuera así es clara. El famoso P52 de San Juan 18, 31-33/37-38, datado tradicionalmente como de c. 120, y comúnmente citado, hasta hace poco, como el papiro del

Nuevo Testamento más antiguo conocido, no tiene *nomina sacra* visibles; debido a la longitud reconstruida de las que fueron antes líneas completas, es sin embargo plausible que *iesou*, *iesoun* e *iesous* se abreviaran *IU*, *IN* e *IS* en recto, línea 2 (Jn. 18, 32), recto, línea 5 (Jn. 18, 33) y recto, línea 7 (Jn. 18, 34).

La misma especulativa identificación de «nombres sagrados» puede aplicarse al código hermano del papiro Magdalena, los fragmentos de Barcelona, a los que nos referimos en el capítulo 3. En el caso del casi completo código P66 del Evangelio de san Juan, comúnmente datado como de c. 200, pero probablemente setenta y cinco años más tardío,¹⁵ hay abreviaturas visibles del «nombre sagrado» y también las hay en un controvertido texto cristiano primitivo de origen desconocido, el llamado papiro Egerton 2 de la British Library de Londres, que se ha datado como de c. 110-130.¹⁶ El papiro Egerton es una combinación de material evangélico y de tradiciones que circulaban y de dichos no incluidos en los Evangelios (recuérdese San Juan 21, 25: «Y hay también otras muchas cosas que hizo Jesús, de las cuales, si se escribieran una por una pienso que ni aun en el mundo cabrían los libros que se habrían de escribir»). Este papiro Egerton es particularmente importante, pues confirma el empleo general y corriente de esas abreviaturas en la cristiandad primitiva, incluso más allá de los textos que hubieron de recibir categoría de «autorizados» o canónicos.

¿Por qué son tan importantes estos «nombres sagrados» para nuestra comprensión del Nuevo Testamento? En primer lugar, no son un accidente; esto se ve claramente. Incluso los más antiguos manuscritos demuestran su regularidad. Desde el comienzo mismo había un sistema detrás de esos «nombres sagrados». En conjunto, la abreviatura de ciertas palabras era más común en los manuscritos clásicos que en los modernos escritos a máquina. En el papiro Magdalena, fragmento 3, verso (Mt. 26, 14) hay un ejemplo en que «doce», *dodeka* en griego, se abrevia *tau-beta*. Los griegos y los romanos poseían un sistema preciso de abreviaturas de numerales, y el sistema latino ha seguido en uso hasta nuestros días; C. H. Roberts indica el capítulo 26 del Evangelio de san Mateo (en su primera edición) con la abreviatura «XXVI», lo cual nos hace recordar pertinentemente la existencia de esta tradición, ya que en ese ejemplo lo dicta justamente la tradición, más bien que el sentido práctico, pues en fin de cuentas «26» sería algo más corto que «XXVI». Pero ambos son, evidentemente, más breves que la expresión «veintiséis» en nuestra lengua o que *sex et viginti* o *viginti sex* en latín. Aparte de los números, los nombres de personas populares, o los títulos, nombres de meses y otros términos establecidos se abreviaban ocasionalmente, tanto en manuscritos como en inscripciones.¹⁷ Así, la idea de emplear abreviaturas bien conocidas y de inventar algunas nuevas no pudo parecerles revolucionaria a los primeros escribas y

secretarios cristianos, bien formados en las técnicas de su oficio en su época. Pero lo que hicieron entonces no tenía precedentes y ha desconcertado, desde entonces, a los comentaristas.

Introdujeron un sistema de abreviaturas o contracciones de nombres y palabras relacionadas con Jesús, Dios y el Espíritu Santo, empezando con estas palabras mismas. «Jesús» (*iesous*) se convirtió en «JS» (IS = *iota* + *sigma* en griego). (Como los demás «nombres sagrados», pasaba por todas las formas de la declinación griega, según vimos antes en el ejemplo de P66.) «Dios» (*theos*) se convirtió en DS (*THS* = *theta* + *sigma* en griego). Y el «Espíritu [Santo]» (*pneuma*) se convirtió en «SPR» (*PNA* = *pi* + *nu* + *alpha* en griego). Las palabras asociadas adquirieron su categoría sagrada a través de estas abreviaturas. «Señor» (*kyrios*), por ejemplo, podía aplicarse a personas muy alejadas de la Santísima Trinidad. A Nerón lo llamaban *kyrios*, como vimos en el capítulo 5. Pero en cuanto esta palabra se escribió KS, se convirtió en un nombre divino, pues se refería al Señor bíblico. El papiro Magdalena nos proporciona el primer ejemplo: *kyrie* (¡Señor!) en San Mateo 26, 22 se escribe *KE*.

Fue el especialista alemán Ludwig Traube quien inventó la expresión «nombres sagrados» (*nomina sacra*) para esta nueva categoría.¹⁸ Estableció que había posiblemente quince palabras que podían considerarse un *nomen sacrum*. No todas se abreviaban siempre, pero cuando se hacía se aplicaba el siguiente sistema: cinco se contraían empleándose sólo la primera y última letra: *theos*, «Dios»; *iesous*, «Jesús»; *christos*, «Cristo»; *kyrios*, «Señor»; *hyios*, «Hijo», sólo, evidentemente, cuando se refería al Hijo de Dios. Las otras diez palabras podían abreviarse empleando ya las dos primeras letras y la última, ya la primera y las dos últimas: *pneuma*, «Espíritu»; *david*, «David», en su función de antecesor real de Jesús; *stauros*, «cruz»; *sohtehr* «Salvador»; *pater*, «Padre», refiriéndose al padre de Jesús; *meter*, «madre», refiriéndose a la madre de Jesús; *anthropos*, «Hombre» como en «Hijo del Hombre» y referencias semejantes a Jesús; *israehl*, «Israel»; *ierousalem*, «Jerusalén»; *ouranos*, «Cielo», como, por ejemplo, en «Reino de los Cielos».

Estos «nombres sagrados» reflejaban una posición teológica. Los escribas importaron la costumbre grecorromana y judía de las abreviaturas en los registros escritos del cristianismo no por razón de pereza, o para ahorrar espacio en la hoja de papiro, sino para hacer una afirmación. Dado que el papiro Magdalena es nuestro ejemplo más antiguo superviviente de esta costumbre en la literatura cristiana, podemos estar seguros de que existía ya antes del año 70. Pero todavía debemos preguntarnos: ¿cuándo, por qué y con qué fin?

La pregunta sobre «cuándo» puede eliminarse, desde luego, contentándose con decir que antes del año 70, lo cual, en fin de cuentas, sería muy temprano. Pero recordemos que el papiro Magdalena es de un

códice y que establecimos, en los capítulos 3 y 5, que el *rollo* cristiano precedió al *códice* cristiano. Sabemos también que el fragmento de rollo de papiro de Qumran 7Q5 con San Marcos 6, 52-53 no contiene ninguna palabra que pudiera abreviarse como *nomen sacrum*. Pero ¿qué hay de los otros fragmentos de 7Q? El debate acerca del contenido de la cueva 7 y el papiro Markan 7Q5 tiende a hacer olvidar el hecho de que hay un fragmento de rollo de papiro de esta cueva (7Q4) que fue identificado por José O'Callaghan como 1 Timoteo 3, 16-4, 3, identificación que ha resultado resistente a las críticas, por poco que se haya hablado de ella.¹⁹ De hecho, incluso especialistas que se mostraban escépticos acerca de la identificación de 7Q5 se declararon convencidos por la identificación de 7Q4 como versículos de 1 Timoteo.²⁰ Para papirologos expertos, el hecho de que los dos primeros fragmentos del papiro 7Q4 se conserven con su margen derecho —lo cual significa que sabemos exactamente cómo terminaban las líneas—, es, desde luego, de gran utilidad. Al proceder de la cueva 7 de Qumran, estos fragmentos de rollo de papiro tienen la misma fecha límite arqueológica que los demás manuscritos de Qumran; fue depositado, a más tardar, en el año 68 y, por definición, debió escribirse antes de esta fecha. Papiroológicamente, también pertenece al mismo período que el papiro 7Q5 de que se habló en el capítulo 3. Y sucede que 7Q4 conserva dos ejemplos de una palabra que debe considerarse como *nomen sacrum* pero no está abreviada. Por la introducción técnica al capítulo 3 sabemos que primero hemos de fijarnos en la esticometría. Al hacerlo notamos que en la línea 2 del mayor de los dos fragmentos la cuenta de letras por línea, tal como la aplicó José O'Callaghan en su edición,²¹ descarta un *pneuma* (Espíritu) abreviado en 1 Timoteo 4, 1 («... el Espíritu dice claramente...»). El espacio o *spatium* que precede a 4, 1 tiene una longitud reconstruida de nueve letras, cosa que no es en ningún modo extraordinaria, pero que con un *pneuma* abreviado sería de doce letras, cosa no imposible, pero sí improbable. De un segundo ejemplo al parecer útil en la línea 4 resulta ser exactamente lo opuesto, la excepción que demuestra la regla: es cierto que leemos *pneu* al final de esta línea, pero esta sílaba pertenece a una palabra que se completa en la línea 5: *pneumasin*. Y aquí el texto habla de «espíritus engañosos y doctrinas de demonios» (1 Tim. 4, 1). Estos espíritus no son precisamente «nombres sagrados», y por tanto nunca se abreviarían. Examinemos ahora el fragmento 2 del papiro 7Q4, que contiene dos líneas, con restos de tinta en la línea 1 y sólo tres letras claramente legibles en la línea 2: *omikron/theta/epsilon*. Si el reajuste efectuado por O'Callaghan de los fragmentos 1 y 2 es correcto, entonces se trata de 1 Timoteo 4, 3 «(... que) Dios (creó...)». Las dos primeras letras de «Dios», *theta* y *epsilon*, pueden ser así prueba concluyente de que no se trata de un ejemplo de «nombre

sagrado», pues como hemos visto, como tal «Dios» consistiría de la primera y la *última* letra «DS», o en griego, *theta + sigma*.

Tal vez desgraciadamente, incluso con la identificación de 7Q4 como 1 Timoteo 3, 16-4, 3, hemos de aceptar que las pruebas, en favor o en contra de los «nombres sagrados», no son absolutamente firmes en ninguno de los dos sentidos. La identificación descansa en el fragmento mayor, mientras que el menor, que, al parecer, podría resolver la cuestión, es posible que perteneciera —cuando menos hipotéticamente— a otro pasaje posterior de 1 Timoteo, donde se presentara esta combinación de letras. Sin embargo, no existe tal pasaje en que se combinen esas letras y que encaje en la esticometría, aparte del 4, 3 ya citado. Podemos, pues, arriesgarnos a una conclusión provisional, basada en las pruebas acumuladas del fragmento de *rollo* del Nuevo Testamento que incluye palabras que pueden tener la categoría de «nombres sagrados». En la etapa más temprana de la tradición textual, la etapa de los rollos, las abreviaturas de los «nombres sagrados» no se habían introducido todavía. Parece que esta introducción sucedió al mismo tiempo en que se copiaban los rollos en el nuevo formato, el del códice, empezando posiblemente con el dramático año 62, del que hablamos en el capítulo 3. El papiro Magdalena, con sus tres «nombres sagrados», sería, así, un «primer caso» en otro aspecto. ¿Existe alguna razón «teológica» o sociológica para que el cambio del rollo al códice coincidiera con la introducción de los *nomina sacra*?

La mayoría de los judíos —y de los no judíos, también— del siglo I leen la Biblia judía —es decir, lo que los cristianos llaman el Antiguo Testamento—, en griego más bien que en hebreo. En estas escrituras judías, el nombre de Dios se consideraba tan sagrado que estaba prohibido pronunciarlo y, al escribirlo, se abreviaba. En los manuscritos hebreos, esta costumbre casi no se notaba, porque el hebreo clásico se escribía sin signos para las vocales (o puntos), tanto si la palabra era sagrada como profana. El nombre de Dios se deletreaba YHWH, que formaba el llamado tetragramaton. Dado que se suponía que nadie conocía las vocales que debían intercalarse entre las consonantes para hacer inteligible el nombre divino, éste se sustituía por otras palabras cuando se leía el texto en voz alta: *Adonai* («Señor»), por ejemplo. Los especialistas creen ahora que la pronunciación correcta de YHWH debía ser *Yah-weh*. Pero probando otras vocales e insertando las vocales hebreas de *Adonai*, el lector podía variar las combinaciones y en particular una que ha tenido una duradera influencia en la historia: *Je-ho-va*. Con el primer manuscrito griego del Antiguo Testamento, YHWH adquirió la forma visible de una abreviatura, inicialmente porque las consonantes hebreas se insertaron en el texto griego siempre que aparecía el término «Dios». Esta costumbre continuó hasta la Edad Media y tuvo variaciones, que hacían aún más obvia la naturaleza abreviadora del ejercicio, como escribir sólo la primera letra de la palabra

yod, repitiéndola hasta parecer una doble *z* y trazando una barra horizontal por la mitad de ambas letras. Un hallazgo de Qumran del período justo antes del «nacimiento» de los primeros textos cristianos documenta el empleo de las letras griegas con preferencia a las hebreas para abreviar el impronunciable nombre de Dios.

En un fragmentario papiro de rollo griego descubierto en la cueva 4 —Pap4QLXXLev^b, con partes del Levítico—, «Dios» se escribe no con la entera palabra griega *theos* ni con la traducción griega de *Adonai*, *kyrios* («Señor»), sino sólo con las vocales griegas *iota/alpha/omega*, para que sonara como *Ya-oh* o *Ya-ho*.²² En suma, en la época en que los cristianos escribieron sus propios manuscritos griegos, en vez de copiar los textos del Antiguo Testamento, estaban ya habituados a la idea de contraer el nombre y el título de Dios. No sabemos si *kyrios* ya se contraía, en esta etapa temprana, es decir, en el período de los rollos. Pudo abreviarse con las consonantes griegas (*KS*) o con el tetragramaton hebreo o con las vocales griegas *IAO*. Pero no tenemos ninguna prueba directa en manuscritos cristianos de esta palabra correspondiente a ese período. Sin embargo, si la identificación y reconstrucción de 7Q4 como 1 Timoteo 3, 16-4, 3 constituye, de acuerdo con la práctica aceptada, un indicio, la palabra «Dios» misma, *theos*, no se abrevió, al parecer, ni tampoco se abrevió otro «nombre sagrado», *pneuma* («Espíritu [Santo]»). Supongamos, pues, que los primeros escribas (judíos)-cristianos hicieron inicialmente lo que siempre habían hecho como judíos, resistiendo la tentación —si es que la hubo— de romper con la práctica tradicional. Súbitamente, sin embargo, todo esto cambió.

Casi de golpe, en el comienzo de la segunda fase de transmisión, la del código, se abreviaron los «nombres sagrados» en los papiros cristianos. Como se vio en el capítulo 3, ése fue también el período en que judíos y cristianos comenzaron a alejarse unos de otros, empezando con el asesinato de Santiago, el hermano del Señor, en el año 62. Era el momento para que los escribas hicieran una declaración, una declaración de fe. Ya no era necesario mostrar consideraciones diplomáticas o misioneras por la sensibilidad judía. Los documentos cristianos podían comenzar a afirmar de modo inequívoco la divinidad de Jesús. Fue un paso definitivo, desde la predicación oral por medio de los más cautelosos documentos en rollo a los signos escritos audazmente sin ambigüedad en los más antiguos códigos y sus sucesores: *Jesús*, *el Cristo*, *es Señor y Dios*.

El especialista americano del Nuevo Testamento y egiptólogo Schuyler Brown comenta que «en otras palabras, los cuatro nombres a los que se les da universalmente un tratamiento especial en los primeros papiros del Nuevo Testamento no son simplemente *nomina sacra*, sino *nomina divina*».²³ Las palabras escritas *theos* («Dios»), *kyrios* («Señor»), *iesous* («Jesús») y *christos* («Cristo») se convierten así en el meollo verbal

de la autodefinición y la autoconciencia de los cristianos primitivos. El papiro Magdalena, que contiene dos de estas palabras, *kyrios* y *iesous*, y probablemente otras en las páginas que faltan en nuestro códice, proporcionan pruebas vitales de que esto era así. Su papiro hermano de Barcelona no conserva ningún «nombre sagrado» o «divino», como vimos en el capítulo 3. Pero el papiro de París con el Evangelio de san Lucas, el P. Suppl. Gr. 1120/5 de la Biblioteca Nacional francesa, cuya datación expusimos brevemente en el capítulo 3, no sólo está relacionado con el papiro Magdalena, como su hermano menor, por decirlo así, sino que también confirma la costumbre revelada en los fragmentos de Oxford y nos proporciona más ejemplos de «nombres sagrados»: *theta + sigma* y *theta + upsilon* abreviaturas de *theos/theou* (San Lucas 1, 68, 3, 38, 4, 34, 6, 4-12); *chi + sigma*, abreviatura de *christos* (San Lucas 3, 15), y *PNA*, abreviatura de *pneuma* (San Lucas 3, 22; de *pneumatosis* = *PNOS* en 1, 67, y de *pneumatis* = *PNI*, en 1, 80).²⁴

Colin Roberts fue el primer papirólogo que se percató de que algo de tanta importancia no podía ser resultado del invento aislado y de la decisión de un solo escriba. Tenía demasiado alcance para que fuese así, y otros escribas lo copiaron demasiado pronto para ser el capricho no autorizado de un escriba local sin importancia. Como Roberts afirmó ya en 1979, «el sistema era demasiado complejo para que los escribas corrientes lo aplicaran sin reglas o sin un ejemplar autorizado».²⁵ Una vez más, nos hallamos de vuelta al período decisivo en que las cosas cambiaron de modo radical para los cristianos, en particular en la «Iglesia madre» de Jerusalén. En consecuencia, Roberts sugirió que los «nombres sagrados» se introdujeron primero por la comunidad de Jerusalén antes de su dispersión —o, mejor dicho, su partida voluntaria—, con anterioridad a la rebelión judía contra los romanos, que empezó en el año 66. Como se ha visto, parece que acertó. Podemos endosar su conclusión, que no es la de un teólogo, sino, cosa notable, la de un papirólogo: los «nombres sagrados» fueron «el Credo embrionario de la primera Iglesia».²⁶

Este credo embrionario pronto se estableció mejor. Uno de los papiros más antiguos de los Hechos, el P29 (P. Oxy. 1597), de finales del siglo II o comienzos del III, que se halla en la Biblioteca Bodleriana de Oxford, contiene un rasgo notable. Aunque se trata de un fragmento pequeño, con partes de Hechos 26, 7-8 y 26, 20, conserva dos ejemplos de «nombre sagrado». En ambos casos es la palabra «Dios», *theos*, que se abrevia una vez en el recto, línea 5, donde se convierte en *theta + sigma*, y de nuevo en el verso, línea 4, donde *theon* se abrevia *theta + nu*. No hay nada excepcional en esto. Pero la primera letra, la *theta*, no se parece en nada a esta letra griega. No es, como debería ser, un círculo redondo u ovalado con una línea horizontal en la mitad, sino un triángulo con una línea horizontal. ¿Una errata? Probablemente no, puesto que la misma

figura aparece en ambas caras del papiro. ¿Se trataba de un escriba romano que pensaba en latín *Deus* en vez de *theos* y escribió una D griega, la delta, que parece un triángulo, en vez de un círculo? Esto es igualmente improbable, a juzgar por lo que sabemos de los hábitos de los escribas y de los márgenes de error. Entonces, ¿qué es? Con toda probabilidad, este escriba concreto hacía una afirmación doctrinal. Empleó el triángulo para la letra inicial mayúscula del «nombre sagrado» de Dios, porque era el símbolo trinitario.²⁷

Leer y escribir, comprender las palabras, los signos y los símbolos no era una simple actividad de la elite y de sus servidores. Era común que una persona leyera un texto en voz alta y que otras la escucharan, y ello no debido a analfabetismo, sino porque las copias eran escasas. La experiencia de nuestra época, en que virtualmente cualquiera que desee una Biblia tiene su propio ejemplar, refleja un desarrollo muy reciente en la lectura de las Escrituras. Los benedictinos, por ejemplo, continúan con la antigua tradición: durante las comidas, uno lee un texto escogido y los otros escuchan en silencio. Claro está que el monje elegido para esta tarea —que es diferente aproximadamente cada quincena— ha de habituarse al estilo del autor y las idiosincrasias de la impresión, simplemente para evitar cometer errores. De igual modo, un lector antiguo, tanto si leía en voz alta para otros, o silenciosamente para sí mismo, debía aprender y practicar cómo hacerlo. Debía comprender el sistema de los «nombres sagrados», por ejemplo, que se simplificaba poniendo una barra horizontal encima de la palabra abreviada. El lector o lectora debían alterar el nivel de su voz para marcar el final de un capítulo, lo cual, de nuevo, se facilitaba poniendo una línea horizontal debajo del comienzo de la línea (el *paragraphus*, seguido por un espacio vacío en el lugar exacto), o, como ocurre en los papiros Magdalena y Barcelona, con una letra que se proyecta en el margen de la línea siguiente. Hay muchos ejemplos de notas como éstas para guiar la lectura, notas cuya comprensión no exigía años de educación. De hecho, el simple número de referencias del Nuevo Testamento a personas que leen o recitan nos dice mucho acerca de la habilidad literaria y de las prácticas del culto de los primeros cristianos.

Jesús mismo da ejemplo en San Lucas 4, 16-19, donde desenrolla un rollo de Isaías y lee el capítulo 61, 1-2. Cosa interesante, se trata de un texto en que el tetragramaton por el «nombre sagrado» de Dios debió presentarse dos veces: «El espíritu del Señor Soberano YHWH está sobre mí por razón de que me ha ungido... para proclamar el año de la buena voluntad de parte de YHWH.» Como en muchos manuscritos hebreos que han sobrevivido, estas cuatro letras pudieron haber sido escogidas en la antigua escritura paleohebrea. Y Jesús supone que quienes le escuchan han leído la Torá y los Profetas: «¿No habéis leído lo que dijo David?», pregunta a los fariseos (Mt. 12, 3). O, de nuevo, «¿No habéis leído en la

Ley...?» (12, 5), y muchas otras veces a lo largo de los Evangelios. Y está en San Juan, 19, 20 el comentario sobre el cartel clavado en la cruz de Jesús: «Y muchos de los judíos *leyeron* este título...»

Se nos presenta al «ministro de hacienda» o tesorero en jefe etíope, regresando de un viaje a Jerusalén, «leyendo al Profeta Isaías» (Ac. 8, 28). Lee en voz alta, y cuando Felipe, el apóstol misionero, lo encuentra cerca de Gaza, «le oyó que leía» y le preguntó: «¿Pero entiendes lo que lees?» La respuesta negativa del etíope no reflejaba que fuese analfabeto, sino la necesidad de que le explicara el texto, de que alguien le guiara. El rollo de Isaías en manos del tesorero etíope, es decir, de un país que ni siquiera pertenecía al imperio romano, estaba escrito probablemente en griego y no en hebreo. Poco importaba: él y el galileo Felipe se entendían leyendo y discutiendo sobre Isaías en una lengua común.

Hay otros ejemplos: «... los que fueron enviados descendieron a Antioquía y reuniendo a la congregación, entregaron la carta; habiendo leído la cual [es decir, que no se limitaron a escucharla, sino que la leyeron], se regocijaron por la consolación» (Ac. 15, 30-31). O en 2 Corintios 1, 13: «... no os escribimos otras cosas de las que leéis o también entendéis...» De hecho, «Bienaventurado el que lee las palabras de esta profecía» (Ap. 1, 3). Las prédicas de san Pablo se comparaban con los viejos documentos, leyéndolos cuidadosamente, como hicieron los judíos de Berea que «recibieron la palabra con toda solicitud, escudriñando cada día las Escrituras para ver si estas cosas eran así» (Ac. 17, 11). Claro que san Pablo pudo haber usado estos hechos cotidianos en un sentido metafórico: «Nuestras cartas sois vosotros, escritas en nuestros corazones, conocidas y leídas por todos los hombres, siendo manifiesto que sois carta de Cristo expedida por nosotros, escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de carne del corazón» (2 Cor. 3, 2-3).

En todo el Nuevo Testamento la habilidad para escribir se trata como algo muy corriente. Incluso Jesús, que se contenta habitualmente con predicar y enseñar, escribió una vez (y el texto griego es muy explícito, no estaba simplemente garabateando): «Jesús, inclinado hacia el suelo, escribía en tierra con el dedo» (Jn. 8, 6-8).²⁸ En San Lucas 1, 63, Zacarías, el padre del Juan que iba a ser el Bautista, temporalmente mudo, pide una tableta y escribe en ella que se llama Juan. Cabe pensar también en la posdata del Evangelio de san Juan: «Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas y escribió estas cosas» (Jn. 21, 24).²⁹ Ahí está Juan, al que «una gran voz como de trompeta» ordena que escriba en un gran libro, con sus propios estilete, tinta y rollo, siete cartas a las Iglesias de Asia (Ap. 1, 9-13). Ya se ha señalado la posibilidad de que san Mateo fuese taquígrafo y hemos visto cómo san Pablo autentificaba algunas de sus cartas escribiendo un saludo final y su nombre de su propia mano. En otras palabras, incluso

sin escribas y secretarios profesionales, como Tercio y Silvano, y sin la ayuda de la red de copias y distribución romana proporcionada por Teófilo, los miembros del círculo íntimo de discípulos y apóstoles eran capaces de leer y escribir, de contribuir a la conservación, copia y diseminación de la buena nueva en su forma literaria. No es preciso dar un salto para reconocer que las comunidades primitivas de Jerusalén y acaso de Antioquía desarrollaron y autorizaron el cambio del formato en rollo al formato en códice y la introducción de los «nombres sagrados» a más tardar en los años sesenta del siglo I.

Poseían todas las habilidades literarias y los medios que se necesitaban para dar un paso doctrinal de este alcance.

LOS «HECHOS DE PEDRO»

Para acabar este capítulo, ofrecemos diversión: una historia de una novela cristiana primitiva. Hacia el año 180, un autor desconocido, que probablemente vivía en Roma, escribió lo que hoy llamaríamos una novela histórica sobre san Pedro. Sólo han llegado hasta nosotros partes de ella, unas en griego, otras en traducción latina. Leemos en ella acerca de la estancia de san Pedro en Roma, sus milagros, sus controversias con Simón el Mago, sus sermones, su encuentro con Cristo en la Via Appia, y finalmente su muerte. Para muchos son familiares escenas de esta novela gracias a otra novela más reciente, la del Premio Nobel Henryk Sienkiewicz *Quo Vadis?*, y la película que inspiró, con Peter Ustinov en el papel del emperador Nerón. Deben su título y parte de su argumento a esos *Hechos de Pedro* del siglo II. En 35, 6 Pedro huye de Roma, pues la Iglesia de esta ciudad le ha convencido de que eluda lo que sería una muerte segura si se quedara. Fuera de las murallas de la ciudad, en la Via Appia, el Señor se le aparece: «*Kyrie, pou hóde?*» («¿A dónde vas, Señor?») le pregunta san Pedro, o, en latín, «*Domine quo vadis?*» Y el Señor contesta: «Voy a Roma, a que me crucifiquen otra vez.» El apóstol comprende el mensaje y regresa inmediatamente a la ciudad, para enfrentarse al martirio.³⁰

En el lugar donde se supone que esto sucedió hay una pequeña iglesia, dentro de la cual se conserva la huella de los pies de Jesús, lo que constituye un desafío interesante para los comparadores, ya que hay también huellas de sus pies en la capilla de la Ascensión en el monte de los Olivos, en Jerusalén. ¿Se ha atrevido alguien, alguna vez, a comparar las medidas? Parece que estas huellas «visuales» atraían a las gentes en épocas menos «ilustradas», escenas como la de los *Hechos de Pedro* donde el apóstol reza fervorosamente (y con éxito) por la caída de su adversario, Simón el Mago, que quedó inmortalizada por la huella de sus rodillas en una piedra que puede verse engarzada en un muro de la iglesia de Santa

Francesca Romana, cerca del Foro Romano, lugar donde se decía que sucedieron los acontecimientos narrados.

Los *Hechos de Pedro* no mencionan estas pruebas visuales. Se contentan con la narración, que es una entretenida mezcla de «suspense», diversión y devoción. Podemos imaginar fácilmente a los lectores del siglo II siguiendo, con aliento contenido, la culminación de la disputa entre Simón y san Pedro, riendo al llegar a su conclusión (para probar su superioridad, Simón trata de demostrar que puede volar, arranca, cae y se rompe una pierna). El lector se quedaría pensativo con el encuentro de san Pedro con el Señor y sus consecuencias. Como con las novelas modernas, la exuberante imaginación del autor debió tener su base en hechos y recuerdos comprobables. A través de la novela se percibe un hilo constante de información segura: el hecho de que Pedro estuvo en Roma, el hecho de que fue crucificado en la ciudad, lugares y nombres de lugares, y mucho más. Es tarea del historiador distinguir entre el hecho y la ficción. Una escena en que la investigación moderna ha aclarado los antecedentes factuales se encuentra en el capítulo vigésimo de la novela.

San Pedro visita la casa de un senador romano, Marcellus.³¹ En una habitación apartada de la casa tiene lugar un servicio religioso: esto ha sido confirmado por la arqueología, que ha revelado que en los tres primeros siglos las reuniones de cristianos tenían lugar principalmente en casas particulares, pues no se permitían edificios separados para ellas. El apóstol abre la puerta y se da cuenta de que están leyendo la lección —el Evangelio— («*videt evangelium legi*»). Entra en la estancia, toma el rollo de las manos de la persona designada como lector, lo enrolla y empieza su propio sermón: («*involvens eum dixit...*»). Explica a la congregación reunida cómo debe proclamarse la «Sagrada Escritura de Nuestro Señor» («*qualiter debeat Sancta Scriptura Domini nostri pronuntiari*»). Y, detalle interesante, se refiere en plural a la autoridad que respalda esta Escritura: «lo que hemos escrito con Su gracia» («*quae gratia ipsius quod coepimus scripsimus*»). Emplea explícitamente el pasaje que se estaba leyendo a su llegada, el relato de la Transfiguración de Jesús (Mc. 9, 2-13; 2 Pe. 1, 16-19).

Los detalles históricos contenidos en este pasaje son éstos: san Pedro estuvo en Roma; la tradición oral tenía precedencia sobre la tradición literaria si se podía disponer de aquélla, pero la tradición literaria —un evangelio completo—, existía mientras san Pedro estaba todavía vivo; existía, durante su vida, en forma de rollo (incluso en el año 180 cuando hacía ya mucho tiempo que el códice había sustituido al rollo, se recordaba evidentemente su uso, como queda claro en los murales de las catacumbas de Domitila, de alrededor de la misma época); el apóstol era la autoridad detrás del Evangelio de san Marcos («Nosotros...»). Y hasta podemos hallar trazas de una referencia indirecta a la segunda carta de san Pedro,

pues el plural «lo que hemos escrito» puede entenderse como una alusión a un incidente mencionado en el evangelio y también en la carta, es decir, la Transfiguración.³²

Dejando aparte este último aspecto, los *Hechos de Pedro* nos ofrecen numerosos detalles dignos de confianza que sólo han podido confirmarse gracias a recientes estudios de arqueología, historia y papirología. La gente de finales del siglo II todavía sabía lo que estamos apenas comenzando a redescubrir. Mucho había quedado oculto bajo capas de adorno, del mismo modo que puede haber ocultos papiros debajo de un montón de ruinas en Egipto, de la lava del Vesubio o de la arena y los cascotes de una cueva de Qumran. Estas imaginativas capas pueden apartarse y se han apartado. Pero esto no es todavía la culminación de la tarea. Para ver los papiros y los manuscritos por lo que realmente son, hay que apartar una forma distinta de cortina de humo: la de las superposiciones culturales y de las suposiciones de los especialistas que han afectado gravemente los estudios bíblicos a lo largo del presente siglo. Nuestro capítulo final se ocupará de este tema.

¿FRAGMENTOS DE LA VERDAD? EL PAPIRO MAGDALENA EN LA ACTUALIDAD

Entonces uno de los doce, que se llamaba Judas Iscariote, fue a los principales sacerdotes y les dijo: «¿Qué me queréis dar y yo os lo entregaré?»

SAN MATEO, 26, 14-15

No hemos de cesar en la exploración y el final de toda ella será llegar al punto de donde partimos y conocer el lugar por primera vez.

T. S. ELIOT, «Little Gidding»,
Four Quartets (1943)

Según muchas cronologías, el año en que este libro se publica, 1996, se cumplen dos mil años del nacimiento de Jesús. Desde cualquier punto de vista, el cristianismo ha sido un éxito fenomenal en los dos primeros milenios desde que su fundador nació en Belén. Hoy viven 1.800 millones de cristianos en el mundo. Desde comienzos del siglo XIX dicen que se han vendido más de seis mil millones de ejemplares de la Biblia. Las Escrituras del Nuevo Testamento, de las cuales el papiro Magdalena es el resto más antiguo en código, han sido traducidas a centenares de lenguas y dialectos.

No es preciso decir que la batalla de los especialistas para identificar la naturaleza y el origen de los Evangelios es tan acérrima como siempre. Los primeros textos cristianos continúan teniendo un puesto central en la vida moral de Occidente. Las cuestiones que dividen a los especialistas de la Biblia en seminarios y bibliotecas siguen siendo de importancia fundamental en la existencia cotidiana de millones de personas corrientes.

En este capítulo final evaluamos el papiro Magdalena en el contexto de nuestra propia época y estudiamos las amplias implicaciones de la

investigación de Carsten Thiede para los especialistas y para el lector corriente que no lo es. Examinamos el papel desempeñado por los Evangelios en la erudición, la cultura y la historia del siglo XX, y nos preguntamos de qué manera el proceso de nueva datación puede perturbar la visión ortodoxa de cómo se escribieron esos libros y de lo que son. Examinamos también el posible significado de este «nuevo paradigma» para profundas cuestiones de fe que pueden afectar a todos los nacidos en nuestra cultura.

El cristianismo, escribió T. S. Eliot, siempre se adapta a algo que pueda creerse. Pero ha encontrado particularmente traumático el proceso de adaptarse al mundo posmoderno de duda y de relativismo cultural. Puede decirse que la fe que ha tenido más éxito de toda la historia se ha vuelto insegura acerca de sus propias certidumbres históricas. Hoy en día, cabe esperar de un obispo tanto que niegue la realidad de la Resurrección como que la proclame. Cuando el obispo John Spong escribió en 1992 que «un mito literalizado es un mito condenado», y atacó a quienes «se aferran a un débil sistema religioso de seguridad»,¹ hablaba por más personajes eclesiásticos de lo que podía esperarse. En la Iglesia de Inglaterra, David Jenkins, ex obispo de Durham, no es el único, sino sólo el más destacado de una serie de críticos de las creencias cristianas tradicionales.

¿Por qué ha sufrido el cristianismo este ataque de nervios en el siglo XX? Su pesadilla es Mersault, el personaje de Albert Camus, el asesino que en las páginas finales de *L'Étranger* se da cuenta, esperando su ejecución, que puede encontrar la felicidad en un mundo sin Dios. Como acto final de desafío, abre su corazón «a la benigna indiferencia del universo». Para enfrentarse a este desafío —el escepticismo absoluto y el tímido ateísmo de nuestros tiempos—, el cristianismo ha llegado a muchos compromisos. Nuestro propósito, en este capítulo final, no consiste en juzgar estos compromisos, sino en examinar el impacto de la modernidad en los estudios bíblicos y en considerar el lugar del papiro Magdalena en el contexto de este conflicto cultural.

LOS EVANGELIOS EN EL BANQUILLO DE LOS ACUSADOS

Muchos libros han cambiado la historia de Occidente: el *Origen de las especies* de Darwin, *El capital* de Marx, las *Cartas* de Freud son tres de los más importantes en tiempos recientes. Pero los Evangelios son el fundamento mismo de nuestra civilización. Sin ellos, Giotto no habría pintado sus frescos en la capilla Arena de Padua, ni Dante hubiera escrito la *Divina Comedia*, ni Mozart compuesto su *Réquiem* ni Wren hubiese construido la catedral de San Pablo en Londres. El contenido y el mensaje de los cuatro libros evangélicos —junto con la tradición judaica del Antiguo Testamento— empapan no sólo las convenciones morales de

Occidente sino también nuestros sistemas de organización social, nomenclatura, arquitectura, literatura y educación, así como los rituales de nacimiento, matrimonio y muerte que moldean nuestras vidas. Aunque la fe cristiana se ha convertido en una cuestión de decisión personal, el texto clave que la configura sigue siendo el manual para el modo como vivimos, lo mismo para los cristianos que para quienes no lo son. Preguntar cuán antiguos son los Evangelios y por qué se escribieron equivale a sondear los pozos más profundos del sistema social en que habitamos. Y estas cuestiones no son un coto cerrado de los teólogos.

A despecho de esta extraordinaria influencia —o acaso debido a ella—, el Nuevo Testamento se ha convertido en un objeto culturalmente sospechoso. El instinto de minar los Evangelios ha llegado a ser tan poderoso como la inclinación premoderna a tomar por sentada su verdad. Hoy, algunos especialistas y escritores harían casi cualquier cosa para evitar que los acusen de credulidad, del mismo modo que sus distantes predecesores hubieran hecho cualquier cosa para evitar la acusación opuesta de escepticismo. El mundo de después de la Ilustración no tiene hogueras en las cuales quemar a los herejes que se atreven a poner en duda su ortodoxia. En su lugar, tiene las presiones académicas, de los medios de opinión y de una elite cultural desaprobadora, todo lo cual puede abatirse sobre un especialista que rompe filas. El Nuevo Testamento merece, ciertamente, un análisis objetivo. Pero esto no es lo mismo que la desconfianza instintiva que se ha convertido en la inspiración de muchos.

En su forma más extrema, esta desconfianza puede llegar al absurdo. En la Iglesia primitiva, un grupo de herejes llamado de los Docetistas negaba que Cristo hubiese tenido un cuerpo real o una existencia estrechamente «histórica». Los Docetistas han encontrado sus homólogos modernos en el puñado de especialistas que han llevado la duda a sus conclusiones lógicas y que presentan el Nuevo Testamento como desafiantemente no histórico. En libros como *El Jesús de los primeros cristianos* (Londres, 1971) y *¿Existió Jesús?* (Londres, 1975), el autor G. A. Wells argumenta que el Cristo de la historia era un invento del siglo II; hasta entonces, los cristianos adoraban sólo a una mítica figura de Mesías o Salvador. Aparte de la obvia queja de que esto es poner el carro de la historia delante del caballo de la fe, las hipótesis de Wells no encajan con las pruebas. Su argumento de que los Evangelios no se escribieron hasta el año 100 ya no puede sostenerse, ni tampoco, como hemos visto, su sugestión de que fueron inventados en un ambiente claramente «helenístico». No había ninguna distinción tajante entre cultura helenística y cultura judía, y es falsa la presunción de que lo helenístico es necesariamente tardío.

La mayoría de los estudiosos bíblicos estarán de acuerdo en que este enfoque lleva demasiado lejos el escepticismo. Al tratar de negar cualquier

cosa que se encuentre en su camino, convierte el ejercicio de la duda en una responsabilidad casi religiosa. Pocos estudiosos sensatos endosarán un enfoque tan distorsionador de los problemas de la historia religiosa. Sin embargo, es interesante señalar que la campaña para erradicar de los libros de historia a figuras cristianas clave sigue apareciendo como intelectualmente respetable. Más recientemente que Wells, Hermann Detering ha argüido en *Das gesältschte Paulus* (Düsseldorf, 1995) que ni una sola de las supuestas epístolas paulinas es de san Pablo, sino que fueron escritas por el herético Marción a mitad del siglo II y que el san Pablo del Nuevo Testamento es un invento del catolicismo temprano. Así, con un juego de manos académico, desaparece en una bocanada de humo escéptico la que es tal vez la personalidad humana más poderosa de la historia de la Iglesia.

En un sentido más general, la tendencia de la cultura popular del siglo XX ha sido la de presentar al Jesús histórico como víctima de las distorsiones de los Evangelios, tanto o más que el personaje de su narración. En gran parte del arte y de la literatura popular, así como de los escritos populistas sobre Jesús, se ha insinuado que los Evangelios han sido culpables de una forma de traición, al disfrazar al verdadero Jesús y desorientar a quienes buscan la verdad sobre él. Tan engañoso es el Nuevo Testamento, alegan algunos, que la imaginación es una guía mejor hacia Jesús. Un escritor meditaba recientemente que era ya hora de recurrir a la poesía y a la ficción en la busca del Cristo real, e imaginaba una «busca del posthistórico Jesús», al tiempo que reconocía una «esperanza secreta» de que su personaje «podría resultar un dulce revolucionario de izquierdas, correcto en lo referente a las mujeres y al medio ambiente».² La ficción ha desempeñado un papel vital en el reacondicionamiento de las actitudes modernas acerca de los Evangelios, a menudo con impresionantes resultados literarios. En su poderosa novela *La última tentación de Cristo*, Nikos Kazantzakis presentaba a Jesús como una figura vacilante y turbada, no el jefe espiritual y el carismático sanador del Nuevo Testamento, sino un producto torturado del mundo posfreudiano. Kazantzakis se preguntaba qué habría podido suceder si Cristo

hubiese seguido el camino llano y fácil de los hombres. Se habría casado y tenido hijos. La gente lo hubiese amado y respetado. Ya viejo, se habría sentado en el umbral de su casa y sonreiría con satisfacción al recordar los anhelos de su juventud. ¡Qué sensatamente, qué acertadamente habría obrado al escoger el camino de los hombres! ¡Qué locura, haber deseado salvar al mundo! ¡Qué alegría haber escapado de las privaciones, las torturas y la Cruz!³

El propósito de Kazantzakis, según él mismo admitía, consistía en experimentar y convertir las Escrituras Sagradas en literatura (a menudo deslumbrante). «Este libro no es una biografía —escribió—, es la confesión

de todo hombre que lucha.» Más tarde, y con resultados todavía más controvertidos, el director de cine Martin Scorsese intentaría en una película la misma transformación del texto sagrado en sicoanálisis.

En un libro más reciente, *En directo desde el Gólgota* (Nueva York, 1992), Gore Vidal ha imaginado a un fanático de la informática que elimina los Evangelios de la memoria humana, visita mediante viajeros en el tiempo la época de los primeros cristianos y expone la posibilidad de que fuera Judas y no Cristo quien muriera en la Cruz. La historia narrada en el Nuevo Testamento y sus personajes principales se convierte en pasta maleable en manos de los operadores de computadoras y de los ejecutivos de la televisión del siglo XX. La novela termina con una ultrajante parodia de la Crucifixión, en la cual una diosa japonesa del Sol arranca de la Cruz a Jesús, sacrificando así la doctrina a los gustos de las audiencias modernas de la televisión.

El travieso y a veces divertido libro de Gore Vidal es meramente el último del género bien establecido de la ciencia ficción que explora el empleo de la tecnología más avanzada —habitualmente en viajes en el tiempo— para arrancar al Jesús real de los supuestos mitos del Nuevo Testamento o hasta para reinventarlo completamente. Lo que estos libros comparten es la presunción cultural de que los Evangelios son esencialmente una fuente sospechosa. Esto lo tienen en común con gran parte de la historia populista de años recientes. Michael Baigent, Richard Leigh y Henry Lincoln afirmaban en su libro de gran éxito *The Holy Blood and the Holy Grail* (Londres, 1982) que Jesús no murió en la Cruz, sino que vivió para fundar una dinastía real cuyos secretos se han conservado durante siglos gracias a una conspiración que abarca a toda Europa. El elusivo Santo Grial de la leyenda era, de hecho, la sangre sagrada de esta familia sagrada.

De igual modo, en *Jesus the Man: A New Interpretation from the Dead Sea Scrolls* (Londres, 1992), Barbara Thiering argumenta que Jesús estaba casado con María Magdalena, que tuvieron tres hijos y que se divorciaron antes de un nuevo matrimonio de Jesús. Utilizando de modo dudoso un código supuestamente hallado en los rollos del mar Muerto, Thiering afirma que sólo se pueden comprender verdaderamente los Evangelios si se los descifra sistemáticamente. Asegura haber descubierto, haciéndolo así, que Jesús era el «Profeta Malvado» de la secta de los esenios al que se hace referencia en los rollos, y que lo crucificaron no en Jerusalén, sino en Qumran (donde los primeros rollos fueron descubiertos por unos beduinos en 1947), y que —cosa aún menos plausible— Poncio Pilato viajó hasta el mar Muerto para supervisar su ejecución. En otras palabras, el cristianismo fue un producto secundario inesperado de las luchas dentro de la comunidad de los esenios.

Esas fantásticas afirmaciones no son, de hecho, muy novedosas. George F. Moore causó un escándalo aún mayor, en 1916, con *The Brook Kerith*, que presentaba a Jesús como producto de las ideas de los esenios, como alguien que, habiendo sobrevivido a la Crucifixión, se estableció en la comunidad esenia. Lo más impresionante del libro de Thiering, aparte de su sensacionalismo, es la confianza con que asegura que los Evangelios no son lo que parecen. Hablan en clave. Su mensaje sólo puede entenderse con la ayuda de un descifrador de claves literarias. Y si se usan los rollos del mar Muerto como clave, entonces ¿por qué no las escrituras indias? Comparando los dichos de Jesús con textos indios, Elmar R. Gruber y Holger Kersten han argüido recientemente, en un libro titulado *The Original Jesus* (Rockport, Mass, 1995), que las enseñanzas de Jesús tienen sus raíces en el budismo. Alegan que recibió una educación budista de una secta de contemplativos llamada Therapeutae, en Alejandría, cuando la Sagrada Familia estaba en el exilio. Una vez más, la premisa vital de su libro es que los Evangelios sólo pueden entenderse con la ayuda de un sistema de navegación diferente. Tal como es, sugieren, el Nuevo Testamento no resulta digno de confianza ni plenamente comprensible.

Las conexiones entre cultura y erudición son complejas. Pero tenemos la convicción de que la profunda desconfianza en los Evangelios que se descubre en algunas formas de cultura popular tiene paralelos en el mundo de los especialistas serios. Creemos, además, que la nueva datación del papiro Magdalena y el trabajo que se avecina sobre otros papiros tienen implicaciones importantes para la dirección futura de la investigación bíblica, y que las pruebas forenses de la papirología pueden ser una importante aportación a un debate que con demasiada frecuencia ha estado dominado por las emociones. Es de éstas que hablaremos ahora.

LOS EVANGELIOS Y LA ERUDICIÓN

Hubo una época en que poner en duda la verdad literal de la Biblia equivalía a exponerse a la muerte. En 1697, un joven estudiante escocés llamado Thomas Aikenhead fue ahorcado en Edimburgo por repetir la inconformista afirmación de Baruch Spinoza de que el autor del Pentateuco no era Moisés, sino Ezra, que vivió casi mil años más tarde. La negación por Thomas Paine de la veracidad de la Biblia, a finales del siglo XVIII, condujo al encarcelamiento de su editor inglés. En el Occidente premoderno, la autenticidad y veracidad de las Escrituras —su «verdad verbal»— se daban por descontadas.⁴

Lentamente, sin embargo, esta doctrina de «verdad verbal» se vio erosionada por el tiempo y por el triunfo de las concepciones de la Ilustración. En parte esto era una cuestión de rechazo visceral, de la revulsión que muchos eruditos sentían hacia los evangelistas como los que

inspiraron a Charles Huleatt; por ejemplo, Herbert Marsh (1757-1839), profesor de teología en Cambridge, redactó ochenta y siete preguntas como una «trampa para cazar calvinistas». En un sentido más amplio, el nuevo enfoque, más escéptico, respecto a las Escrituras reflejaba el desarrollo de los métodos críticos modernos que caracterizan la erudición de hoy en día.⁵ Siguiendo al académico de Gotinga Johann David Michaelis (1717-1791), los especialistas comenzaron a enfrentarse seriamente a la posibilidad de que pudiera haber contradicciones en las Escrituras. Se atrevieron también a preguntar si el Jesús de la historia era exactamente el mismo que el Cristo de la fe ortodoxa.

Uno de los primeros que formuló esta pregunta fue Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), profesor de Hamburgo. Su innovador libro sobre los objetivos de Jesús y sus discípulos ponía en duda la divinidad de Jesús. Se guardó en secreto hasta la muerte de su autor, pero con el tiempo inició una larga búsqueda histórica. Tal vez el más influyente de los investigadores que siguieron a Reimarus fue David Friedrich Strauss (1808-1874), cuya *Vida de Jesús* en dos volúmenes proponía la teoría de que los acontecimientos sobrenaturales descritos en los Evangelios eran míticos, teoría que, como se vio, indignaba a evangelistas como Charles Huleatt.

En 1860, la publicación en inglés de la colección *Essays and Reviews* de siete especialistas (la mayoría de Oxford) marcó la muerte del viejo enfoque respecto de las Escrituras. Se inició un proceso contra el libro, y diez mil clérigos anglicanos firmaron una condena del mismo. Pero los métodos críticos de investigación erudita que la colección endosaba siguieron influyendo. La «veracidad verbal» de la Biblia como producto de inspiración divina ya no podía darse por descontada. Había empezado una nueva era de la historia religiosa y de la especialización en el tema.

Esta victoria es una de las mayores en la historia de las ideas occidentales. En cierto modo, completaba lo iniciado por los humanistas del Renacimiento, los primeros reformadores protestantes y los primeros impresores, que liberaron la Palabra de Dios del control de la Iglesia. La siguiente fase, a cargo de los pensadores de la Ilustración y sus sucesores, consistió en preguntarse qué *era* realmente la Palabra de Dios, si era realmente de inspiración divina, y se sugirió cuál pudo haber sido la historia de su texto. Los Evangelios, los grandes bloques sobre los que se construyó nuestra civilización, fueron, por fin, analizados; se escrutó su estructura y la identidad e intenciones de sus constructores se pusieron en tela de juicio.

Sin embargo, el legado de este gran salto adelante no ha sido apacible. El especialista bíblico más influyente del siglo XX, Rudolf Bultmann (1884-1976), transformó el enfoque moderno respecto de los Evangelios. Escribió que «albergo la opinión de que no podemos conocer

prácticamente nada acerca de la vida y la personalidad de Jesús, puesto que las fuentes cristianas no muestran ningún interés por estos temas». Bultmann y otros especialistas de su escuela de «crítica formal» arguyeron que los Evangelios no son narraciones históricas sino colecciones intensamente estilizadas de «formas» tradicionales. Esas colecciones se fueron reuniendo a lo largo del tiempo, partiendo de la vida, el culto y las tradiciones orales de las comunidades cristianas primitivas. Reflejaban las necesidades de la Iglesia pospascual —predicación, instrucción y plegaria—, más bien que la realidad histórica del Jesús prepascual. Proclamaron una «kerygma» o verdad teológica más bien que una serie de recuerdos históricos.⁶ Rechazando el criterio de Justino Mártir en el siglo II, según el cual estos libros eran «memorias de los apóstoles», Bultmann creía que los autores de los Evangelios estaban tan lejos del Jesús histórico que sólo pudieron oír lejanos murmullos de su voz.

El libro de Bultmann alentó el punto de vista de que los Evangelios fueron tardíos más bien que tempranos y debían entenderse como primitivos manuales eclesiásticos más bien que como biografías o relatos de testigos presenciales. Concentraba la atención en el Cristo de la fe más bien que en el Jesús de la historia. Desde la perspectiva de Bultmann, enormemente influyente, el «qué» importaba más que el «cómo», el hecho de que existiera más que lo que hiciera o cómo viviera. ¿Para qué, entonces, seguir con la búsqueda del Jesús histórico?

La escuela de crítica formal concentraba la atención, bien necesaria, en el primitivo papel teológico y eclesiástico de los Evangelios. Sin embargo, ha sido seriamente discutida a partir de la segunda guerra mundial. En especial, todo especialista y teólogo respetables han rechazado la afirmación de que no tiene sentido la busca del Jesús histórico. En los años cincuenta, se había iniciado ya una «segunda búsqueda», conducida por las mejores mentes de la generación —Ernst Koseman, Günther Bornkamm y James Robinson—, aunque sin resultados concluyentes. En los años setenta y ochenta se aceleró una «tercera búsqueda» con la obra de especialistas como E. P. Sanders, Burton Mack, Marcus J. Borg y —de modo más evidente, acaso— de John Dominic Crossan y el Seminario sobre Jesús. Este seminario volvió a poner en la prensa la búsqueda de Jesús, y Crossan entró en la lista de los *best-sellers* en 1994 con su breve libro *Jesus: A Revolutionary Biography* (San Francisco).⁷ La tendencia de esta nueva ola de especialistas ha sido la de presentar a Jesús como un maestro de sabiduría subversiva, cuyo mensaje tuvo profundas consecuencias sociales para el mundo en que vivió y en las almas de aquellos a quienes predicó. El punto de vista de muchos historiadores anteriores —encabezados por Albert Schweitzer (1875-1965)— según el cual Jesús fue un profeta apocalíptico que anunciaba el inminente fin del mundo tendió a desvanecerse, aunque no ha muerto por completo.

Se trata de un debate sano y que lo abarca todo, importante para cuantos tengan el más remoto interés por los orígenes del cristianismo. La busca de la verdad histórica sobre Jesús —su «cómo»— ha sobrevivido al ataque de la crítica formal, y todavía le queda mucho por decirnos acerca del mundo en que Cristo predicó y la posible importancia que sus ideas pudieron tener para sus contemporáneos. Pero la influencia de Bultmann ha persistido subrepticamente de maneras que no son precisamente positivas; en un lúcido resumen de la erudición sobre Jesús, un especialista se refirió recientemente —y con acierto— a la «angustia posbultmanniana» que continúa atosigando el mundo de los especialistas.⁸

Muchos teólogos continúan escandalizándose por la franca sugestión de que las antiguas fuentes son tempranas y razonablemente dignas de confianza. Prefieren la noción de que los Evangelios son creaciones de comunidades tardías, textos legendarios que pueden interpretarse libremente por los teóricos de nuestro propio tiempo. Presentándose como historiadores, muchos teólogos emplean métodos que a menudo difieren mucho de los de los investigadores sin prejuicios de la historia. El resultado de ello ha sido la supervivencia de varias ortodoxias bultmannianas clave.

Se supone todavía, por ejemplo, que un espeso velo de tradiciones separaba al hombre que recorría Galilea de las comunidades que más tarde lo adoraron. No podían verlo claramente como un ser humano de carne y hueso, ni deseaban forzosamente verlo así. Según este análisis, los Evangelios no fueron un intento de describir una impresionante serie de acontecimientos que tuvieron lugar en Palestina durante la primera parte del siglo I, sino la expresión de una tradición religiosa que había evolucionado ya durante muchos años antes de que se escribiera sobre ella. Se ha descrito recientemente como una «afirmación fundacional» de la búsqueda moderna que «Jesús de Nazaret fue muy diferente de cómo se le retrata en los evangelios y credos de la iglesia».⁹

La prueba clara de que éste es el consenso entre los especialistas es la labor del Seminario sobre Jesús. Este laxo grupo de alrededor de un centenar de especialistas, en su mayoría de América del Norte, se reunió por primera vez en 1985 en la Pacific School of Religion de Berkeley, en California. Organizado por el especialista en Jesús Robert Funk, el seminario quería establecer, por un complejo procedimiento de voto, cuántos, de los múltiples dichos atribuidos a Cristo, reflejaban su voz auténtica. Se presentó cada dicho a la asamblea de expertos, que juzgaron colectivamente acerca de la probabilidad de que representara al Jesús real, su *ipsissima vox* (su «mismísima voz»). Las decisiones de este curioso colegio electoral se publicaron en 1993, con gran despliegue en los medios de comunicación, bajo el título de *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* («Los cinco Evangelios. La busca de las palabras auténticas de Jesús») [Nueva York]. Como una instantánea de la opinión de

muchos especialistas, el libro revela dramáticamente cuán poco digno de fe consideran éstos el Nuevo Testamento. Según la cuenta del seminario, sólo el 20 % de los dichos de los Evangelios son auténticos o aproximaciones cercanas a lo que se dijo; casi todo San Juan no es auténtico. Jesús nunca habló de sí mismo como del «hijo de Dios», ni consideró su propia muerte como el propósito de su vida. Raramente ha habido un rechazo más completo de los Evangelios como fuentes históricas.

Una de las consecuencias de esto, como ya se ha señalado aquí, ha sido la tiranía de la teoría y de la interpretación. Si se considera que los Evangelios no son dignos de fe, entonces los teorizantes se convierten en nuestra única guía de la vida de Jesús. De ello se deduce que se puede decir —y se ha dicho— casi todo y cualquier cosa acerca de la vida de Jesús. Si Jesús no era esenio, era budista, o un profeminista y adorador de la diosa «Sofía», o un revolucionario marxista, o un izquierdista «políticamente correcto» que se hubiese encontrado como en su casa en un campus universitario. No es precisa mucha imaginación para ver que el excesivo empleo de la teoría nos hace ver a Jesús según queremos verlo, como un reflejo nuestro y no como era.

Algunos eruditos, como el especialista bíblico católico americano John P. Meier, han resistido con valor esta ortodoxia, argumentando, por ejemplo, que la tradición de milagros no era una invención de la Iglesia primitiva, sino que debe atribuirse al propio Jesús histórico.¹⁰ En su monumental estudio de la vida de Cristo, Meier se muestra cauteloso ante las grandes teorías y el reduccionismo y utiliza con inteligencia las fuentes de los Evangelios. Pero demasiado a menudo se acusa de fundamentalismo a los especialistas que, en su enfoque de los Evangelios, disienten de ese reduccionismo. Afortunadamente, ya no vivimos en un mundo en el cual el sentido literal de los Evangelios se da por descontado. En nuestra civilización de la postilustración, argüir que se deben tomar literalmente (por lo menos en parte) los Evangelios es una decisión intelectual consciente. Paul Tillish describió esta transición como el paso del «literalismo natural» del viejo mundo al «literalismo consciente» de la era moderna.¹¹ El problema es que el «literalismo consciente» ya no se considera intelectualmente respetable. Sugerir que los evangelistas querían decir lo que decían con algo parecido a un sentido literal es arriesgarse a ser acusado de fundamentalismo o de conservadurismo irreflexivo y acrílico.

Una buena ilustración de esta tendencia es el ya citado libro del obispo John Shelby Spong *Rescuing the Bible from Fundamentalism*. Este breve estudio es una honrosa tentativa de rescatar la Biblia de manos de los fanáticos que a menudo la utilizan para fines socialmente opresores. Pero el lenguaje que emplea el obispo Spong es revelador en un sentido más general. Para él, el literalismo es, ipso facto, «estúpido» y atrae a «personas

profundamente inseguras y temerosas». Los que muestran interés por el sentido literal de los Evangelios son «antiintelectuales». Han desterrado la Biblia al «cautiverio babilónico de los fundamentalistas». El obispo Spong tiene desde luego derecho a sus puntos de vista sobre la naturaleza y los orígenes de la Biblia, pero es menos aceptable el despectivo lenguaje que reserva para los estudiosos y los creyentes que sostienen una opinión diferente.

Hemos encontrado, nosotros mismos, una resistencia semejante en la ira visceral que la tesis de Carsten Thiede sobre los fragmentos del Magdalen College ha suscitado en muchos estudiosos. La vehemente respuesta a la información exclusiva que *The Times* publicó en primera plana se hizo visible rápidamente en la columna de cartas a dicho periódico y en otros lugares. Diríase que la información puso nerviosos a muchos. Con el paso de los meses, más y más estudiosos que al principio se mostraron hostiles se sintieron intrigados y luego atraídos al darse cuenta del desapasionado rigor con que se formulaba la nueva tesis. Aumentaba el número de hechos que apoyaban la nueva tesis. Pero estaba claro, sin embargo, que muchos encontraban inquietante para sus convicciones académicas y teológicas la simple sugestión de que el Evangelio de Mateo se escribió tan temprano, en el siglo I. Las líneas de combate entre «conservadores» y «liberales» siguen infranqueables en el mundo de los especialistas de la Biblia. De hecho, muchos especialistas han encontrado difícil su ascenso en el escalafón académico debido a sus puntos de vista conservadores, y en algunos casos extremos se ha cerrado el paso a esos estudiosos a los cargos universitarios más elevados. Para muchos académicos, la nueva datación del papiro Magdalena se ha convertido en un símbolo de las escaramuzas entre los conservadores y el *establishment* liberal. Hay mucho más en juego que la simple fecha de un papiro.

Creemos que el debate acerca de la nueva datación del Nuevo Testamento mediante la investigación papirológica es muy necesario y eliminará de la discusión parte de la ponzoña. En 1976, John Robinson se sorprendió de «cuán escasas son las pruebas para datar *cualquiera* de los escritos del Nuevo Testamento... no hay nuevos hechos, como la introducción en la arqueología del carbono-14, que hayan modificado claramente la situación».¹² Es una lástima que Robinson, cuyos instintos eran tan acertados, no pudiera incorporar en su labor la investigación de papiros. La labor de datar los Evangelios está llena de dificultades, como él mismo reconoció. Las pruebas internas y externas son limitadas. La especulación tiende a seguir las inclinaciones personales. Los escépticos buscarán fechas tardías, y los conservadores teológicos harán lo contrario.

Es por esto que tienen tanta importancia las pruebas forenses. Hay una desesperada necesidad de un debate de estudiosos con la mente abierta acerca de la datación del Nuevo Testamento, basado en los datos

papirológicos más bien que en las conjeturas arraigadas en prejuicios. Confiamos en que el presente libro sea sólo una primera aportación a este debate.

LA IMPORTANCIA DE UNA NUEVA DATACIÓN

¿A dónde puede conducir un debate como el que señalamos? Como hemos visto, el argumento de que el Evangelio de san Mateo se escribió antes del año 70 de nuestra era sería poderoso incluso sin las pruebas de los fragmentos del Magdalen College. Con esta nueva información incluida en el análisis, el argumento se encuentra muy fortalecido. Crossan, por ejemplo, sugiere que la fuente de Mateo conocida como «Q» —algunos dichos de Jesús y algunas fuentes menores— circuló al principio entre los años 30 y 60. Puede que fuera así. Pero ahora parece que el Evangelio según san Mateo ya terminado circulaba ya en aquella época en formato de códice. Pudo ser leído y manejado por un testigo presencial de la Crucifixión.

Esto sugiere muchas cosas acerca del precoz desarrollo de la Iglesia antes de la destrucción del Templo. Los hombres y mujeres que fundaron las primeras comunidades cristianas lo hicieron con notable rapidez y habilidad organizadora, estimulados sin duda por un intrépido sentido de misión y una absoluta responsabilidad espiritual. Nos permite también especular de otra manera sobre la naturaleza de los Evangelios, su carácter y su propósito. Se han propuesto muchos criterios con el fin de establecer la autenticidad de las afirmaciones hechas en el Nuevo Testamento, como el «criterio del múltiple testimonio» (el material repetido en diferentes Evangelios es más digno de confianza), o el «criterio de desemejanza» (dichos claramente ajenos al judaísmo son más dignos de confianza). Las objeciones resultan evidentes. Dado que los Evangelios son interdependientes, el hecho de que un dicho aparezca en más de uno no demuestra su autenticidad. De igual modo, la idea de que sólo pueden atribuirse con confianza a Jesús dichos no judaicos ignora arbitrariamente el hecho del judaísmo de Jesús. Como hombre que nació y murió judío, ¿por qué no iba a recurrir abundantemente a la sabiduría judía? En realidad, ¿cómo hubiera podido no hacerlo?

No se ha establecido ningún criterio o conjunto de criterios completamente satisfactorio. Pero ¿no se habrá pasado por alto un criterio más sencillo, el «criterio de la antigüedad»? Si un material es más antiguo, puede considerarse más probable que ofrezca un relato más digno de confianza de lo sucedido. Un diario escrito el día mismo de un acontecimiento es, en la mayoría de los casos, una prueba mejor que unas memorias escritas cuarenta años más tarde. Esto no significa que deba leerse el diario menos atenta o críticamente que las memorias. Pero ha de

tratarse de manera diferente, como un documento escrito en el calor del momento más bien que a la fría luz retrospectiva. De igual modo, un texto religioso escrito veinte años después de los acontecimientos que describe es radicalmente diferente de uno escrito cuarenta años después. Como señala Robinson, hay «tanta menos probabilidad de distorsión cuanto más breve sea el intervalo».¹³

Si el llamado «túnel» que separa la vida de Jesús de la obra de los evangelistas fue corto —tal vez años en lugar de decenios—, entonces no debemos *suponer* que sus recuerdos fueron erróneos o inventados. Esto no significa que los Evangelios fueran biografías o narraciones históricas en el sentido que se da a estos términos en el siglo XX. Afirmar esto sería un anacronismo grotesco. La nueva datación del Evangelio de san Mateo no invalida el argumento de que su estructura refleja las necesidades litúrgicas prácticas de una primitiva comunidad «mateística». Pero la nueva datación fortalece el punto de vista según el cual, en palabras de un especialista de la Biblia, «los Evangelios no son una especulación doctrinal sino el atestado de un hecho».¹⁴

¿Y qué mayor necesidad práctica podían tener las comunidades cristianas primitivas que la de una información auténtica acerca de su Señor y Salvador? Resulta extraño que los especialistas recientes hayan dado tan poca importancia a la cuestión del testimonio cuidadoso, dado que era tan importante para los autores mismos del Nuevo Testamento. San Lucas dice que su relato fue «tal como nos lo enseñaron los que desde el principio lo vieron con sus ojos y fueron ministros de la palabra» (Lc. 1, 2). El autor de San Juan, de igual manera, insiste en que su relato del soldado hiriendo el costado de Jesús cuando estaba en la Cruz se basa en testigos presenciales: «Y el que lo vio da testimonio y su testimonio es verdadero, y él sabe que dice la verdad» (Jn. 19, 35). Más adelante, el evangelista se identifica como «el discípulo que da testimonio de estas cosas y escribió estas cosas y sabemos que su testimonio es verdadero» (Jn. 21, 24). Esto sugiere, como San Juan 1, 14, que el autor incluyó a muchos de sus *lectores* entre los testigos presenciales de la muerte y Resurrección de Jesús.

Podría decirse que se trata de un mero truco literario para establecer las credenciales del evangelista. Pero, cuando menos, el empleo de este truco concreto indica que las comunidades para las cuales se escribieron los Evangelios daban preferencia a los testimonios exactos. Haber sido testigo de Cristo equivalía a formar parte de una elite espiritual, por humilde que fuesen sus comienzos. En Hechos 10, 41 se dice que Jesús apareció «no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había ordenado de antemano». No era una afirmación hecha a la ligera o simplemente para fanfarronear.

La cuestión de ser un testigo digno de confianza era evidentemente de importancia capital. En una serie de influyentes libros, el estudioso de textos Birger Gerhardsson, siguiendo a su mentor Harald Riesenfeld, ha

mostrado cuán importante era en el medio judío del siglo I la transmisión cuidadosa y exacta y el aprender de memoria la tradición sagrada. La diligente memorización de textos y dichos importantes, arguye, era una tarea sagrada. Pablo habla a menudo de la tradición transmitida y recibida por cristianos.¹⁵ Lo mismo hace Mateo en el capítulo 15 de su Evangelio. La transmisión de la buena nueva de testigo a testigo, de testigo a converso, de converso a escriba, era probablemente «consciente, deliberada y programática»¹⁶ Esto, como Gerhardsson es el primero en señalar, no significa que los Evangelios fueran un relato taquigráfico de la vida y obra de Jesús. Pero «no hay razón para suponer que cualquier creyente de la Iglesia primitiva pudiera crear tradiciones acerca de Jesús y esperar que su palabra fuese aceptada».¹⁷

La obra de Gerhardsson no ha sido aceptada sin reservas. Pero nos dice mucho acerca de la relación formal entre la memoria y el texto en los primeros decenios del cristianismo.

La nueva datación del papiro Magdalena ha de considerarse en este contexto. Si el Evangelio de san Mateo se escribió antes de la destrucción del Templo en el año 70 —tal vez muchos años antes—, se escribió para hombres y mujeres que mirarían los acontecimientos que describe como una realidad reciente más bien que como folclore de generaciones anteriores. Algunos habrían vivido la experiencia directa de la prédica de Jesús, y muchos más debieron conocer a quienes afirmaban haber visto los milagros, la resurrección de los muertos, incluso la Resurrección de Cristo.¹⁹ Su fe era una tradición en el sentido de una experiencia reciente compartida más bien que un conjunto de relatos folclóricos que tardó decenios en desarrollarse.

Incluso si el Evangelio según san Mateo no fue escrito por un testigo presencial, fue casi con seguridad escrito para gentes que lo fueron y empleando su testimonio. ¿Por qué habríamos de suponer a priori que la descripción de la visita de Jesús a Betania en los fragmentos del Magdalen College no describe un acontecimiento real que podían recordar los creyentes a quienes más tarde se leyeron en voz alta estos versículos? Sugerirlo así es, desde luego, conjetura. Pero no es inherentemente imposible.

No hemos de desechar tampoco la función biográfica de los Evangelios. No se parecen en nada a la biografía moderna. De hecho, sus autores y lectores habrían encontrado desconcertante la idea de un libro que explorara las profundidades de la psicología de una persona, sus motivos y el desarrollo de su carácter desde el nacimiento a la muerte, *wie es eigentlich gewesen* («como realmente fue»). Las sentimentales «Vidas de Jesús» que proliferaron en el siglo XIX se basaban en una visión completamente errónea de sus fuentes bíblicas. Esto no significa, desde luego, que los Evangelios no sean, en un sentido estrictamente definido, textos

biográficos. Había quedado seriamente amenazada la convicción de los críticos formales de que esos libros eran mera «pequeña literatura» (*Kleinliteratur*) y «libros populares» sacados de la tradición oral.

Recientemente, los estudiosos han vuelto a explorar la idea de que los Evangelios eran realmente biografías en el sentido grecorromano del término, y a observar sus semejanzas con este género muy estilizado tal como se manifiesta en obras como las *Vidas de los Césares* de Suetonio y el *Agrícola* de Tácito.²⁰ Este proceso de reevaluación arroja luz sobre la manera como los evangelistas pudieron mezclar lo real y lo convencional, lo naturalista y lo estereotipado, en un intento de recordar acontecimientos reales de una forma ordenada y polémica. Ilustra asimismo la medida en que pudieron mezclarse entre sí las culturas judía y helenística. Este nuevo enfoque no pretende que los Evangelios fueran diarios o memorias, en el sentido moderno, pero tampoco descarta la posibilidad de que se propusieran proporcionar información real sobre la vida de un hombre real.²¹ El hecho de que se escribieran en un estilo literario dado no significa que sean completamente indignos de confianza como fuentes históricas.

La mente moderna se confunde cuando trata de comprender lo que para la gente de aquella época significaba la idea de verdad literal. Los labriegos y aldeanos de la Palestina del siglo I creían en demonios, milagros y curaciones carismáticas. Veían lo sobrenatural, lo divino y lo espiritual actuando en sus vidas cotidianas; la «puerta abierta en el cielo» (Ap. 4, 1) siempre estaba entreabierta. La realidad se hallaba permanentemente sujeta a momentos de ligeras trasfiguraciones cuando la diferencia entre lo natural y lo sobrenatural aparecía borrosa.²²

Sus escritos y lo que decían reflejaban esta creencia; escribían y hablaban en un lenguaje inmerso en metáforas, alusiones y referencias a lo sobrenatural. Estaban acostumbrados a hablar de una manera que permitía la posibilidad de la magia y de la intervención divina. El propósito de las Escrituras consistía precisamente en explicar la relación entre los dos mundos. El poeta John Donne comprendió esto mejor que nosotros. «El sentido literal no es siempre el que presentan la letra y la gramática del lugar —escribió—, pues allí donde se dice literalmente que *Cristo es Vino* y literalmente que *su carne es pan...* en muchos lugares de la Escritura, un sentido figurado es el sentido literal.»²³ Todas las Escrituras eran literales en el sentido de que hablaban de experiencias reales.

En la escritura de los Evangelios esta mezcla de mito y de información empírica se daba probablemente por descontada. La separación moderna entre natural y sobrenatural no se respetaba; los autores no encontraban en nada extraño yuxtaponer lo figurativo con lo real, lo espiritual con lo cotidiano.²⁴ Sólo recientemente hemos empezado a esperar de nuestros escritos históricos que sean enteramente objetivos, libres de género y libres de lenguaje mítico. Hemos de leer los Evangelios

como descripciones del mundo *como les parecía a sus autores* y a comprender que esos libros describen una forma de realidad, por muy ajena o confusa que pueda parecer al racionalista lector moderno.²⁵

Crear o no que estos acontecimientos sucedieron es enteramente cuestión de fe personal. Lo que no ha de ponerse en duda es de que los autores de los Evangelios los consideraron abrumadores, impresionantes, y acaso incluso de significado aterrador. Hemos de imaginar a hombres y mujeres asombrados ante la historia y dominados por el impulso de registrar un suceso muy excepcional. Sentían una obligación, de inspiración divina, de decir al mundo y a la posteridad (si es que había de haber una posteridad) que Dios se hizo carne, murió en la Cruz y se levantó de entre los muertos. La validez de estos relatos nunca se puso en duda. La única cuestión era la de si quienes oyeron estas «buenas nuevas» se convertirían en seguidores de Jesús el Cristo. Todo esto había sucedido a personas corrientes en la Galilea ocupada. Si perdemos de vista esta verdad elemental acerca del origen de los Evangelios —si nos dejamos arrastrar demasiado lejos por cuestiones de teoría y género y olvidamos su evidente *urgencia*—, perdemos de vista lo que estos extraordinarios libros realmente son. Al hacerlo, olvidamos lo que percibimos: las piedras del antiguo edificio debajo de nuestros pies.

EL PAPIRO MAGDALENA Y LA FE

Hemos tratado de esbozar los comienzos de un nuevo paradigma en el estudio del Nuevo Testamento. En esencia, se trata de una renovada atención a la fecha de los Evangelios, basada en pruebas forenses aportadas por la papirología, y de una ausencia de prejuicios acerca de las consecuencias potenciales de la nueva datación para nuestra comprensión personal de los orígenes de los Evangelios. Nuestro enfoque no responde a la pregunta ¿qué es un Evangelio? Sin embargo, determina que algunas respuestas sean más plausibles que otras. Confiamos que esto estimulará un largo y fructífero debate académico, y también que inspirará fuera del mundo académico un interés más general por estos temas. Las posibilidades son infinitas y el viaje apenas ha comenzado.

Nosotros, un especialista y un periodista, hemos podido avanzar hasta aquí. Somos observadores e intérpretes de hechos, sin cuentas por pasar. Pero como observadores de personas más que de papiros, no podemos ignorar las poderosas emociones y disputas que se han suscitado ya entre creyentes ordinarios y no creyentes sin interés anterior por la investigación de papiros o los estudios sobre Jesús.

Bultmann se equivocó: los autores de los Evangelios pudieron oír mucho más que los débiles murmullos de la voz de Jesús. De hecho, los primeros lectores de san Mateo pudieron haber escuchado las palabras

mismas que el predicador nazareno pronunció durante sus prédicas, pudieron escuchar las parábolas cuando se explicaron por primera vez a los grupos de labriegos, pudieron incluso haber formulado preguntas al predicador y esperado respetuosamente su respuesta. La voz que oyeron no era un murmullo, sino la oratoria apasionada de un hombre real de humilde origen cuyas enseñanzas iban a cambiar el mundo.

Decir esto tiene consecuencias que van más allá de la erudición bíblica, por amplia que ésta sea. De hecho, la nueva datación del papiro Magdalena habla a aquellos que nunca se enteraron o nunca hicieron caso de las disputas académicas a lo largo de siglos sobre el Jesús histórico o el desarrollo del texto de los Evangelios. Hasta ahora, la gente corriente ha tenido escasas razones para interesarse por las fechas de los antiguos papiros. Por las conversaciones cotidianas y por la correspondencia, nos hemos dado cuenta de la medida en que esta nueva hipótesis tiene una importancia directa para las preguntas fundamentales de fe que todos, cristianos y no cristianos, ateos y agnósticos, han de formularse a sí mismos. En otras palabras, la nueva datación de los fragmentos de San Mateo tiene vida propia más allá de los confines del mundo de los especialistas y los estudiosos.

¿A dónde conducirá esto? Vivimos en una época consumida por la duda, que aspira desesperadamente a la certidumbre. En Occidente hay una búsqueda titubeante, en todo el horizonte político, de nuevos «valores» o de maneras de restablecer la tradicional moral judeocristiana. Reina una desconfianza general hacia el secularismo y su aversión por una moral definida. Hay un deseo equivalente de ideas y políticas que afirmen algún tipo de marco moral. Dicho con las palabras memorables de un editorial del *Wall Street Journal*, existe un deseo de «barandillas protectoras», de certezas que nos guarden de la anarquía moral. Las preguntas clave formuladas por el hombre corriente de hoy sobre los valores de la familia y la tolerancia, el crimen y el castigo, el deber y las libertades, no son muy distintas de las preguntas formuladas a Jesús hace más de diecinueve siglos. El Nuevo Testamento sigue siendo un texto fundamental para quienes buscan las respuestas a estos problemas básicos de la experiencia humana.

En este contexto, la nueva datación de los Evangelios, proceso que apenas si está comenzando en serio, puede parecer una empresa apropiada para nuestro tiempo y para el estado de ánimo del final del milenio. Hay buenas razones, ahora, para suponer que el Evangelio según san Mateo, con su información detallada sobre el Sermón de la Montaña, se escribió no mucho después de la Crucifixión y con seguridad antes de la destrucción del Templo en el año 70; que el Evangelio según san Marcos se distribuyó bastante pronto como para llegar a Qumran; que el Evangelio según san Lucas pertenecía a la primera generación de códices cristianos, y que las

pruebas internas sugieren una fecha anterior al año 70 incluso para el Evangelio no sinóptico según san Juan (como lo argumentó en 1994 el respetado especialista alemán Klaus Berger).²⁶ Se trata de los primeros movimientos de un importante proceso de reevaluación académica. Afecta a todos los Evangelios. Afecta a cuantos los han leído o los leerán.

Dos mil años después del nacimiento de Jesús, los libros que nos cuentan su vida vuelven a analizarse, y ello no por sacerdotes, teólogos y críticos literarios, sino por científicos. Durante siglos, la ciencia ha parecido enemiga de la fe. Galileo fue condenado por la Iglesia como hereje; la teoría de la evolución de Darwin desmontó el mito de la Creación, y las investigaciones de Freud acerca de los impulsos interiores de la psiquis humana minaron la creencia cristiana en la responsabilidad moral personal. Para la generación de Huleatt, la ciencia del darwinismo y la crítica de textos (personificada por Renan y Strauss) eran fuerzas inequívocamente hostiles. Pero en lo que es el tema del presente libro, la ciencia empírica puede resultar la servidora de la fe en lugar de su archienemiga.

Así pues, el proceso de reevaluación ofrece a las personas corrientes la oportunidad de volver a mirar el Nuevo Testamento y su importancia para su vida. Ningún científico puede afirmar que los Evangelios son *verídicos*. Pero sí que puede ofrecer un juicio acerca de si son *auténticos*. Respondiendo a estas afirmaciones, algunos dirán que las pruebas —los descubrimientos empíricos de una ciencia como la papirología— no tienen nada que ver con la fe y la moral. Como Charles Huleatt, no necesitan sudarios, milagros ni siquiera las fuentes de la historia para sostener sus creencias. Otros pueden adoptar el punto de vista opuesto y encontrarse con que sus creencias han sido profundamente afectadas por la nueva datación. Pueden ver en el proceso de la nueva datación una inesperada convergencia de la fe y la historia, que llena lo que Gotthold Lessing llamó «la fea sima» entre las dos. La sima entre universidad e Iglesia, entre ciencia y fe, puede por fin cubrirse.

Pues si los Evangelios son más auténticos de lo que creíamos, entonces acaso la fosa entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe no es tan ancha como los académicos han sostenido y los cristianos han temido. Esos libros extraordinarios nos aparecen ahora bañados de una nueva luz de comprensión. La voz de Jesús ya no se oye como un susurro. En este sentido, el papiro Magdalena habla no sólo a la mente de los especialistas, sino al corazón de todas las gentes.

«Cuando lees las palabras de Dios —escribió Soren Kirkegaard—, has de estar diciéndote constantemente: "Me habla a mí y acerca de mí..."» Nadie que estudia este tema por un tiempo puede dejar de sentirse emocionado y desafiado por él. Nuestra investigación nos ha llevado por el

mundo entero: de Alemania a América, a Egipto e Israel, y a través de Europa.

Estos viajes no se han acabado todavía. Pero nuestro informe sobre el papiro Magdalena debe acabar donde comenzó, en el colegio que ha sido el depositario por la mayor parte de este siglo de estos preciosos fragmentos. Pues es esta institución de más de quinientos años, fundada mil cuatrocientos años después de que se escribiera el papiro, la que se alza en el centro del relato, la que mandó a predicar a Charles Huleatt e inspiró su devoción, que lo llevó a enviar el papiro a su colegio unos años antes de su muerte. Y fue al Magdalen College donde Carsten Thiede llegó, más tarde, para datar de nuevo los fragmentos.

Hoy, el colegio prospera. No ha perdido nada de su majestad medieval. De hecho, en recientes años lo han restaurado con afecto, para que las generaciones futuras puedan seguir disfrutando de su belleza excepcional. El viejo mentor de Huleatt, Herbert Warren, se sentiría orgulloso si pudiera ver en qué se ha convertido su Magdalen College. Como en su época, pocas sensaciones, en Oxford, pueden compararse con un paseo en la tarde desde la calle mayor, pasando por delante de la garita del portero, de la residencia del presidente y de la capilla, donde cuelga ahora la *Última Cena* de la escuela de Leonardo, recorriendo el antiguo claustro y saliendo por el parque de los ciervos. Es un lugar para gozar de los frutos de la inteligencia y de la habilidad de los albañiles, y para reflexionar sobre lo que se ha llevado a cabo entre sus muros.

En la Biblioteca Vieja, entre libros y manuscritos y gárgolas de madera tallada, el visitante apenas puede adivinar las tretas del destino que salvaron al papiro de la destrucción y lo trajeron aquí. Mirando por la ventana el esplendor de los edificios del Magdalen College —como hizo el historiador Gibbon hace dos siglos—, cabe hacerse la reflexión de lo extraño que es que este objeto diminuto haya llegado aquí. ¿Qué habrían pensado los escribas si hubiesen sabido que un día traerían hasta aquí su obra? Trabajando bajo el sol ardiente del Próximo Oriente, confiando su relato al frágil papel, se habrían asombrado de saber que llegaría tan lejos y que significaría tanto.

NOTAS

Nota de los traductores: Todas las citas bíblicas del original inglés de este libro se basan en la llamada edición del rey Jacobo. Su traducción española más cercana es la de Casiodoro Reina, revisada por Cipriano de Valera, de una gran belleza literaria. A ella se han referido los traductores, tanto más cuanto que los pasajes citados por los autores no suscitan problemas de interpretación teológica.

Para comodidad del lector, todas las fechas se indican sin mención de era, excepto en los casos en que son anteriores a la cristiana o en que puede haber confusión.

A continuación figura una lista de abreviaciones usadas para citar los libros de la Biblia en estas notas:

Ac. (Hechos o Actos)
Ap. (Apocalipsis)
Col. (Colosenses)
1 y 2 Cor. (Corintios)
Éx. (Éxodo)
Flm. (Filemón)
Is. (Isaías)
Jn. (Juan)
1, 2 y 3 Jn. (Epístolas de san Juan)
Lc. (Lucas)
Lev. (Levítico)
Mal. (Malaquías)
Mc. (Marcos)
Mt. (Mateo)
1 y 2 Pe. (Epístolas de san Pedro)
Rom. (Romanos)
1 y 2 Tes. (Tesalonicenses)
1 y 2 Tim. (Timoteo)

Capítulo 2. FECHAS Y DEBATES: SAN MATEO Y LA CONTROVERSIA SOBRE LOS ORÍGENES DEL NUEVO TESTAMENTO

1. M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (Londres 1985), pp. 85-113.

2. No existen escritos históricos que no tengan un «interés» por la antigüedad; ciertamente, los Evangelios no son más tendenciosos que, pongamos por caso, *Agrícola*, la obra del historiador romano Tácito, una biografía selectiva de su suegro C. Julio Agrícola, escrita en el año 98 a. J.C. Las cuatro primeras frases constituyen una declaración partidista desinhibida. Al principio de la historia de Roma de Livio, *Ab urbe condita* (c. 9 de nuestra era), el autor declara que escribe a fin de alabar las gloriosas hazañas del único pueblo notable de la tierra, o sea, los romanos. Se acostumbraba a reconocer los intereses —y ponerlos en primer lugar—. Al escribir que publicaba su Evangelio a fin de que Teófilo «sepa la verdad acerca de las cosas» de que le han informado (Lc. 1, 4), estaba al unísono con los mejores historiadores antiguos.

3. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark*, p. 110.

4. Este versículo tiende a interpretarse mal debido a la expresión «que hay algunos de los que están aquí, que no gustarían de la muerte hasta...», que parece resaltar la palabra «algunos». Jesús no quiere decir con eso que otros morirán. Lo único que dice en esta frase es que algunos —no todos— de los presentes tendrán una revelación de su gloria. Efectivamente, sólo unos cuantos presenciaron la Transfiguración.

5. Se trata de una traducción literal del original griego.

6. ¡Véase Rom. 11, 26!

7. Cabe resaltar que el sentido que san Mateo da a la palabra *teléo* para describir el acto de «completar» es el mismo que se emplea en Lc. 2, 39: «Después de haber cumplido con todo lo prescrito en la ley del Señor, volvieron a Galilea, a su ciudad de Nazaret.»

8. Véase el capítulo 3 del presente libro.

9. Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus* (Leipzig/Erlangen, 1903; 4.^a ed., 1992; repr. Wuppertal/Zurich, 1984), p. 407.

10. «Velemos o durmamos» = «vivamos o muramos»; véase Rom. 14, 8. En otras palabras, el propio Pablo estaba preparado para la muerte antes del Segundo Advenimiento, como otros habían muerto antes, incluyendo personas tan eminentes como Esteban, jefe de los helenistas en la comunidad cristiana de Jerusalén ya en el año 33, acontecimiento que Pablo presenció y apoyó antes de convertirse.

Según una explicación alternativa, la Segunda Venida ya había tenido lugar, cincuenta días antes de Pascua, en Pentecostés, con la efusión del Espíritu Santo, el «paráclito» o «consolador» vaticinado por Jesús en Jn. 14, 16-26 y 16, 9-11.

11. *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland^{27rev}, p. 453.

12. A Marcos se le excluye a veces de esta «regla», puesto que la profecía aparece ligeramente abreviada y menos detallada que en los demás Evangelios. Así pues, estudiosos «generosos» datarían Mc. «hacia el año 70». Resulta asombroso que al difunto Günther Zuntz, profesor de griego helenista (el período que incluye el Nuevo Testamento) en la Universidad de Manchester y autoridad reconocida internacionalmente en ese campo, no le impresionaran estos argumentos artificiales y optara por el otro extremo del espectro: para él el año 40 era la fecha más probable de la redacción de Mc. Véase G. Zuntz, «Wann wurde das Evangelium Marci geschrieben» y «Eine Heide las das Markusevangelium», en H. Cancik, comp., *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium* (Tubinga, 1984), pp. 47-81 y 205-222.

En cuanto a Mt, las fechas sugeridas por estudiosos a quienes no impresionó la teoría de una profecía inventada posteriormente al acontecimiento son, como muy pronto, los años 40-60 (J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* [Londres, 1976]), c. 43 (B. Orchard y H. Riley, *The Order of the Synoptics* [Macon, 1987]), c. 50-64 (B. Reicke, «Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem», en *Studies in New Testament and Early Christian Literature. Essays in Honour of Allen P. Wikgren*, D. E. Aune, comp. [Leiden, 1972], pp. 121-134).

13. Según la Biblia Anchor, vol. 26, W. F. Albright y C. S. Mann, *Matthew, Introduction, Translation and Notes* (Nueva York, 1971): «Para cualquier judío un mesías sin una comunidad mesiánica habría resultado impensable», p. 195.

14. M. Hengel, «The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark», en ídem, *Studies in the Gospel of Mark* (Londres, 1985), pp. 64-84.

15. Véase, por ejemplo, Th. Birt, *Die Buchrolle in der Kunst* (Leipzig, 1905; reed. 1976); E. Schmalzriedt, *Peri Physeos, Zur Brühgeschichte der Buchtitel* (Munich, 1970); y G. Cavallo, *Libri, Scrittura, Scribi a Ercolano* (Nápoles, 1983).

16. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark*, pp. 81-82.

17. En cuanto la arqueología de Cafarnaum, con su enorme malecón (7.000 m de largo por 2 de ancho), véase M. Nun, *Anchorage and Harbours Around the Sea of Galilee* (Ginebra, 1988), pp. 24-26; véase también B. Pixner, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse*, 2.^a ed. ampl., R. Riesner comp. (Giessen 1994), pp. 65-66.

18. Véase F. Herenbrück, *Jesus und die Zöllner* (Tubinga 1990).

19. C. F. D. Moule, «St. Matthew's Gospel: Some Neglected Features», en ídem, *Essays in New Testament Interpretation* (Cambridge, 1982), pp. 64-76. Moule no cree que este discípulo escribió el Evangelio

entero por sí solo, sino que argumenta a favor de su papel en la compilación del material original.

20. Citado por Eusebio en su *Historia de la Iglesia* 3, 39, 16 (escrita en c. 325); véanse los capítulos 3 y 6 del presente libro.

21. Contado por Clemente de Alejandría (c. 150-219), *Stromateis* 4, 9.

22. Un exhaustivo y excelente resumen de opiniones y publicaciones acerca de este Evangelio y de los escritos del Nuevo Testamento se halla en el estudio más extenso del Nuevo Testamento, o sea, las 1 160 páginas de D. Guthrie, *New Testament Introduction* (Leicester, 4.^a rev., 1990).

23. J. A. T. Robinson, *The Priority of John* (Londres, 1985), pp. 1-22.

24. K. Berger, *Theologieggeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga/Basilea, 1994), véase sobre todo pp. 653-658 (acerca de Jn.) y pp. 568-571 (acerca de Ap.). Berger continúa siendo más conservador y se acerca más al consenso tradicional en cuanto a las fechas de otros escritos del Nuevo Testamento, sobre todo porque no entra en detalles cronológicos.

25. D. L. Sayers, «A Vote of Thanks to Cyrus», en su *Unpopular Opinions* (Londres, 1946; 2.^a ed., 1951), pp. 23-28 y, en este caso, p. 25.

Capítulo 3: LA INVESTIGACIÓN DEL PAPIRO MAGDALENA

1. Anécdota conservada por el papirologo alemán U. Wilcken, *Die griechischen Papyrusurkunden* (Berlín, 1987), p. 10.

2. La mayor parte del Códice Sinaiticus se encuentra en la British Library, en Londres; varias hojas se hallan en la Biblioteca Universitaria de Leipzig (la Universidad de Tischendorf), y doce más recientemente descubiertas en el monasterio han permanecido en él hasta ahora. El otro códice, igualmente importante, también de mediados del siglo IV, es el Códice Vaticano, y se encuentra en la Biblioteca del Vaticano.

3. Una buena descripción de la técnica se encuentra en P. W. Pestman, *The New Papyrological Primer* (Leiden/Nueva York, 1990).

4. Gaio Plinio Segundo, *Historia natural*, 13.

5. Véase I. Gallo, *Greek and Latin Papyrology, Classical Handbook* (Londres, 1986), p. 14, y capítulo 5 del presente libro.

6. Para este y otro material, véase Th. Birt, *Die Buchrolle in der Kunst* (Leipzig, 1907), concretamente pp. 254 y 326.

7. De modo que, cuanto más tarde se intenta datar las Epístolas pastorales, tanto más factible es, al menos en teoría, que *biblia* signifique «códices», en lugar de «papiros». En fechas recientes, contra la tendencia a

posdatar 2 Tim. a finales del siglo I o mediados del II, véase (entre otros), G. D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus* (San Francisco, 1984); M. Prior, *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy* (Sheffield, 1989).

8. C. H. Roberts y T. C. Skeat, *The Birth of the Christian Codex* (Londres, 1983), pp. 21-23 y, concretamente, p. 22.

9. Véase J. Genoth-Bismuth, *Un homme nommé Salut. Genèse d'une «hérésie» à Jérusalem*, 2.^a ed. (París, 1995), pp. 205-207 y, concretamente, p. 205, para un análisis de los folletos sabatinos 16, 1 y 116a.

10. J. O'Callaghan, «¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?», *Bíblica* 3 (1972), pp. 91-100. O'Callaghan publicó estudios exhaustivos de los papiros 7Q en numerosas ediciones de revistas especializadas, en las que respondía a sus adversarios. Un buen resumen de sus investigaciones se halla en su monografía *Los Papiros Griegos de la Cueva 7 de Qumran* (Madrid, 1974). Véase también su libro *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento* (Córdoba, 1995), pp. 95-145.

11. En cuanto al debate reciente referente a esta fecha y a la naturaleza deficiente de los intentos por ponerla en entredicho, véase el capítulo 5, nota 14, del presente libro.

12. K. Schubert, «Die Religion der Qumranleute», en *Qumran. Ein Symposium*, comp. J. B. Bauer y otros (Graz, 1993), pp. 73-85, concretamente pp. 84-85.

13. Para más publicaciones y fuentes, véase J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Studies*, ed. rev. (Atlanta, 1990) y el capítulo 5, nota 14, del presente libro.

14. C. P. Thiede, «7Q5 — Eine Rückkehr zu den neutestamentlichen Papyrusfunden in der siebten Höhle von Qumran», *Bíblica* 65 (1984), pp. 538-559.

15. La más reciente monografía de Thiede en inglés, que contiene una discusión a fondo de los argumentos a favor y en contra, se publicó en 1992: C. P. Thiede, *The Earliest Gospel Manuscript? The Qumran Fragment 7Q5 and Its Significance for New Testament Studies* (Exeter/Carlisle, 1992). Véase también un resumen actualizado en C. P. Thiede, «7Q5 — Facts or Fiction?», *The Westminster Theological Journal* 57 (1995), pp. 471-474.

16. S. Talmon, «Streit um die Rollen von Qumran», *Zur Debatte*, 22/5, 1992, pp. 1-3.

17. «No credo possano esserci dubbi circa l'identificazione del 7Q5»; O. Montevecchi, «Ricerchiamo senza pregiudizi» («Investiguemos sin prejuicios»), entrevista con S. Paci, *30 Giorni* XII/ 7-8 (1994), pp. 75-76.

18. G. Stanton, *Gospel Truth? New Light on Jesus and the Gospels* (Londres, 1995), pp. 20-32 y 11-20, respectivamente.

19. M. Baillet, J. Milik y R. de Vaux, comps., *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan, III: Les «Petites Grottes» de Qumran*, 2 vols. (Oxford, 1962).

20. H. Hunger, «7Q5: Markus 6, 52-53 —oder? Die Meinung des Papyrologen», en B. Mayer, *Christen und Christliches in Qumran?* (Regensburg, 1992), pp. 33-56, concretamente p. 39.

21. En términos comparativos, se encuentran omisiones (o más bien no inclusiones) en todos los demás papiros, como en el P46, o, en un caso especialmente asombroso, en el papiro más antiguo de los conocidos de Jn., el famoso P52 de la Biblioteca John Rylands de la Universidad de Manchester (GrP. 457). El capítulo 18, 37 contiene un solo *eis touto* (por esto), y no dos como ocurre en los demás manuscritos de Jn., sin excepción. Fenómeno singular y, sin embargo, nadie se ha sorprendido y, de hecho, ni siquiera se menciona en las ediciones críticas del Nuevo Testamento griego.

22. P. Segal, «The Penalty of the Warning Inscriptions from the Temple of Jerusalem», *Israel Exploration Journal* 39 (1989), pp. 79-84

23. H.-U. Rosenbaum, «Cave 7Q! Gegen die erneute Inanspruchnahme des Qumran-Fragments 7Q5 als Bruchstück der ältesten Evangelien-Handschrift», *Biblische Zeitschrift* 51 (1987), pp. 189-205, concretamente p. 200. El artículo de Rosenbaum se caracteriza por errores de hechos, invectivas y carencia de conocimientos expertos.

24. F. T. Gignac, *Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*, vol. 1, *Phonology* (Milán, 1976), pp. 80-83.

25. Hunger, «7Q5: Markus» (véase la nota 20).

26. El informe oficial de esta investigación lo publicó C. P. Thiede, «Beircht über die kriminaltechnische Untersuchung des Fragments 7Q5 in Jerusalem», en B. Mayer, *Christen und Christliches in Qumran?* (Regensburg, 1992), pp. 239-245, con 4 láminas, incluyendo una *nu* en detalle.

27. Stanton, *Gospel Truth?* En las pp. 28-29, afirma que «aunque es poco probable que uno de los primeros ejemplares de Mc. se encontrara en la cueva 7, no es del todo imposible. La teoría de que 7Q5 forma parte de Mc. no se derrumba por ello, sino simplemente porque la letra crucialmente dañada en la línea 2 de 7Q5 *no puede* ser una *nu*». Como demuestra detalladamente nuestro capítulo 3, uno de los primeros ejemplares de Mc. es todo menos improbable, y parece que Stanton estaría dispuesto a aceptarlo. Entonces, ¿por qué insiste en la imposibilidad del *nu*, dado el microscopio de Jerusalén y el análisis comparativo de Hunger? Resulta incomprensible su desprecio por las pruebas clarísimas, tanto más cuanto que él mismo cita una carta que le ha dirigido el especialista crítico norteamericano de Qumran J. A. Fitzmyer, a quien ha impresionado la prueba de la fotografía del análisis de Jerusalén (Stanton, p. 198, nota 16).

28. F. Rohrhirsch, «Das Qumranfragment 7Q5», *Novum Testamentum* 30/2 (1988), pp. 97-99; ídem, *Markus in Qumran? Eine Auseinanderetzung mit den Argumenten für und gegen das Fragment 7Q5 mit Hilfe des methodischen Fallibilismusprinzips* (Wuppertal/Zurich, 1990).

29. Los dos últimos intentos, imaginativos pero que no tienen nada que ver con la prueba visible en el papiro, son de Victoria Spottorno y Daniel B. Wallace, comp.; véase C. P. Thiede, «Greek Qumran Fragment 7Q5: Possibilities and Impossibilities», *Biblica* 75 (1994), pp. 394-398, e ídem, «7Q5 — Facts or Fiction?», *Westminster Theological Journal* 57 (1995), pp. 471-474.

30. Véase C. P. Thiede, «Papyrologische Anfragen an 7Q5 im Umfeld antiker Handschriften», en B. Mayer, *Christen und Christliches in Qumran?* (Regensburg, 1992), pp. 57-72.

31. E. G. Turner, «Menander, *Samia* 385-390 Austin (170-175 Koe)», *Aegyptus*, 47 (1967), pp. 187-190

32. F. H. Sandbach, *Menandri Reliquiae Selectae*, ed. rev. (Oxford, 1990)

33. J. M. Cotton y J. Geiger, comp., *Masada II. The Latin and Greek Documents* (Jerusalén, 1989), pp. 31-34, con lámina.

34. K. Aland, «Über die Möglichkeit der Identifikation kleiner Fragmente neutestamentlicher Handschriften mit Hilfe des Computers», en *Studies in New Testament Language and Text*, J. K. Elliot, comp. (Leiden, 1976), pp. 14-38, concretamente pp. 21-22 y 32-33, y publicaciones subsiguientes.

35. Albert Dou, profesor de matemáticas en la Universidad de Madrid y miembro de la Real Academia de Ciencias, añadió recientemente otro elemento a la corroboración de 7Q5 = Mc. 6, 52-53. Tras analizar todas las lecturas posibles (e imposibles) de letras completas y fragmentadas de 7Q5, y todos los intentos por identificar el fragmento, sin tener en cuenta lo plausible desde el punto de vista papirológico, y basándose en la esticometría disponible, llegó a una conclusión realmente asombrosa: que la posibilidad de que 7Q5 *no* sea idéntica a Mc. 6, 52-53 es de 1:900.000.000.000 (A. Dou, «El cálculo de probabilidades y las posibles identificaciones de 7Q5», en J. O'Callaghan, «Los primeros testimonios del Nuevo Testamento» (Córdoba, 1995), pp. 116-139.

36. Éste no es lugar para hablar de los otros fragmentos de la cueva 7, uno de los cuales ha sido identificado como 1 y 2 Tim. 3, 16-4, 3; véase J. O'Callaghan, «Los papiros griegos de la Cueva 7 de Qumran» (Madrid, 1974); C. P. Thiede, «Papyrologische Anfragen an 7Q5 im Umfeld antiker Handschriften», en B. Mayer, *Christen und Christliches in Qumran?* (Regensburg, 1992), pp. 57-72, concretamente pp. 59-65; ídem, *The Earliest Gospel Manuscript? The Qumran Fragment 7Q5 and Its*

Significance for New Testament Studies (Exeter/Carlisle, 1992), pp. 46-54; ídem, «Das unbeachtete Qumran-Fragment 7Q19 und die Herkunft der Höhle 7», *Aegyptus* 74 (1994), pp. 123-128.

37. Relatado por Hegesipo y citado por Eusebio, *Historia de la Iglesia* 2, 23, 3-18.

38. Tácito, *Anales* 15, 38-44.

39. Véase Ac. 18, 2; Suetonio, *Claudio* 25, 4; Dión Casio, *Historia* 60, 6, 6.

40. Para un resumen de las pruebas arqueológicas y las fechas, véase É. Puëch, «La Synagogue judeo-chrétienne du Mont Sion», *Le Monde de la Bible* 57 (1989), pp. 18-20; B. Pixner, *Weger des Messias und Stätten der urkirche. Jesus und das Judenchristentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse*, 2.^a ed., R. Riesner, comp. (Giessen, 1994), pp. 287-326. Recientemente J. E. Taylor intentó poner en duda los primeros emplazamientos judeocristianos de Jerusalén (*Christians and Holy Places, The Myth of Jewish-Christian Origins* [Oxford, 1993]). Sin embargo, sus métodos y resultados se fundamentan en una percepción histórica y lingüística deficiente de las fuentes y su significado, así como en una falta de atención a lo arqueológico. Véase B. Pixner, *op. cit.*, capítulo 32, «Bemerkungen zum Weiterbestehen judenchritlicher Gruppen in Jerusalem», pp. 402-411.

41. Para la fecha y el contexto histórico, véase el estudio más circunspecto del tema, F. Manns, *John and Jamnia: How the Break Occurred Between Jews and Christians* (Jerusalén, 1988), concretamente pp. 15-30.

42. Cicerón se refiere a copias de las cartas preservadas en ese códice: *Epistulae ad Familiares* 9, 26, 1; véase E. R. Richards, *The Secretary in the Letters of Paul* (Tubinga, 1991), pp. 3-4, 65, 164. En cuanto al papel del poeta romano Marcial en la introducción del códice en la literatura clásica, véase el capítulo 5 del presente libro.

43. Las múltiples ventajas del códice para los primeros cristianos han sido descritas y analizadas por numerosos estudiosos y desde diversos enfoques; véase, por ejemplo, C. H. Roberts y T. C. Skeat, *The Birth of the Christian Codex* (Londres, 1983); G. Cavallo, «Codice e storia dei testi greci antichi. Qualche riflessione sulla fase primitiva del fenomeno», *Bibliologia* 9 (1989), pp. 13-35; T. C. Skeat, «The Origin of the Christian Codex», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 102 (1994), pp. 263-268; S. R. Lewellyn y R. A. Kearsley, *New Documents Illustrating Early Christianity* (Sidney, 1994, vol. 7), pp. 250-256, y muchos más.

44. Eusebio, *Historia de la Iglesia* 2, 15, 2.

45. C. H. Roberts, «An Early Papyrus of the First Gospel», *Harvard Theological Review* 46 (1953), pp. 233-237.

46. C. P. Thiede, «Papyrus Magdalen Greek 17 (Gregory Aland p64). A Reappraisal», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 105 (1995), pp. 13-20 + ilustración ix, concretamente p. 19.

47. La monografía de D. C. Parker, *Codex Bezae. An early Christian Manuscript and its Text* (Cambridge, 1992) subraya la extraordinaria importancia del Códice D para la tradición textual del Nuevo Testamento.

48. J. M. Bover y J. O'Callaghan, comps., *Nuevo Testamento Trilingüe*, 3.^a ed. (Madrid, 1992), p. 152.

49. El principal texto de A. Merk, *Novum Testamentum Graece et Latine*, 11.^a ed. (Roma, 1992), p. 94, también favorece el orden del papiro Magdalena, *auton* antes que *meti*, si bien entre corchetes.

50. Al parecer, Wachtel escribió su artículo bajo presión a fin de montar un contraataque sin prestar la debida atención, que requería mucho tiempo, a los detalles. Su descripción paleográfica del papiro Magdalena y de algunos rollos de la cueva 4 de Qumran, y, por tanto sus conclusiones en cuanto a la fecha de estos escritos, están plagados de errores de hechos. En cuanto a Mc. 26, 22, su equivocación puede atribuirse a que desconocía el análisis microscópico de la línea. K. Wachtel, «P64/P67: Fragmente des Matthäus-evangeliums aus dem 1. Jahrhundert?», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 107 (1995), pp. 73-80. B. Aland subrayó la renuencia a aceptar el desafío textual de los primeros papiros, en un ensayo reciente, publicado antes de que se modificara la fecha del papiro Magdalena y se revisara su texto. B. Aland, «Das Zeugnis der frühen Papyri für den Text der Evangelien diskutiert am Matthäusevangelium», en *The Four Gospels 1992, Festschrift Frans Neirynck*, F. Van Segbroeck y otros, comps. (Leuven, 1992), vol. 3, pp. 325-335.

51. C. H. Roberts, «Complementary Note» (fecha «9-6-1960»), en R. Roca Puig, *Un Papiro Griego del Evangelio de San Mateo* (Barcelona, 1962), pp. 58-60.

52. Únicamente por razones esticométricas Roca Puig supuso que *patéra* («padre») estaba abreviado como *PRA* en la línea 2 del fragmento 1, reverso. Esto no es probable, puesto que «Padre» puede tratarse como «nombre sagrado», pero al principio sólo cuando se referían a Dios, y no a Abraham, como ocurre en Mt. 3, 9. ¡La palabra *pater* podría encajar fácilmente sin abreviatura en la estructura esticométrica del papiro si se dividiera entre las líneas 1 y 2! Por otro lado, «Dios» (*theos*) se abreviaría con la primera y la última letra, *theta* + *sigma*, en una línea 5 reconstruida (Mt. 3, 9), línea de la cual sólo se puede leer una letra, *tau*; y en el recto del mismo fragmento, por la misma razón puede suponerse que *iesous* en la línea 2 (Mt. 3, 15) fue abreviado como *IS*.

53. Roca Puig, *Papiro Griego*, p. 55

54. C. P. Thiede, «Papyrus Bodmer L. Das neutestamentliche Papyrusfragment P73 = Mt 25, 43/26, 2-3», *Museum Helveticum* 47/1 (1990), pp. 35-40, con ilustración.

55. Véase P. A. Kuhlmann, *Die Giessener literarischen Papyri und die Caracalla-Erlasse. Edition, Übersetzung und Kommentar* (Giessen, 1995), pp. 116-130.

56. K. Aland, «Neue Neutestamentliche Papyri II», *New Testament Studies* 12 (1965-1966), concretamente pp. 193-195.

57. J. van Haelst, *Le catalogue des Papyrus littéraires juifs et Chrétiens* (París, 1976), p. 146; C. H. Roberts y T. C. Skeat, *The Birth of the Christian Codex* (Londres, 1983), pp. 40-41, 65-66.

58. K. Aland, *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments* (Berlín, 1967), p. 109.

59. K. Aland y B. Aland, *Des Text des Neuen Testaments* (Stuttgart, 1981, 2.^a ed. ampl., 1989), pp. 105, 106, 110.

60. Ph. W. Comfort, *The Quest for the Original Text of the New Testament* (Grand Rapids, 1992), pp. 81-83.

61. Ph. W. Comfort, «Exploring the Common Identification of Three Manuscripts: P4, P64, and P67», *Tyndale Bulletin* 46, 1 (1995), pp. 43-54; C. P. Thiede, «Notes on P4 = Bibliothèque Nationale Paris, Supplementum Graecum 1120/5», *Tyndale Bulletin* 46, 1 (1995), pp. 55-57. El artículo de Comfort resulta también muy valioso por su resumen de los argumentos a favor de la identidad indiscutida como códice de los papiros Magdalena y de Barcelona.

62. J. Morell, «Nouveaux fragments du papyrus 4», *Revue biblique* 47 (1938), pp. 5-22 e ilustraciones I-VIII.

63. En cuanto a la importancia de la *tau*, véase también Comfort, «Exploring the Common Identification», p. 50.

64. C. P. Thiede fue el primero en publicarlo y comentarlo en su artículo «Die Datierung von antiken Handschriften als Beispiel für interdisziplinäre Zusammenarbeit in der Papyrologie», en C. P. Thiede y G. Masuch, *Wissenschaftstheorie und Wissenschaftspraxis Reichweiten und Zukunftsperspektiven interdisziplinärer Forschung* (Paderborn, 1995), pp. 205-221, con seis fotografías. El material que figura en dicho artículo está del todo integrado y ampliado en el capítulo 5 del presente libro.

65. Véase Comfort, *Quest for the Original Text*, pp. 31-33. En cuanto a la datación por Kim de P46, el más antiguo de los códices que han sobrevivido de las epístolas de san Pablo, véase Y.-K. Kim, «Paleographic dating of P46 to the Later First Century», *Biblica* 69 (1988), pp. 248-257. En cuanto a la datación del papiro de Bodmer, el códice más antiguo y casi completo de Jn., véase H. Hunger, «Zur Datierung des Papyrus Bodmer II (P66)», *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil. - hist. Klasse* 4 (1960), pp. 12-23. Se considera generalmente que ambos

papiros datan de *c.* 200, o sea, entre setenta y cinco y cien años más tarde que las fechas propuestas por Hunger y Kim, respectivamente.

66. G. Bonani, M. Broshi, I. Carmie, S. Ivy, J. Strugnell y W. Woelfli, «Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls», *Atiqot* 20 (1991), pp. 27-32; G. A. Rodley, «An Assessment of the Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls», *Radiocarbon* 35 (1993), pp. 335-338. Dieciocho manuscritos del mar Muerto han sido datados recientemente mediante el radiocarbono, utilizando partes de los bordes superiores o inferiores y dos trozos de lino en que se supone que estaban envueltos. Esta nueva prueba confirmó las dataciones ya existentes, pero causó un importante trastorno: un fragmento de rollo de la cueva 4, 4Q258, se había datado, mediante medios paleográficos, en *c.* 100 antes de nuestra era, mientras que el resultado de la prueba con carbono-14 fue de «119-245 de nuestra era». Esta datación, arqueológica y paleográficamente imposible, y que por tanto debe ser descartada sin más, resulta «difícil de explicar», según un informe preliminar (véase «New Carbon-14 Results Leave Room for Debate», *Biblical Archaeology Review* 21/4 [julio/ agosto de 1995], p. 61). No obstante, la explicación es tan sencilla como conocida: aun teniendo en cuenta la eficacia general de la «calibración» (el ajuste empírico de los datos basándose en información independiente), las influencias externas sobre el estado de un trozo de papiro o de piel, etc., pueden distorsionar el resultado del carbono-14. Dados estos caprichos (¿quién sabe cuándo, cómo y a qué influencias ha sido sujeto el fragmento?), y el lapso de tiempo casi inútil inherente al método (en un caso, hasta el último análisis incluía un lapso de hasta 170 años), en el mejor de los casos la datación mediante radiocarbono puede servir de mecanismo de control, pero definitivamente no como herramienta para resultados definitivos en la papirología.

Capítulo 4: UN DESCUBRIMIENTO ÚNICO EN UNA VIDA

1. G. W. Steevens, *Egypt in 1898* (Londres, 1898), p. 225.
2. Los autores agradecen profundamente al capitán Julian Williams y a Thomas Huleatt-James, ambos descendientes indirectos de Charles Bousfield Huleatt, su ayuda en la redacción de este capítulo.
3. Véase W. G. Rutherford, *St. Paul's Epistles to the Thessalonians and to the Corinthians* (Londres, 1908). Esta publicación póstuma incluye un útil prefacio de Spenser Wilkinson.
4. *The Oxford Magazine*, 21 de enero de 1909, p. 132
5. W. G. Rutherford, *St. Paul's Epistle to the Romans — A New Translation with a Brief Analysis* (Londres, 1900), p. xi.

6. R. Symonds explora a fondo este aspecto de la historia de la universidad en *Oxford and Empire: The Last Lost Cause?* (Londres, 1986).
7. T. Hughes, *Tom Brown at Oxford* (1861), citado en M. Graham, *Images of Victorian Oxford* (Oxford, 1992).
8. J. R. Green, *Oxford Studies* (Oxford, 1901), p. xi, citado en Graham, *Images of Victorian Oxford*, p. 9.
9. Véase L. Magnus, *Herbert Warren of Magdalen, President and Friend 1853-1930* (Londres, 1932); T. H. Warren, *Magdalen College, Oxford* (Londres, 1907); H. A. Wilson, *Magdalen College, Oxford* (Londres, 1899). Para un retrato de ficción del Magdalen College en la época de Warren, véase la novela de Compton, publicada en 1913, *Sinister Street*.
10. Magnus, *Herbert Warren*, pp. 86 y 55.
11. *Lecture Given by T. H. Warren to Undergraduates of Magd. on the Last Sunday of the Summer Term of 1885* (Oxford, 1885).
12. *Ibíd.*, p. 21.
13. *Ibíd.*, p. 22.
14. Manuscrito de la Biblioteca de Guildhall.
15. *The Greater Britain Messenger*, 1909, p. 21.
16. Para información sobre la obra y la influencia de Strauss, véase S. Neill, *The Interpretation of the New Testament 1861-1961* (Oxford, 1964), pp. 12ss.
17. Citado en *Ibíd.*, p. 194.
18. Citado en B. M. G. Reardon, *Religious Thought in the Victorian Age: A Survey from Coleridge to Gore* (Londres, 1980) p. 259.
19. Citado en Neill, *Interpretation of the New Testament* p. 193.
20. *Anglican Church Magazine*, 1904, pp. 15-17.
21. *Anglican Church Magazine*, 1906, pp. 44-45, 70-72.
22. Nota necrológica de Charles B. Huleatt en *The Times* (Londres), enero de 1909.
23. *Annual Report of the C&CC 1898-99*.
24. *Annual Report of the C&CC 1906-1907*.
25. Véase J. S. Reynolds, *The Evangelicals at Oxford 1735-1871: A Record of an Unchronicled Movement* (Oxford, 1973); los autores agradecen al reverendo J. S. Reynolds la información que les proporcionó sobre los años de Huleatt en Wycliffe Hall.
26. *Ibíd.*, p. 159.
27. Véase F. W. B. Bullock, *History of Ridley Hall, Cambridge* (Cambridge, 1941), con referencia a los orígenes de ambos colegios.
28. *Wycliffe Hall, Oxford* (Oxford, 1878).
29. Véase Symonds, *Oxford and Empire*, capítulo 11.

30. Para un relato de un casi coetáneo de Huleatt que se convirtió en misionero en Egipto, véase C. E. Padwick, *Temple Gairdner of Cairo* (Londres, 1929).
31. Symonds, *Oxford and Empire*, p. 227.
32. Para un estudio de la historia de la sociedad, véase B. Underwood, *Faith at the Frontiers: Anglican Evangelicals and Their Countrymen Overseas* (Londres, 1974).
33. *The Greater Britain Messenger*, agosto de 1891, pp. 10-11.
34. *Minutes of the C&CC*, 29 de julio de 1891.
35. *Programme of Cook's International Tickets to Egypt 1898-99*.
36. Publicado en *The Greater Britain Messenger*, agosto de 1891, pp. 10-11.
37. Véase P. Brenden, *Thomas Cook — 150 Years of Popular Tourism* (Londres, 1991)
38. Citado en C. A. Cooper, *Seeking the Sun: An Egyptian Holiday* (Edimburgo, 1892).
39. Según *Greater Britain Messenger*, agosto de 1891, pp. 10-11.
40. *The Times*, 21 de mayo de 1909, p. 12. 41. *Greater Britain Messenger*, agosto de 1891, pp. 10-11. 42. Citado en I. Wilson, *Jesus the Evidence* (Londres, 1984), p. 16.
43. Este contraste supone todavía un aspecto extraordinario de la papirología moderna. El rollo de Is. descubierto en Qumran mide más de siete metros de largo, mientras que el fragmento más antiguo de Virgilio encontrado en Masada mide apenas 18x8 cm.
44. Véase «Arthur Surridge Hunt 1871-1934», en *Proceedings of the British Academy*, vol. 20.
45. Véase A. H. Sayce, *Reminiscences* (Londres, 1923).
46. A. H. Sayce, *The Egypt of the Hebrews and Herodotos* (Londres, 1896).
47. Citado en A. Sattin, *Lifting the Veil: British Society in Egypt 1768-1956* (Londres, 1988).
48. Véase, por ejemplo, Sayce, *Reminiscences*, pp. 332-334.
49. Informe del bibliotecario del Magdalen College, 1901.
50. C. Roberts, «An Early Papyrus of the First Gospel», *Harvard Theological Review* 46 (1953), pp. 233-237.
51. *Annual Report of the C&CC 1901-1902*.
52. *Anglican Church Magazine*, marzo-abril de 1909, p. 44.
53. *Annual Report of the C&CC 1903-1904*.
54. Nota necrológica en *The Guardian*, 13 de enero de 1909.
55. Para una descripción del terremoto, véase J. W. Wilson y R. Perkins, *Angels in Blue Jackets: The Navy at Messina, 1908* (Chippenham, 1985); en cuanto a la participación de Collins, véase su descripción en

Anglican Church Magazine, marzo-abril de 1909, y A. J. Mason, *Life of W. E. Collins, Bishop of Gibraltar* (Londres, 1912).

56. *Anglican Church Magazine*, marzo-abril de 1909.

57. *Ibíd.*

58. *Oxford Magazine*, 21 de enero de 1909, p. 132.

Capítulo 5: NUEVA FECHA PARA EL PAPIRO MAGDALENA

1. H. C. Youtie, *The Textual Criticism of Documentary Papyri. Prolegomena* (Londres, 2.^a ed., 1974), pp. 66.

2. *The Oxyrhynchus Papyri Part I* (Londres, 1898), pp. 59-60, en la British Library, Londres, con el número de inventario P 745.

3. Informe del bibliotecario de 1901, archivos del Magdalen College, Oxford. Quizá la falta de códices corroboradores del primer siglo pudo haber influido en Hunt; él y Grenfell ya habían datado erróneamente el fragmento de la *Historia de las guerras de Macedonia* por la misma razón. Dada la popularidad del código latino a fines del siglo I y principios del II, en vida de Marcial (con ediciones «rústicas» de clásicos como Homero, Virgilio, Cicerón, Livio, Marcial y Ovidio, todos mencionados por el propio Marcial), puede uno preguntarse por qué continuó siendo popular en los siglos II y III, y por qué no fue sino hasta finales del IV, que el formato de código se convirtió también en el más común para la literatura no-cristiana. La respuesta probablemente sea que los cristianos utilizaron tanto el código que se consideró «el» formato cristiano. Los literatos romanos no querían que se les viera copiar los hábitos escribanos de una religión ilícita. Sólo con Constantino y la cristianización del imperio romano adquirió el código una posición aceptada y aceptable.

Un fenómeno similar ocurrió en la misma época, o sea, a fines del siglo I y principios del II, cuando los judíos empezaron a dejar de emplear su propia traducción griega —el Septuaginto del siglo III antes de nuestra era— del Antiguo Testamento. Los cristianos habían estado citándolo en sus actividades misioneras a tal punto que los judíos lo consideraron de propiedad cristiana. Por lo tanto aparecieron nuevas traducciones judías a fin de evitar el Septuaginto «mancillado».

4. Papiro 721A Masada, una línea de quince letras fragmentadas, que contiene *Aeneid* 4, 9 y datada en el año 73-74. H. M. Cotton y J. Geiger, comps., *Masada II. The Latin and Greek Documents* (Jerusalén, 1989), pp. 31-35 + ilustración I, 721 a/b. En cuanto al uso del latín en la Palestina del siglo I, sobre todo entre autores del Nuevo Testamento, véase A. Millard, «Latin First-Century Palestine», en *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Z. Zevit y otros, comps. (Winona Lake, 1995), pp. 451-458.

5. En un importante tratado, *Contra las herejías*, el teólogo del siglo II Ireneo informó que san Marcos escribió su Evangelio después del *éxodo* de san Pedro (y san Pablo). Numerosos comentaristas han dado por sentado que Ireneo se refería a la muerte de san Pablo —relativamente tarde—, o sea, poco después de 65-67, y no a su vida. En su última monografía, G. Stanton, *Gospel Truth? New Light on Jesus and the Gospels* (Londres, 1995), pp. 49-50, repite este error. De hecho, *éxodo* significa «muerte», aunque en la mayoría de los ejemplos del griego bíblico significa «partida», como ocurre en el segundo libro del Antiguo Testamento. En 1991 el estudioso norteamericano E. Earle Ellis presentó una ponencia en el Congreso Internacional sobre Qumran, celebrado en la Universidad Eichstätt, en el que demostraba, mediante un análisis informático de la obra de Ireneo, que éste siempre empleaba el término *thanatos* (o, en latín, *mors*) para referirse a la muerte, y que por tanto estaba completamente de acuerdo con otros de los primeros historiadores de la Iglesia, como Eusebio, de que Mc. se escribió mientras san Pedro vivía. «Entstehungszeit und Herkunft des Markus-Evangeliums», en B. Mayer, *Christen und Christliches in Qumran* [Regensburg, 1992], pp. 195-212, concretamente pp. 198-201.

6. Eusebio, *Historia de la Iglesia* 2, 15, 2

7. *The Times* (Londres), 24 de diciembre de 1994.

8. O. Murray, P. Parsons, T. W. Potter y P. Roberts, «A "storkvase" from the Mola di Monte Gelato», *Papers of the British School of Rome*, vol. 59 (Londres, 1991), pp. 177-195, concretamente, p. 195.

9. *Ibíd.*, p. 193.

10. G. Cavallo, *Ricerche sulla maiuscola biblica* (Florencia, 1967). Por supuesto, existen otros manuales importantes con material útil, como el de C. Roberts, *Greek Literary Hand 350 B. C-A. D. 400* (Oxford, 1955); el de E. G. Turner, *Greek Manuscripts of the Ancient World* (Oxford/Princeton, 1971); la 2.^a rev. ampliada por P. Parsons [Londres, 1987], del indispensable *Paläographie der griechischen Papyri, I/II* (Stuttgart, 1967/1970), y muchos otros.

11. G. Stanton, en su *Gospel Truth? New Light on Jesus and the Gospels* (Londres, 1995), p. 14, afirma que no ve por qué Thiede «ya no estaba satisfecho con los argumentos de Roberts a favor de una fecha de finales del siglo II». De hecho, Thiede explica claramente sus razones. En todo caso, Stanton no entiende el sentido del artículo original, que era más el de explorar nuevos argumentos que de criticar los viejos.

12. C. H. Roberts, «An Early Papyrus of the First Gospel», *Harvard Theological Review* 46 (1953), pp. 233-237, concretamente, p. 237.

13. R. Roca Puig, *Un Papiro Griego del Evangelio de San Mateo* (Barcelona, 2.^a ed., 1962), con la «Nota complementaria» de Roberts en las pp. 59-60.

14. Esa fecha, el año 68, ha sido aceptada por los estudiosos desde la publicación del informe arqueológico por el jefe del equipo de excavación, Roland de Vaux (*Archaeology and the Dead Sea* [Londres, 1973]). Han surgido dudas ocasionales, pero éstas carecían de sólidos fundamentos arqueológicos o históricos. Para un resumen fiable, véase J. Murphy-O'Connor, «Qumran», en *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5 (Nueva York, 1992), y O. Betz y R. Riesner, *Jesus, Qumran and the Vatican. Clarifications* (Londres, 1994), pp. 50-68.

15. Véase su monográfico *Manuscripts, Society and Belief in Early Christian Egypt* (Londres, 1979), pp. 26-48, concretamente p. 46.

16. Los escépticos han dudado de la historicidad de la llamada Huida a Pella, mencionada por el historiador de la Iglesia Eusebio (*Historia de la Iglesia* 3, 5, 3, escrita c. 325); el debate y las conclusiones favorables están resumidos en B. Wander, *Trennungsprozesse zwischen Frühem Christentum und Judentum im. 1. Jarhundert n. Chr.* (Tubinga/Basilea), pp. 272-275.

17. I. Gallo, *Greek and Latin Papyrology* (Londres, 1986), p. 14.

18. P. W. Skehan, E. Ulrich y J. E. Sanderson, comps., *Qumran Cave 4, IV, DJD IX* (Oxford, 1992).

19. *Ibíd.*, p. 8.

20. El 7 de abril del año 30 parece ser la única fecha que cumple todos los criterios relevantes para el día de la Crucifixión. Existen votos minoritarios a favor de otros años, como por ejemplo el 28 o, los más vigorosos, el 33. Pero ni siquiera estas variaciones desvían decididamente el corto lapso que determina el período después del cual podría esperarse el primer papiro de un evangelio completo.

21. Los papiros de la cueva 7 se publicaron por primera vez en 1962; M. Baillet, J. T. Milik y R. de Vaux, comps., *Les «petites grottes» de Qumran, DJD III* (Oxford, 1962).

22. Esto, en todo caso, constituye el consenso mayoritario expresado, entre otros, por D. Barthélemy, W. Schubart, E. Würthwein, C. H. Roberts y E. Hanhart. Véase Würthwein, *Der Text des Alten Testaments* (Stuttgart y otros, 1989), pp. 194-195, con ilustración. Peter Parsons, comentando nuevamente la fecha en nombre del equipo editorial de los Manuscritos del mar Muerto, no puso objeciones a la fecha, aunque prefirió, con cierta vacilación, una fecha próxima a finales del siglo I: E. Tov, comp., *The Greek Minor Prophets Scroll 8HevXIIgr* (Oxford, 1990), pp. 19-26.

23. H. M. Cotton y J. Geiger, comps., *Masada II. The Latin and Greek Documents* (Jerusalén, 1989), pp. 123-124 e ilustración 15, num. 784.

24. Un ejemplo de afirmaciones inadecuadas y palpablemente erróneas sobre detalles paleográficos, utilizadas para refutar la nueva datación de Carsten Thiede, se encuentra en la ponencia de K. Wachtel, «P64/67: Fragmente des Matthäusevangeliums aus dem 1. Jahrhundert?», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphic* 107 (1995), pp. 73-80, concretamente pp. 76-79.

25. A. M. Farrer, *The Revelation of St John the Divine* (Oxford, 1964), p. 37.

26. A. E. Housman, «The Application of Thought to Textual Criticism», *Proceedings of the Classical Association, August 1921* 18 (1992), concretamente pp. 68-69; publicado también en J. Carter, comp., *A. E. Housman Selected Prose* (Cambridge, 1961), pp. 131-150, concretamente pp. 132-133.

27. P. Oxy. II 246, ilustración vii, ahora en la Biblioteca Universitaria de Cambridge.

28. L. Ingrams, P. Kingston, P. J. Parsos y J. R. Rea, en *Oxyrhynchus Papyri XXXIV* (Londres, 1968), pp. 1-3, con 2 ilustraciones; Ph. W. Comfort, *The Quest for the Original Text of the New Testament* (Grand Rapids, 1992), p. 188.

29. Véase B. P. Grenfell y A. S. Hunt, *Oxyrhynchus Papyri I* (Londres, 1892), pp. 4-7, con 1 ilustración; E. M. Schofield, «The Papyrus Fragments of the Greek New Testament», tesis de doctorado, Southern Baptist Theological Seminary (Louisville, 1936), pp. 86-91.

30. B. P. Grenfell y A. S. Hunt, *Oxyrhynchus Papyri II* (Londres, 1899), pp. 1-8, y *Oxyrhynchus Papyri XV* (Londres, 1922), pp. 8-12.

31. E. Lobel, C. H. Roberts, E. G. Turner y J. W. Barns, en *Oxyrhynchus Papyri XXIV* (Londres, 1957), pp. 1-4, con ilustración; K. Aland, «Alter und Entstehung des D-Textes im Neuen Testament. Betrachtungen zu P69 und 0171», en *Miscellánea papirológica Ramón Roca Puig*, J. Janeras, comp. (Barcelona, 1987), pp. 37-61.

32. T. C. Skeat, en *Oxyrhynchus Papyri L* (Londres, 1983), pp. 3-8, con ilustración.

Capítulo 6: ESCRIBAS Y CRISTIANISMO

1. K. Laub, «City linked to Jesus is Unearthed», *Philadelphia Enquirer*, 2 de julio de 1995.

2. Desde el punto de vista filológico, ésta es la única manera correcta de entender el término y la observación que intenta hacer Mc. De

aplicarse a una mujer descrita explícitamente como siriofenicia, la traducción moderna corriente «Era una pagana» o «Era una gentil» constituiría un pleonasma necio. Véase J. N. Sevenster, *Do You Know Greek?* (Leiden, 1967), p. 190; M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (Londres, 1985), p. 29; R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Prsprung der Evangelien Überlieferung*, 3.^a ed. ampl. (Tubinga, 1992), p. 391. Riesner se refiere también a los diálogos de Jesús y Pilato, aparentemente sin intérprete.

3. B. Schwank, «Ein griechisches Jesuslogion?», en *Anfänge der Theologie. Festschrift J. B. Bauer*, N. Box y otros, comps. (Graz, 1987), pp. 61-63.

4. Como siempre en la crítica del Nuevo Testamento, hay quienes prefieren pensar que tales camafeos históricos son leyendas, inventadas por el autor. Pero aun cuando supongamos, sólo para argumentar y en contradicción con la experiencia comparativa de la historiografía, que Lc. (o quien fuera) lo inventó todo, tendremos que aceptar el hecho de que en un documento cristiano del siglo I, se presenta a Jesús citando una obra teatral clásica.

5. R. O. P. Taylor, *The Groundwork of the Gospels* (Oxford, 1946), pp. 21-30.

6. Otros ejemplos incluyen 1 Cor. 1, 1 («Pablo... y Sostenes»), 2 Cor. 1, 1 («Pablo... y Timoteo»), Col. 1, 1 («De Pablo... y de nuestro hermano Timoteo»), 1 Tes. 1, 1 («Pablo, Silvano y Timoteo»), 2 Tes. 1, 1 («Pablo, Silvano y Timoteo») y Flm. 1 («De Pablo... y de nuestro hermano Timoteo»).

7. G. Burge, «The Real Writer of Romans», *Christian History* 47/XI, n.º 3 (1995), p. 29.

8. El mejor resumen de la investigación sobre este espinoso tema se encuentra en E. R. Richards, *The Secretary in the Letters of Paul* (Tubinga, 1991), pp. 26-47, 169-172. Richards sugiere que dada su habilidad para escribir taquigráficamente habría capacitado a Tercio para apuntar y editar la larga epístola a los Romanos (p. 171), pero no comenta la referencia en el Antiguo Testamento griego a la taquigrafía (Sal. 45, 1) o la capacidad de Mt. a este respecto, analizada por otros autores (véase la nota 9, abajo).

9. Acerca de Mt. como taquígrafo (Leví-Mateo), véase, entre otros, E. J. Goodspeed, *Matthew, Apostle and Evangelist* (Filadelfia, 1959), pp. 16-17; R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (Leiden, 1967), pp. 182-184. Acerca de la taquigrafía como base para Mc, véase B. Orchard y H. Riley, *The Order of the Synoptics* (Macon, Georgia, 1987), pp. 269-173.

10. Un comentario útil de este versículo en su contexto taquigráfico se encuentra en A. Wikenhauser, «Der helige Hieronymus über Psalm 44(44), 2», *Archiv für Stenographic* 59/III (1908), pp. 187-189.

11. P. Benoit, J. T. Milik y R. de Vaux, comps., «Les Grottes de Murabba'at», *Discoveries in the Judeean Desert of Jordan*, vol. 2 (Oxford, 1961), pp. 275-279.

12. Cuando uno de los autores del presente libro, que vio el original años antes, solicitó al Museo John Rockefeller de Jerusalén que lo prestara a una exposición arqueológica en Italia (que, como jefe del comité científico, ayudaba a preparar mientras escribía), le dijeron que lo estaban restaurando.

13. La mayoría de la gente supone automáticamente que el emperador Constantino introdujo el símbolo cristiano, que le fue descrito en una visión antes de la decisiva batalla contra Majencio en el año 312 (Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 44, 5; Eusebio, *Vida de Constantino* 1, 28). Sin embargo, el *Chi-Rho* era popular desde mucho antes, y la visión sólo autorizó a Constantino, por así decirlo, y le persuadió de que «añadiera Cristo a los escudos» de sus soldados («*Facit ut iussus est et transversa X littera summo capite circumflexo, Christum in scutis notat*», Lactancio).

14. Véase, por ejemplo, J. Finegan, *Encountering New Testament Manuscripts. A Working Introduction to Textual Criticism* (Grand Rapids, 1974), p. 32.

15. Véase la nota 65 del capítulo 3 del presente libro.

16. Véase, recientemente, B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance* (Oxford, 1987), pp. 167-169; J. Jeremias y W. Schneemelcher, «Papyrus Egerton 2», en *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 5.^a ed. rev., W. Schneemelcher, comp. (Tubinga, 1987), pp. 82-85. Hace unos años, se descubrió un nuevo fragmento que no conocían H. I. Bell y T. C. Skeat, los primeros en publicar el papiro Egerton en 1935. Este fragmento se publicó como parte de la colección de papiros de Colonia, P. Colonia 255, y confirmó las semejanzas paleográficas con P66 (Jn.), que, según H. Hunger, debe datarse como c. 125.

17. Ejemplos y comparaciones de uso bíblico se encuentran en E. Nachmanson, «Die schriftliche Kontraktion auf den griechischen Inschriften», *Eranos* 10 (1910), pp. 100-141; G. Rudberg, *Neutestamentlicher Text und Nomina Sacra* (Uppsala, 1915), y otras publicaciones, sobre todo de Rudberg.

18. L. Traube, *Nomina Sacra: Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung* (Munich, 1907). En cuanto a las diferencias técnicas entre «abreviatura», «contracción» y «suspensión», material adicional y opiniones ocasionalmente diferentes, véase también A. H. E. E. Paap,

Nomina Sacra in the Greek Papyri of the First Four Centuries A. D. — The Sources and Some Deductions (Leiden, 1959). Véase igualmente F. Belodi, «I "nomina sacra" nei papiri greci veterotestamentari precristiani», *Studia Papyrologica* 13 (1974), pp. 89-103, y A. Pietersma, «Kyrios or Tetragram: A Renewed Quest for the Original LXX», en *De Septuaginta. Studies in Honor of John William Wevers*, A. Pietersma y C. Cox, comps. (Mississauga, Ontario, 1984), pp. 85-101. Véase, además, A. Millar, «Ancient Abbreviations and the *Nomina Sacra*», en *An Unbroken Reed. Essays in Honour of A. F. Shore*, A. Leany y E. J. Eyre, comps. (Londres, 1995), pp. 221-226.

19. Para un resumen del debate, véase C. P. Thiede, «Papyrologische Anfragen an 7Q5 im Umfeld antiker Handschriften», en B. Mayer, *Christen und Christliches in Qumran?* (Regensburg, 1992), pp. 55-72, concretamente pp. 59-64, e ídem, *The Earlier Gospel Manuscript? The Qumran Fragment 7Q5 and Its Significance for New Testament Studies* (Exeter, 1992), pp. 48-52, con ilustración.

20. La afirmación de Émile Puech, uno de los principales miembros del equipo editorial oficial de los Manuscritos del mar Muerto, constituye un caso significativo y objetivo; está convencido de que existen «razones concluyentes» que permiten identificar 7Q4 como fragmento de 1 Tim.: B. Pixner, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*, 2.^a ed. ampl., R. Riesner, comp. (Giessen, 1994), p. 386.

Al comentar la afirmación de Puech, Pixner señala los problemas cronológicos, con lo cual probablemente se refiere a la actual *communis opinio* entre los estudiosos del Nuevo Testamento: de todos modos san Pablo no escribió 1 Tim., dicen, y es bastante tardío, quizá hasta del siglo II. Aparte del debate continuado acerca de la datación de esta epístola y de las Epístolas Pastorales en general, lo bastante vacilante como para excluir cualquier afirmación firme y definitiva en cuanto a la fecha más temprana posible, hemos de recordar que san Pablo murió en el año 64-65 o, como muy tarde, en el 67, lo que daría a un discípulo suyo tiempo suficiente para completar y distribuir la carta antes de que llegara a Qumran en el año 68. Acerca de la controversia sobre la fecha de 1 Tim. y un resumen fiable de los argumentos a favor de una fecha anterior al año 68, véase D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 4.^a ed. rev. (Leicester, 1990), pp. 607-652.

21. J. O'Callaghan, «1 Tim. 3, 16; 4, 1, 3 en 7Q4?», *Biblica* 53 (1972), pp. 362-367.

22. El fragmento 20, línea 4 (Lev. 4, 279) es: «Y si un alma cualquiera de la gente de la tierra peca sin intención, y hace una de esas cosas que Jehová manda que no deben hacerse...» Véase P. W. Skehan, E. Ulrich y J. E. Sanderson, comps., *Qumran Cave 4 IV, DID IX* (Oxford, 1992), p. 174 e ilustración 120. En cuanto a un análisis de la escritura en pap4QLXXLev^b y su fecha, véase el capítulo 5 del presente libro.

23. S. Brown, «Concerning the Origin of the *Nomina Sacra*», *Studia Papyrologica* 9 (1970), pp. 1-19, concretamente p. 19.

24. Véase J. O'Callaghan, «*Nomina sacra*» in *papyris graecis saeculi III neotestamentariis* (Roma, 1970). Este libro constituye una herramienta indispensable para quienes intentan seguir *nomina sacra* en los papiros más antiguos.

25. C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (Londres, 1979), p. 46.

26. *Ibíd.*

27. Al parecer el triángulo como símbolo de la Trinidad fue especialmente popular en la primera época cristiana del África septentrional. Sin embargo, existen ejemplos del triángulo en las primeras inscripciones cristianas, etc. Esta escasez se explica no sólo por la descomposición y la destrucción, etc., sino también por la doctrina de san Agustín, quien condenó su uso, pues lo habían usurpado los maniqueos gnósticos, secta cuya popularidad supuso una amenaza para los cristianos en ciertas regiones del imperio (*Contra Faustum* 20, 6). Después de eso, muy pocos escritores cristianos se atrevieron a usar y escribir acerca del triángulo. Una excepción digna de mención la constituye san (o «Mar») Saba (437-532), cuyo monasterio, en el desierto cercano a Belén, todavía alberga unos manuscritos inapreciables. Escribió un tratado entero acerca del triángulo trinitario, que se ha preservado en una copia copta. Sin embargo, la influencia dominante de san Agustín impidió su reaparición, antes de la Edad Media, en la literatura y el arte cristianos.

28. Se han llenado estanterías enteras de debates eruditos acerca del texto que pudo haber escrito (Éx. 23, 7, «¿Has de mantenerte alejado de la palabra falsa?»); simplemente no se sabe. No obstante, una escuela minoritaria, encabezada por Marta Sordi, de la Universidad de Milán, cree que Jesús escribió una carta, preservada, no en el Nuevo Testamento, sino en otra parte. Se trata de la tradición que tiene que ver con el histórico rey Abgar V Ukama de Edessa (13-50 de nuestra era) y su correspondencia con Jesús. Eusebio, el historiador de la Iglesia que vivió en el siglo IV, cita los textos y deja bien asentado que ha visto las cartas, sacadas del archivo real de Edessa (*Historia de la Iglesia* 1, 13). No obstante, aunque aceptáramos que existió tal correspondencia, no sabríamos si Jesús escribió la carta de su puño y letra. El propio Eusebio señala que las cartas del archivo de Edessa estaban escritas en siriaco, idioma que nadie ha relacionado hasta ahora con el Jesús histórico. Sin embargo, esta carta de Jesús fue tan popular que se copió en numerosos papiros, en *ostraca* («teja») y hasta en inscripciones y amuletos, algunos de ellos griegos, en una versión distinta (es decir, independiente) del texto transmitido por Eusebio.

29. Véase también 2 Jn. 12, donde se mencionan pergamino y tinta, y 2 Jn. 13, donde se hace una referencia a estilete y tinta.

30. Para una traducción al inglés de los fragmentos, véase E. Hennecke, comp., *New Testament Apocrypha*, vol. 2 (Londres, 1965), pp. 276-322, y M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Londres, 1924, reed. 1955), pp. 300-336; para una edición crítica, véase L. Vouaux, *Les Actes de Pierre. Introduction, textes, traduction et commentaires* (París, 1922).

31. Un comentarista, G. Ficker, sugirió que este Marcellus era el Granio Marcellus mencionado por Tácito, *Anales* 1, 74; G. Ficker, *Die Petrusakten. Beiträge zu ihrem Verständnis* (Leipzig, 1903), pp. 38-39.

32. Huelga decir que la mera insinuación de que san Pedro escribió 2 Pe. provocará protestas indignadas de los estudiosos del Nuevo Testamento; y éste no es el lugar indicado para tomar partido. Baste decir que la cuestión no ha sido, ni mucho menos, resuelta de modo concluyente. Dos ejemplos indican una flexibilidad reciente: E. E. Ellis ofreció argumentos convincentes a favor de una fecha anterior al año 62 para la carta de san Judas («Prophecy and Hermeneutics in Jude», en ídem, *Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity* [Tubinga, 1978], pp. 221-236), y J. Crehan argumentó, basándose en el texto y la crítica, a favor de la dependencia de Judas respecto a 2 Pe. («New Light on 2 Peter from the Bodmer Papyrus», en *Studia Evangelica*, vol. 7, E. A. Livingstone, comp. [Berlín, 1982], pp. 145-149).

Capítulo 7: ¿FRAGMENTOS DE LA VERDAD? EL PAPIRO MAGDALENA EN LA ACTUALIDAD

1. J. S. Spong, *Rescuing the Bible from Fundamentalism: A Bishop Rethinks the Meaning of Scripture* (San Francisco, 1992).

2. W. Hamilton, *A Quest for the Post-Historical Jesus* (Londres, 1993).

3. N. Kazantzakis, *La última tentación* (traducción al español, 5.^a ed., Madrid, 1988).

4. Citado en M. J. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge, 1994), p. 85; en cuanto a este debate en general, véase S. Neill, *The Interpretation of the New Testament 1861-1961* (Oxford, 1964).

5. Neill, *Interpretation of the New Testament*, pp. 4-5.

6. Véase sobre todo R. Bultmann, *The history of the Synoptic Tradition*, ed. rev. (Oxford, 1972).

7. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, presenta una buena revisión de estas publicaciones acerca de «la tercera búsqueda».

8. Véase N. T. Wright, *Who Was Jesus?* (Londres, 1992).

9. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, p. 183.

10. Véase J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 2 vols. (Nueva York, 1991 y 1994).
11. P. Tillich, *Dynamics of Faith* (Londres, 1957), pp 51-53.
12. J. Robinson, *Redating the New Testament* (Londres 1976), p. 336.
13. *Ibíd.*, p. 355.
14. X. Leon-Dufour, *In Search of the Historical Jesus*, Harvey K. McArthur, comp. (Londres, 1970), p. 61.
15. Véase, por ejemplo, 1 Cor. 11, 2; 2 Tes. 2, 15
16. B. Gerhardsson, *The Origins of the Gospel Tradition* (Filadelfia, 1979), p. 28.
17. *Ibíd.*, p. 64.
18. El estudioso que ha desarrollado más recientemente esta línea de investigación es R. Riesner, *Jesus als Lehrer*, 3.^a ed. (Tubinga, 1989).
19. Resulta interesante señalar cuánta información dieron por sentada los evangelistas. Mc. 1 supone que el lector sabrá quién era Juan Bautista; Mc. 5, que sabrá quién era Pilato.
20. Véase sobre todo R. A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (Cambridge, 1992).
21. *Ibíd.*, p. 258: «... porque es la vida de una persona histórica escrita en vida de sus coetáneos, existen límites a la composición libre.»
22. Se trata, por supuesto, de una de las numerosas ironías de la era posterior a la Ilustración. Las supersticiones, la fe en la magia y los supuestos milagros predominan todavía en el mundo entero, y no sólo en las sociedades subdesarrolladas. El triunfo del racionalismo es incompleto. Quizá las creencias místicas de la Palestina del siglo I sean menos ajenas a nuestra época de lo que creemos.
23. Citado en D. Nineham, *The use and Abuse of the Bible* (Londres, 1976), p. 62.
24. Véase la descripción magistral que hace E. Auerback de este tema en *Mimesis — The Representation of Reality in Western Literature* (Princeton, 1969).
25. De hecho, los escritores del Nuevo Testamento eran conscientes de la diferencia entre los hechos empíricos y los mitos. El empleo cuidadoso del término «*mythos*» (1 Tim. 1, 4 y 4, 7; 2 Tim. 4, 4; Tito 1, 14; 2 Pe. 1, 16) lo deja claro.
26. Como argumentó Robinson antes que él en 1976.

GLOSARIO

AMANUENSE. Término latino que designa a un ayudante que toma dictado o ayuda en la redacción de un documento, de a manu, alguien que está a mano. Así, Tercio (Rom. 16, 22) fue el amanuense de san Pablo, y Silvano (1 Pe. 5, 12), lo fue de san Pedro.

CAPSA. Término latino que describe un contenedor de rollos de papiro, transportable y parecido a un cubo, con frecuencia cilíndrico (véase la voz moderna «cápsula»). En Pompeya y en las catacumbas romanas se han encontrado pinturas murales en las que figuran capsae.

CRÍTICA DE FORMA. El intento de examinar un texto y su desarrollo basándose en el estilo literario, sus predecesores orales, sus partes literarias y su Sitz im Leben («situación en la vida de una comunidad»). Los estudiosos alemanes K. L. Schmidt, H. Gunkel, M. Dibelius y R. Bultmann introdujeron y desarrollaron este enfoque.

CUADERNILLO. Del latín quaternio, juego de cuatro. Cuatro pliegos doblados para tener ocho o dieciséis hojas.

ESCRITURA UNCIAL BÍBLICA. Término técnico que describe una escritura que consiste enteramente en mayúsculas (unciales). Se encuentra comúnmente en manuscritos bíblicos datados tradicionalmente como de los siglos III a IX. G.Cavallo y sus seguidores prefieren el término «mayúscula bíblica». Si bien esta escritura se popularizó después de los famosos códices Sinaiticus y Vaticano del siglo IV, no resulta muy útil para describir los multifacéticos manuscritos anteriores a estas ediciones oficiales. En todo caso, el papiro Magdalena es precursor de esta escritura.

ESTICOMETRÍA. Del griego stichos («línea» o «fila»). Describe una línea o un verso; a los antiguos escribanos solían pagarles según el número de stichoi que escribían o copiaban. La esticometría se refiere a la técnica de medición de libros. El largo de un stichos constituye un elemento

importante para descifrar, identificar y editar los papiros: el largo medio de una línea se utiliza como criterio para la terminación de fragmentos de línea. Dos de los papiros de los que hablamos en el presente libro, 7Q5 y P64, ofrecen ejemplos importantes de este procedimiento.

ESTILO HERCULANO. Término general semejante al Håkchenstil (véase más abajo), para describir las características comunes de los manuscritos hallados en Herculano. La erupción del Vesubio destruyó la ciudad en el año 79, la última fecha posible para estos textos. Si bien no todos los manuscritos encontrados en Herculano fueron escritos allí — podrían provenir de cualquier punto del imperio romano—, el término ayuda a describir los manuscritos reunidos en un lugar y un tiempo concretos.

EVANGELIOS SINÓPTICOS. Pese a todas las diferencias entre Mc, Mt. y Lc, éstos comparten un «enfoque común» (synopsis en griego) en cuanto a su modo de describir a Jesús. Por otro lado, Jn. enfoca de un modo definitivamente distinto la elección de dichos relatos y la cronología. La tendencia tradicional a preferir los «sinópticos» por su valor histórico tuvo que abandonarse dada las crecientes pruebas de la precisión y la fiabilidad de Jn. por derecho propio. Ya no es posible enfrentarlos.

FILOLOGÍA CLÁSICA. El estudio de las lenguas del griego y el latín clásicos, y de sus literaturas, incluyendo el período del Nuevo Testamento. Por largo tiempo los filólogos clásicos pasaron por alto los documentos del Nuevo Testamento, así como los estudiosos del Nuevo Testamento pasaron por alto el contexto de las lenguas y la literatura no cristianas.

GNOSTICISMO/GNOSIS. Derivados de la palabra griega gignoskein («saber»), estos términos cubren una amplia gama de movimientos «heréticos» desde mediados del siglo I hasta el siglo IV. Una característica común de estos grupos sectarios es que intentan llegar al conocimiento de los secretos espirituales mediante la especulación mística y mitológica. Así pueden eliminar el papel de la fe y, por tanto, la verdadera naturaleza de Dios y de la salvación. Los adeptos de las enseñanzas gnósticas se consideraban superiores a los cristianos comunes, de orientación bíblica. San Pablo ataca las tendencias gnósticas en 1 Cor. y otras cartas. La colección más importante de textos gnósticos fue encontrada por dos campesinos en Nag Hammadi, en el Alto Egipto, en 1945.

HÄKCHENSTIL. Escritura llamada también «de gancho», por los «ganchos», o Håkchen en alemán, que caracterizan las letras de este estilo. Es uno de los numerosos términos usados para diferenciar los tipos

antiguos de escritura. No obstante, los estilos varían a menudo, y en un manuscrito puede haber una combinación de elementos derivados de diferentes estilos, lo que puede atribuirse ocasionalmente a las manías de los escribanos. Sin embargo, si no se utilizan con contundencia, estos términos ayudan a distinguir las diferentes escrituras y los períodos en que se empleaban. Los ganchos indican un período anterior, más bien que posterior, de escritura uncial de los papiros bíblicos.

MANUSCRITOS O ROLLOS DEL MAR MUERTO. Esta expresión se refiere comúnmente a los rollos y los fragmentos de rollos escritos en hebreo y en arameo descubiertos entre 1947 y 1956 en once cuevas cerca del asentamiento de Qumran a orillas del mar Muerto. Sin embargo, el uso de la expresión resulta incorrecta, puesto que algunos manuscritos se encontraron en otras zonas a orillas del mar Muerto, como en el Nahal Hever, el Wadi Murabba'at y Masada. La primera referencia a una cueva con rollos se encuentra en un texto del autor cristiano Orígenes a principios del siglo III, quien informa a sus lectores de que usó uno de esos rollos, encontrado en una cueva, «cerca de Jericó», para el texto hebreo de su edición de la Biblia, el Hexapla. El hecho de que ningún arqueólogo tomara esta información en serio constituye uno de los numerosos misterios con que se topan los especialistas de los Manuscritos del mar Muerto. Fueron los beduinos los que descubrieron por accidente las cuevas con los rollos. La mayoría de los estudiosos supone que los rollos encontrados cerca de Qumran fueron escritos por la comunidad ortodoxa esenia. Existe un consenso en cuanto a que los veinticinco textos griegos —seis hallados en la cueva 4 y diecinueve en la 7— provienen de fuera de Qumran. La cueva 7, justo debajo de la cueva 4, constituye una excepción, dado que contiene únicamente textos griegos escritos exclusivamente en papiro.

MEMBRANAE. Membrana («piel» o «pergamino») es el término latino para una libreta (de pergamino). San Pablo utiliza el término en plural (*membranai*) en la transcripción griega (2 Tim. 4, 13), para describir las libretas que quiere que Timoteo le traiga. Es la primera aparición griega del término. Las libretas (de pergamino) fueron precursoras de los códices.

NOMEN SACRUM/NOMINA SACRA. La traducción literal es «nombre sagrado/nombres sagrados», y se introdujo para describir nombres como «Dios», «Señor», «Jesús», «Hijo», «Espíritu» y otros que se referían a las personas de la Trinidad. En general aparecían abreviados en los manuscritos bíblicos cristianos, probablemente a partir de la introducción del códice. El sistema más común consistía en utilizar la primera y la última letra, y, en algunas palabras, también la del medio. Al parecer, los escribanos cristianos y las autoridades introdujeron los *nomina sacra* en

imitación de la costumbre judía de escribir con las consonantes hebreas JHWH el nombre sagrado e impronunciado de Dios, que en los manuscritos griegos tenían el efecto visual de una abreviación.

OSTRACON/OSTRACA. Palabra griega que describe las tejas que se usaban para escribir. A menudo usadas para anuncios breves, en las piezas más grandes se encontraban frecuentemente textos literarios enteros. En la Grecia antigua, se empleaban los *ostraca* para votar sobre la condena al destierro; de ahí la voz castellana «ostracismo».

OXYRHYNCHUS. Uno de los emplazamientos egipcios donde arqueólogos y campesinos descubrieron papiros que datan de principios del siglo II hasta el año 600, más o menos; otros emplazamientos incluyen Fayum y Nag Hammadi.

PALEOGRAFÍA. Del griego *palaios* («viejo») y *graphe* (escritura), es la ciencia que estudia, analiza y describe la escritura de los manuscritos antiguos.

PAPIRO. Una alta planta acuática cultivada en la antigüedad en las marismas egipcias del Nilo y, posteriormente, a principios de la Edad Media, también en Palestina y Sicilia, entre otros lugares. En la papirología (véase abajo), el término se refiere al material de escritura producido al prensar la médula de los tallos mayores del papiro. Plinio el Viejo describió el método en su *Historia natural*, Libro 13, antes del año 79.

PAPIROLOGÍA. El estudio de los textos antiguos escritos en todas las variedades de materiales, salvo los que estudia la epigrafía, incluyendo piedras, paredes de cuevas, etc. Derivada literalmente del término griego *papyrus* (véase arriba) y *logos*, la ciencia moderna de la papirología abarca varias disciplinas relacionadas, como la paleografía. Para una exposición completa al respecto, véase el capítulo 3 del presente libro.

PARAGRAPHUS. Véase «Signos diacríticos».

PERGAMINO. Forma refinada de piel de animal prensada y utilizada como material de escritura, desarrollada en Pérgamo, de ahí su nombre.

PERICOPE. Del griego *perikope* («pieza recortada»), que se refiere a un pasaje concreto de un libro. En el cristianismo primitivo, el término describía un texto seleccionado, como por ejemplo una parábola, para ser leído en un oficio o para ser estudiado independientemente.

«Q». Término amplio derivado del alemán *Quelle* («fuente»), que abarca numerosas y a menudo conflictivas teorías acerca de la fuente o las fuentes de los Evangelios. Así, si Mt. y Lc. utilizaron Mc, pero contaban con documentos o información que no existían cuando se escribieron los primeros Evangelios, esta información provendría de «Q». La respuesta a la popular pregunta de si existió realmente «Q» depende de una definición clara. La respuesta más probable es, por supuesto, que «Q» no existió, y que, por tanto, no puede reconstruirse, puesto que existía más de una colección de proverbios y otras informaciones utilizadas por los autores de los Evangelios. El propio Lc. lo dice en el prólogo de su Evangelio (1, 2-3). Papias, que escribió hacia el año 110, se refiere a los *logia* de Jesús recopilados por Mt. en arameo. A condición de que en este caso *logia* signifique literalmente, «dichos». Mt. podría haber proporcionado «Q» para su propio y completo Evangelio, así como para el de Lc. (que depende de Mt. tanto como de Mc). En cualquier caso, no ha sobrevivido ningún papiro con lo que podría llamarse «Q».

QUMRAN. Véase «Manuscritos del mar Muerto».

RECTO. Del latín *rectus* («derecho»). El frente de una hoja; en los papiros, es el lado en que las fibras son horizontales. Debido al sistema de doblar en los códices, el texto en el verso, precedía ocasionalmente al texto en el recto. Éste es el caso del papiro Magdalena.

ROLLO. LOS rollos de pergamino, piel, vitela o papiro pegados y ocasionalmente cosidos y a continuación enrollados. Aunque los rollos solían hacerse a medida, su longitud era limitada; 12 m se considera una longitud superior a la media. En el Nuevo Testamento, los dos libros de Lc. —su Evangelio y su Libro de los Hechos de los Apóstoles— se publicaron en dos rollos antes de la introducción del códice, en que fácilmente cabrían en un «libro».

SCRIPTIO CONTINUA. Véase «Signos diacríticos».

SEPTUAGINTO. Del latín *septuaginta* («setenta»), término sinónimo de la más antigua traducción completa al griego del Antiguo Testamento en hebreo/arameo de c. 250 antes de nuestra era, incluyendo los Libros apócrifos. El nombre se debe a la leyenda según la cual setenta (o, más bien, setenta y dos) estudiosos tradujeron los textos en setenta días. Su propósito práctico consistía en proporcionar el Antiguo Testamento al creciente número de judíos que no entendían ni sabían leer el hebreo. En tiempos del Nuevo Testamento, el Septuaginto se utilizó en todo el imperio

romano y es la versión citada en el Nuevo Testamento. Su abreviación corriente es LXX.

SIGNOS DIACRÍTICOS. LOS escribanos o los editores emplean los signos críticos o diacríticos para distinguir lecturas o variantes concretas y las decisiones editoriales. El óbelo (—) y el asterisco (*) constituyen dos ejemplos. Aristarco introdujo el sistema en la Biblioteca de Alejandría en el siglo II antes de nuestra era. Los signos (dia)críticos se utilizaban ocasionalmente para ayudar a los lectores a leer los manuscritos que en la antigüedad no contenían espacios entre las palabras (*scriptio continua*) ni puntuación. En su lugar, el escribano empleaba un punto alto, el *stigma telía*, para indicar un punto y aparte. Una línea horizontal debajo del comienzo de una línea (*paragraphus*) indicaba el fin de un pasaje; un pequeño espacio (*spatium*), de una media de dos a nueve letras de ancho, indicaba el lugar exacto donde terminaba el pasaje.

SITTYBOS O SILLYBOS. Término técnico griego para describir una etiqueta, generalmente de pergamino o papiro, pegado al reverso de un rollo a fin de identificar su contenido sin tener que desenrollarlo. El nombre de la obra interior, quizá una corta descripción y —si existía más de una obra con el mismo título (*Evangelion* o «Evangelio», por ejemplo)— el nombre del autor figuraban en esta *sittybos*. Han sobrevivido varias muestras antiguas. Para la tradición textual del Nuevo Testamento, el uso corriente y necesario de estas etiquetas garantizaba la identificación correcta de los autores de los Evangelios cuando éstos se escribían aún en rollos.

SPATIUM. Véase «Signos diacríticos».

TALMUD BABILÓNICO. El Talmud («enseñanza») consiste en la *Mishnah* («repetición»), que conforma la recopilación de las leyes judías y los comentarios de los rabinos que a menudo toman forma de relatos y folcklore —conocido también como *Gemara*—. La *Mishnah* se codificó en el siglo II y el *Gemara* se recopiló en los siglos III y IV. Existen dos Talmuds: la versión de Jerusalén, o palestina (Talmud Yerushalmi), y la versión babilonia (Talmud Bavli). Este último se convirtió en texto autorizado, y contiene treinta y seis tratados, con un total de unos dos millones y medio de palabras. Daniel Bomberg, de Venecia, editor cristiano, imprimió la primera edición completa del Talmud babilónico en los años veinte del siglo XVI.

TAQUIGRAFÍA. Del griego *tachys* («veloz») y *graphe* («escritura»), para describir los diferentes sistemas de taquigrafía antigua utilizada en el imperio romano en tiempos del Nuevo Testamento y antes.

TORÁ. Del hebreo, «precepto» o «ley»: el Pentateuco, o sea, los cinco primeros libros del Antiguo Testamento, atribuidos a Moisés, y, en un sentido más restringido, la ley del Antiguo Testamento.

VERSO. Del latín *vertere* («volver»). El dorso (o el reverso), el lado izquierdo de un pliego, donde la fibra es vertical. En los manuscritos de pergamino, vitela o piel, el recto y el reverso se refieren al lado más claro, el de la piel, y al lado más oscuro, el del pelaje, respectivamente.

VITELA. Del latín *vitula* («ternero»). Material de escritura hecho con piel de ternero y otros animales (a menudo no nacidos) que proporciona una calidad mucho más fina.

ZIERSTIL. Término alemán. «Estilo decorado», introducido por el papirólogo alemán Wilhelm Schubart para describir un estilo de escritura no muy distinto del *Häkchenstil*, con letras redondeadas y pequeñas líneas en el extremo del trazo principal de una letra (llamados también *serifs*). Schubart supuso que este estilo era de uso corriente en los primeros siglos antes y después de Cristo, mientras que el papirólogo británico E. G. Turner consideraba que el término no era lo bastante concreto para usarlo en la datación.