

LA DATACION DEL EVANGELIO DE MARCOS: REPLANTEAMIENTO DE LA CUESTION

Fernando CAMACHO ACOSTA
Profesor del C.E.T. de Sevilla

Para la mayoría de los investigadores el evangelio de Marcos se compuso entre los años 65 al 75 d.C. Dentro de este período, la mayor parte de los críticos se inclina por datarlo antes de la destrucción de Jerusalén (70 d.C.), que el evangelista parece desconocer, y después de la muerte de Pedro (que se sitúa entre los años 64 al 67 d.C.)¹.

Los argumentos en favor de esta última datación los resume A. Taylor en cuatro puntos²: 1) el testimonio de Ireneo y del Prólogo antimarcionita, que señalan que Mc escribió su evangelio después de

¹ J. B. Bartlet, B.H. Streeter, J. Weis y T. Zahn fechan el evangelio alrededor del 65 d.C.; A.W.F. Blunt, C.E.B. Cranfield, A.E.J. Rawlinson, A. Taylor y C.W. Wilson entre los años 65 al 67; F.C. Burkitt, E.J. Mally, A.H. McNeile, A.S. Peake, A. Plummer, R. Schanackenburg y V.H. Stanton entre el 65-70 d.C.; E. Schweizer lo data sobre los años 60, inclinándose por los años inmediatamente precedentes al estallido de la guerra de los judíos contra Roma (66-67 d.C.); F. Pérez Herrero, sin descartar una datación más temprana, la fija en la década del 60 al 70; H.B. Swete entre el 67-70 d.C.; A. George - P. Grelot; A. Robert - A. Feuillet, C.H. Turner y J. Moffatt antes del 70; W. Michaelis entre el 64-70, después de la muerte de Pedro y antes de la destrucción de Jerusalén; A. Farrer, entre el 65-69, antes de la caída de Jerusalén y después del comienzo de la persecución de Nerón; W. Marxsen entre el 67-69; E.P. Gould, A. Menzies, C.G. Montefiore y J. Schmid alrededor del 70.

² Cf. A. Taylor, *Evangelio según San Marcos*, Madrid 1979, p. 54.

la muerte de Pedro y Pablo; 2) la probabilidad de que Mc 13 refleje la situación inmediatamente anterior al año 66 d.C., fecha del estallido de la guerra de los judíos contra Roma; 3) la importancia que Mc concede al sufrimiento y a la persecución, posible indicio de que el evangelista tiene experiencia de la persecución que la comunidad cristiana sufrió en tiempo de Nerón; 4) su interés por el problema de la libertad de los paganos respecto a la Ley, que parece reflejar la problemática de la comunidad cristiana con anterioridad a la destrucción de Jerusalén.

Otros estudiosos se inclinan por una datación posterior a la destrucción de Jerusalén (70 d.C.)³. El más significativo de ellos es, sin duda, S.G.F. Brandon, quien sostiene en sus escritos⁴ que en Mc se encuentran indicios suficientes como para demostrar que el evangelio se escribió tras la toma de Jerusalén, después del "triunfo" que celebraron en Roma los Flavios al año siguiente de la destrucción de la ciudad (71 d.C.). Según Brandon, tanto Jesús como la Iglesia primitiva fueron simpatizantes del movimiento zelota, pero, tras la guerra de los judíos contra Roma y la derrota de éstos, la comunidad cristiana, para salvaguardar sus intereses y no encontrar obstáculos a su labor por parte del Imperio, llevó a cabo un proceso de desvinculación de Jesús, su mensaje y sus pretensiones respecto al judaísmo y a sus aspiraciones nacionalistas. Tal es, para Brandon, la intención apologética de Mc: en un momento histórico en que, como consecuencia de la guerra, el odio contra los judíos se había desatado no solamente en Roma sino en todo el Imperio, el evangelista pretende desvincular a Jesús del nacionalismo judío y presentarlo como un personaje inofensivo para los intereses del Imperio.

Los principales elementos de verificación de esta tesis de Brandon son los siguientes:

³ Cf. G. Bornkamm, en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, II, Tubinga 1958³, p. 761; H. Conzelmann, *Geschichte und Eschaton nach Mc 13*: ZNW 50 (1959) 210-221 (p. 215, n. 17); M. Goguel, *The Life of Jesus*, Londres 1933, p. 141; idem, *Les premiers temps de l'Eglise*, Neuchâtel 1949, p. 28; Ch. Guignebert, *Jesús*, París 1947, p. 31; H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, I, Berlin-Leipzig 1937, p. 35; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, I, Frigurgo-Basilea 1976, p. 14; P. Winter, *The Marcan account of Jesus trial by the Sanhedrin*: JTS 15 (1963) 101. También B.W. Bacon, *The Gospel of Mark*, USA 1925; B.H. Branscomb, *The Gospel of Mark*, Londres 1937 y J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlín 1911², sugieren para la datación de Mc la década siguiente a la destrucción de Jerusalén.

⁴ Cf. *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, Londres 1957²; *The Date of the Marcan Gospel*: NTS 7 (1960/61) 126-141; *The Apologetical Factor in the Marcan Gospel*, en *Studia Evangelica*, II, Berlín 1964; *Jesús and the Zealots*, Manchester 1967; *The Trial of Jesus of Nazareth*, Londres 1968; *Jesús and the Zealots: Aftermath*: The Bulletin of John Rylands Library 54 (1971/72) 47-66.

- 1) Mc oculta que Jesús tiene discípulos que son zelotas (cf. 3,18).
- 2) Conoce la destrucción de Jerusalén, a la que alude en 13,14, en donde se refiere a la profanación del Templo por Tito, el hijo del emperador, ya que el sustantivo neutro *tò bdélygma* (traducido normalmente por "la abominación")⁵ está acompañado de un participio masculino (*hestekóta* = "puesto en pie, parado, situado") y, por tanto, denota un sujeto personal⁶.
- 3) Desde el primer momento, el evangelio presenta a los dirigentes judíos como hostiles a Jesús, hasta el punto de que esa hostilidad les llevará a acabar con su vida; son estos dirigentes, no los romanos, los que lo consideran peligrosos para sus intereses.
- 4) En Mc 12, 35-37 Jesús se opone a la doctrina de los letrados acerca del Mesías, rechazando el mesianismo davídico y nacionalista que los letrados inculcaban al pueblo.
- 5) En Mc 12, 13-17, cuando piden a Jesús que se defina sobre la licitud o no de pagar el impuesto a Roma, la respuesta de éste lo aleja por completo de los zelotas y de su tipo de oposición a la dominación romana.
- 6) Mc señala claramente que ni el pueblo judío, ni los parientes de Jesús, ni sus propios discípulos han comprendido la misión de Jesús ni el misterio que encierra su persona; la interpretan en clave nacionalista, pero están equivocados.
- 7) Resuelve el problema que plantea la condena a la cruz de Jesús por el procurador romano, enfocando el relato de la pasión de forma que la responsabilidad de la muerte de Jesús recaiga sobre los dirigentes judíos y sobre el propio pueblo, y no sobre los romanos. Con el episodio de Barrabás (15,6-15) quiere demostrar que Pilato no veía en Jesús un peligro para los intereses del Imperio e hizo todo lo posible por salvarlo de sus mortales enemigos; si, al final, acaba condenándolo a muerte, fue porque la intransigencia y la instigación de aquéllos no le dejaron otra salida.

⁵ La terminación *-ma* del sustantivo y el participio masculino que lo acompaña (*hestekóta*), muestran que *tò bdélygma* no significa "la abominación" en abstracto, sino el concreto "lo abominable, lo execrable, lo repugnante": cf. J. Mateos, *Marcos 13. la Historia*, Madrid 1987, pp. 290 s.

⁶ Cf. J. Gnilka, *El evangelio según San Marcos*, II, Salamanca 1986, p. 226; J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markusakapokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung* (Analecta Bíblica 28), Roma 1967, p. 145; J. Mateos, *Marcos 13*, p. 294; R. Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf 1968, p. 140.

- 8) En la escena de la crucifixión (15,22-41) es altamente significativo el contraste que Mc establece entre las burlas y los insultos que Jesús recibe por parte de los transeúntes, los dirigentes y sus propios compañeros de suplicio, todos ellos judíos, y la profesión de fe que realiza el centurión romano inmediatamente después de la muerte de Jesús⁷.

A partir de los estudios de B. Reicke y de J.A.T. Robinson la datación tradicional del NT se ha puesto por entero en cuestión⁸.

Reicke rebate en su trabajo la opinión de que los evangelios sinópticos deben ser fechados tras la caída de Jerusalén (70 d.C.), ya que contienen profecías "ex eventu" de la destrucción de la ciudad. Analiza los textos de las supuestas profecías y las rechaza como tales, calificando la opinión contraria de "sorprendente ejemplo de dogmatismo falto de crítica en los estudios del Nuevo Testamento"⁹.

Robinson va todavía más lejos. Recuerda en su obra cómo hasta 1800 se pensaba que con el Apocalipsis, que entonces se databa hacia el año 100 d.C., quedaba cerrado todo el NT. A mediados del pasado siglo, con F. C. Baur y la Escuela de Tubinga cambia por completo el panorama. El Apocalipsis se data en la década de los 50 y se le considera el único libro del NT que representa en estado neto la tesis judaizante, sostenida por Pedro y Juan. La antítesis la encarna Pablo con las epístolas

⁷ Otros argumentos que aduce Brandon en apoyo de su tesis son: la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén, que él mismo prepara con todo cuidado (cf. Mc 11,1-11 y par.); la denuncia del templo (cf. Mc 11,5-19), que Brandon interpreta como un gesto zelota; los restos de la predicación original de Jesús, revolucionaria y crítico-social, que todavía se conservan en los evangelios (cf. Mc 10,23-25; Mt 6,19-24; 10,34; Lc 6,20-26; 22,36); la resistencia armada que los discípulos oponen al arresto de Jesús (cf. Mc 14,47 y par.). La tesis de Brandon ha sido seriamente rebatida por M. Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie*, en *Neues Testament und Geschichte: Oscar Culmann zum 70 Geburtstag*, ed. por H. Baltensweiler y B. Reicke, Zurich/Tubinga 1972, pp. 43-67. Puede verse también sobre lo mismo: O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid 1973 y M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca 1973.

⁸ Cf. B. Reicke, *Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem*, en *Studies in New Testament and Early Christian Literature*. Essays in Honor of Allen P. Wikgren (Suppl. to Novum Testamentum 33), Leiden 1972, 121-134; J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, Londres 1976. Para la exposición de esta cuestión, seguimos el magnífico artículo de J. L. Espinel, *¿Fue escrito todo el Nuevo Testamento antes del año 70? Presentación y acotaciones a un estudio de John A. T. Robinson*: CT 104 (Junio-Septiembre 1977) 471-490, reproducido en CB 35, núm. 271 (Mayo-Agosto 1978) 129-153.

⁹ Cf. *Synoptic Prophecies*, p. 121.

mayores (Rom, 1 y 2 Cor, y Gál), las únicas que se consideran paulinas y que se fechan en los años 60. Todo el resto del NT era considerado inauténtico y tardío, hasta el punto de que se retrasaba la composición del evangelio de Juan hasta los años 160-170. Esta cronología se basaba, apriorísticamente, sobre la hipótesis de que el NT en general es una obra del siglo II, en la que han intervenido gnósticos, montanistas y judeocristianos, que se encargaron de eliminar las grandes diferencias existentes en el cristianismo primitivo entre el universalista Pablo y los judaizantes y cerrados Pedro y Juan, e introdujeron lo que F. C. Baur y su Escuela denominaron "catolicismo temprano".

Sigue Robinson su recorrido histórico recordando que fue J. B. Lightfoot, en el último tercio del siglo pasado, el que, al reivindicar la autenticidad de la carta de Clemente romano y de las siete de Ignacio de Antioquía, hizo volver al siglo primero la datación de casi todos los libros del NT. Analizando la carta de Clemente y las de Ignacio no encontró en ellas ningún indicio de la supuesta rivalidad entre Pablo y Pedro, con lo que la tesis de F. C. Baur y su Escuela se demostró apriorística.

Tras este recorrido histórico, Robinson, en su obra, ni pretende volver a la antigua cronología de 1800, por considerarla superada, ni está de acuerdo con las actuales cronologías que extienden la composición del NT desde el año 50 d.C. hasta mediados del siglo II. Su pretensión es demostrar que todo el NT se escribió antes del año 70, basándose en que en ninguna parte de éste se encuentra una alusión clara y manifiesta a la destrucción de Jerusalén. Por lo que respecta al evangelio de Marcos, da como fecha aproximada de su terminación los años 45 al 60 d.C.

Del análisis de la obra de Robinson, J. L. Espinel saca esta certera conclusión: "El mayor mérito de este libro es que ha sacudido las posiciones anquilosadas y perezosas de unos estudios: los de la cronología del Nuevo Testamento. Ahora, se tendrá que contar con este trabajo que, en parte, reúne estudios de otros muchos autores que, por estar dispersos y por no ser del agrado de los críticos, estaban olvidados y que, al juntarlos, se ve su impresionante valía y su fuerza de convicción. Pienso que pocos libros del Nuevo Testamento van a tener que pasar de nuevo la barrera del año 70 para colocarse en época posterior"¹⁰.

En 1972, la publicación de una serie de artículos del papirólogo y jesuita español J. O'Callaghan, en los que planteaba la posible identificación de algunos fragmentos de la cueva 7 de Qumrán con textos

¹⁰ Cf. art. c., CT 104, p. 488 (= CB 35, pp. 150s).

del NT, removió por entero los cimientos de la cronología tradicional del NT¹¹. Por lo que afecta a nuestro tema, la identificación más segura es la 7Q5 con Mc 6,52-53¹². Se trata de un fragmento de papiro, escrito en griego, que contiene 20 letras –tres de ellas ilegibles–, fechado en la **editio princeps** entre el 50 a.C. y el 50 d.C.¹³, y cuya datación más probable, por razón de criterios paleográficos, sería la de mediados del siglo I d.C.¹⁴.

La propuesta de O'Callaghan suscitó toda clase de adhesiones¹⁵

¹¹ J. O'Callaghan, *¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?*: Bib 53 (1972) 91-100; *¿1 Tim 3,16; 4,1.3 en 7Q4?*: Bib 53 (1972) 362-367; *Notas sobre 7Q tomadas en el «Rockefeller Museum» de Jerusalén*: Bib 53 (1972) 517-533; *Tres probables papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán*: StudPap 11 (1972) 83-89; *Les papyrus de la grotte 7 de Qumrán*: NRT 105 (1973) 188-195. Un resumen de los diferentes trabajos realizados por él sobre los papiros de la cueva 7 de Qumrán se encuentra en su obra *Los papiros griegos en la cueva 7 de Qumrán*, Madrid 1974. Otras publicaciones posteriores de O'Callaghan sobre el mismo tema: *Sobre la identificación de 7Q4*: StudPap 13 (1974) 45-55; *Notas sobre 7Q4 y 7Q5*: StudPap 13 (1974) 61-63; *The Identifications of 7Q: Aegyptus* 56 (1976) 287-294; *7Q5: Nuevas consideraciones*: StudPap 16 (1977) 41-47.

¹² O'Callaghan propuso también la posible identificación de 7Q6, 1 con Mc 4,28 (cf. art. c., Bib 53 (1972) 91-100; *Los papiros griegos*, pp. 61-65), de 7Q7 con Mc 12,17 y de 7Q15 con Mc 6,48 (cf. art. c., StudPap 11 (1972) 83-89; *Los papiros griegos*, pp. 66-69. 75s), pero en los tres casos se trata de fragmentos con muy pocas letras en los que, como reconoce el propio O'Callaghan, es difícil llegar a una identificación segura.

¹³ Cf. M. Baillet - J.T. Milik - R. de Vaux, *Discoveries in the Judean Desert of Jordan. III: Les Petites Grottes de Qumrán*, Oxford 1962, p. 144.

¹⁴ Cf. M. Baillet, *Les manuscrits de la Grotte 7 de Qumrán et le Nouveau Testament*: Bib 53 (1972) 508-516 (pp. 514 s); S. Bartina, *La cueva séptima de Qumrán y sus papiros neotestamentarios*: EstEcle 48/184 (Enero-Marzo 1973) 87-91 (p. 90); J. O'Callaghan, art. c., Bib 53 (1972) 91-100 (pp. 91-93); id. *Los papiros griegos*, pp. 44s; C. P. Thiede, *¿El manuscrito más antiguo de los Evangelios?*, Valencia 1989, pp. 51s. En todo caso, la fecha más tardía posible parece ser la del 68 d.C., puesto que en ese año fueron abandonadas y selladas todas las cuevas de Qumrán, incluida la cueva 7: cf. R. de Vaux en su informe sobre las excavaciones de la cueva 7 (*Discoveries in the Judean Desert of Jordan*, III, pp. 30.32); C. P. Thiede, *7Q - Eine Rückkehr zu den neutestamentlichen Papyrusfragmenten in der siebten Höhle von Qumran*: Bib 65 (1984) 538-559 (p. 541 y n. 14); G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*, Londres 1977, pp. 34s. Cabe, sin embargo, la posibilidad de que las grutas fueran de nuevo utilizadas en la revuelta judía de los años 132-135 d.C.: cf. DJD, III, p. 16 y p. 32 n. 1; M. Martini, *Note sui papiri della grotta 7 di Qumrán*: Bib 53 (1972) 101-104 (p. 102s n.3); C. Focant, *Un fragment du second évangile á Qumrán: 7Q5 = Mc 6,52-53?*: RTL 16 (1985) 447-454 (p. 453).

¹⁵ Aceptaron, con mayor o menor reservas, la propuesta de O'Callaghan, entre otros: S. Bartina, *Identificación de papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán*: CB 29 (Julio-Agosto 1972) 195-206; id. art. c., EstEcle 48/184 (1973) 87-91; D. M. Estrada, *On the Latest Identifications of New Testament Documents*: WestJ 34 (1972) 109-117; J. A. Fitzmyer, *A Qumrán Fragment of Mark?*: América 126 (24-6-1972) 647-650; P. Sacchi, *Scoperta di frammenti neotestamentari in una grotta di Qumrán*: RivStoLR 8 (1972) 15-20. C. M. Martini en su artículo *Note sui papiri della grotta 7 di Qumrán*: Bib 53 (1972) 101-104, aunque no se pronuncia ni a favor ni en contra, señala que no es imposible la hipótesis sostenida por O'Callaghan para defender su identificación, de un

y oposiciones¹⁶. La toma de posturas contrarias a ella de estudiosos de tanto renombre como P. Benoit, M. Baillet o K. Aland, determinó el arrumbe de dicha propuesta, al menos entre los investigadores europeos¹⁷. Re-

"textus brevior" para Mc 6,53 que omitiera *epi tēn gēn*, (pp. 103s); en su artículo *Testi neotestamentaria tra i manoscritti del deserto di Giuda?*: CC 123 (1972) 156-158, reconoce que "es difícil por el momento encontrar una prueba decisiva *contra* las identificaciones propuestas" por O'Callaghan (p. 158). Por su parte, L. Alonso Schöckell, en la entrevista publicada en DocC 54 (1972) 488-489, califica el descubrimiento de O'Callaghan como el "más importante del siglo en este tema concreto" y señala que tal descubrimiento "va a obligar a revisar numerosas interpretaciones y teorías" (p. 489). Pueden verse también las opiniones favorables de F.F. Bruce y B. M. Metzger en una encuesta publicada en Junio de 1972 por la revista *Eternity*. Más recientemente, cf. D.M. Estrada - W. White, *The First New Testament*, Nashville 1978, pp. 93-102; W. N., Pickering, *The Identity of the New Testament Text*, Nashville/Nueva York 1980, pp. 155-158.233s; H. Staudinger, *Schlaglicht. Ein wichtiges Argument für die Datierung der Evangelien*, Institut für Bildung und Wissen-Journal 23/4 (Abril 1985) 21s; C.P. Thiede, art. c., Bib 65 (1984) 538-559; id. *Neutestamentliche Papyrologie: Die ersten Hadschriften, ihre Datierung und Bewertung*, IBW-Journal 23/10 (Noviembre-Diciembre 1985) 12-19; id. *¿El manuscrito más antiguo de los Evangelios?*, Valencia 1989; J. M. González Ruiz, *Evangelio según Marcos*, Estella (Navarra) 1988, p. 53.

¹⁶ Se opusieron desde el primer momento, entre otros: M. Baillet, *Les manuscrits de la grotte 7 de Qumrân et le Nouveau Testament*: Bib 53 (1972) 508-516 y Bib 54 (1973) 340-350; P. Benoit, *Note sur les fragments grecs de la grotte 7 de Qumrân*: RB 79 (1972) 321-324; id. *Nouvelle note sur les fragments grecs de la grotte 7 de Qumrân*: RB 80 (1973) 5-12; C. J. Hemer, *New Testament Fragments at Qumrân?*: Tyndale Bulletin 23 (1972) 125-128; id. *The 7Q Fragments Reconsidered*: Themelios 9 (1973) 14-16; id. *A Note on 7Q5*: ZNW 65 (1974) 155-157; id. *7Q5: A Correction*: StudPap 16 (1977) 39-40; P. Parker, *Enthält das Papyrusfragment 5 aus der Höhle von Qumrân einen Markustext?*: Erbe und Auftrag 48 (1972) 467-469; C. H. Roberts, *On Some Presumed Papyrus Fragments of the New Testament from Qumrân*: JTS 23 (1972) 446-447; J. Vardaman, *The Earliest Fragments of the New Testament?*: ExpT 83 (1972) 374-376. A estos se sumaron en seguida, entre otros: K. Aland, *Neue neutestamentliche Papyri?*: Biki (1973) 19-20; id. *Neue neutestamentliche Papyri III*: NTS 20 (1973/74) 357-381; id. *über die Möglichkeiten der Identifikation kleiner Fragmente neutestamentlicher Hadschriften mit Hilfe des Computers*, en *Studies in New Testament Language and Text*, Festschrift G.D. Kilpatrick, ed. por J. K. Elliott, Leiden 1976, pp. 14-38; G.D. Fee, *Somme Dissentig Notes on 7Q5 = Mark 6:52-53*: JBL 92 (1973) 109-112; P. Garnet, *O'Callaghan's Fragments: Our Earliest New Testament Texts*: EvQ 44 (1973) 8-9; A. C. Urbán, *Observaciones sobre ciertos papiros de la cueva 7 de Qumrân*: RevQum 8/30 (1973) 233-251 (aunque no trata de 7Q5). Más recientemente, C. Focant, *Un fragment du second évangile á Qumrân: 7Q5 = Mc 6,52-53?*: RTL 16 (1985) 447-454, después de analizar los argumentos de O'Callaghan, reforzados por el estudio de C.P. Thiede, aunque reconoce que la hipótesis de O'Callaghan no es imposible, se muestra escéptico ante ella; Z. Balázs, *The oldest fragment of the New Testament at Qumrân?*: Theologiai Szemle 30 (1987) 283-286 y H.-U. Rosenbaum, *Cave 7Q5! Gegen die erneute Inanspruchnahme des Qumran-Fragments 7Q5 als Bruchstück der ältesten Evangelien-Handschrift*: BZ 31 (1987) 189-205, quien se enfrenta de modo particular a la revisión confirmativa hecha por C.P. Thiede de la propuesta de O'Callaghan.

¹⁷ Prueba de ello es que ni siquiera J.A.T. Robinson, en la obra que hemos comentado, aduzca para nada la propuesta de O'Callaghan en apoyo de su tesis. Otro ejemplo puede verse en cómo soslaya la cuestión la *Introducción crítica al NT*, dirigida por A. George y P. Grelot, I, Barcelona 1983, p. 676, n. 33.

cientemente, C. P. Thiede ha revisado los argumentos de O'Callaghan, sobre todo su identificación de 7Q5 con Mc 6,52-53, y ha llegado a la conclusión de que están sólidamente fundados¹⁸, lo que, de ser cierto, llevaría –por muchos interrogantes que plantee el que en la biblioteca esenia de Qumrân se encuentren escritos de la primitiva comunidad cristiana¹⁹ y por muchos cambios que ocasione respecto a la cronología tradicional del NT²⁰– a tener que admitir para el evangelio de Marcos una datación anterior al año 50 d.C.²¹.

Prescindiendo de la validez o no de la propuesta de O'Callaghan, la datación muy temprana de Mc se impone, a mi juicio, de los datos que proporciona el mismo evangelio. Expongo a continuación los más significativos:

1. El sorprendente final del evangelio (Mc 16, 7-8)²². Las mujeres que van al sepulcro ven en él "a un joven sentado a la derecha, envuelto

¹⁸ Cf. art. c., Bib 65 (1984) 538-559. Ha divulgado su trabajo en *Die älteste Eangelien-Handschrift? Das Markus-Fragment von Qumran und die Anfänge der schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments*, Wuppertal 1986, cuya traducción castellana *¿El manuscrito más antiguo de los Evangelios?* (Institución San Jerónimo), Valencia 1989, hemos seguido aquí.

¹⁹ El número 2/40 (1985) de *Bibel und Kirche*, dedicado en exclusiva a los esenios, recoge varios artículos que plantean la existencia de estrechas relaciones entre los esenios y la comunidad cristiana primitiva. El investigador de la topografía de Qumrân, Bargil Pixner, había planteado ya estas relaciones en su artículo *Das Essenerquartier in Jerusalem und dessen Einfluss auf die Urkirche: Das Heilige Land 113* (1981) 3-14. C. P. Thiede en su obra *¿El manuscrito más antiguo...?*, p. 90, sostiene que probablemente los que utilizaron la cueva 7 de Qumrân serían esenios convertidos al cristianismo o judeo-cristianos no esenios que querían llevar la nueva fe a un grupo con el que sentían ciertas afinidades.

²⁰ D. Lührmann, *Die Datierung der Evangelien*, ed. por R. Wegner, Paderborn 1983, señala que la propuesta de O'Callaghan ha sido desechada por razones de conveniencia.

²¹ A comienzos de siglo hubo autores que defendieron una fecha bastante más reciente para el Evangelio de Marcos: por ejemplo, A. Harnack, *The Date of the Acts and of the Synoptic Gospels*, Londres 1911, pp. 126-133, data este evangelio entre los años 50 al 60, y los estudios de C.C. Torrey, basados en Mc 13, la adelantan hasta el 39-40. Más recientemente, A. J. Stacpoole, en su artículo *A note on dating St. Mark's gospel: Scr 16* (1964) 106-110, ha propuesto datarlo hacia el año 60. En fecha todavía más cercana, J. M. González Ruiz, siguiendo el estudio de E. Trocmé, *La formation de l'évangile selon Marc* (Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses 57), Paris 1963 y haciéndose eco de las identificaciones de O'Callaghan y su posterior confirmación por Thiede, ha sostenido la hipótesis de que Mc fuera compuesto en Cesarea hacia el año 50, realizándose, más tarde, una segunda edición del evangelio en Roma: cf. *Evangelio según Marcos*, pp. 49-54.

²² Es de todos admitido que Mc 16,9-20 constituye una adición posterior, realizada por una mano distinta a la del evangelista, y que, probablemente, se llevó a cabo en el primer tercio del siglo II. Un buen estudio sobre esta cuestión puede verse en J. Gnllka, *Marcos, II*, Salamanca, 1986, pp. 411-419.

en una vestidura blanca" (16,5) que, después de anunciarles la resurrección de Jesús (16,6), les encarga que vayan a decirle a los discípulos y, en particular, a Pedro, que Jesús va delante de ellos a Galilea y que, tal como les había dicho (cf. 14,28), allí lo verán (16,7). Pero estas mujeres salen huyendo del sepulcro, muertas de miedo, y no transmiten a nadie aquel encargo (16,8). Luego Mc acaba su evangelio sugiriendo que los discípulos, incluido Pedro, al no haber recibido el encargo hecho a las mujeres, todavía no se han encontrado con Jesús resucitado en Galilea. ¿Qué quiere decir esto?

Galilea, la región de Palestina más alejada del centro del sistema religioso judío (Jerusalén) y frontera con los pueblos paganos, es, para el evangelista, signo de la apertura del mensaje de Jesús a todos los pueblos, de la misión universal que Jesús asigna a sus seguidores ("pescadores de hombres", 1,17)²³. No enterarse de que Jesús resucitado "va delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis" (16,7), significa, para Mc, que ni los discípulos ni, en particular, Pedro han comprendido aún la universalidad de la misión cristiana, por estar todavía apegados a las categorías del judaísmo²⁴.

Por consiguiente, el evangelio termina dando a entender que el auténtico mensaje de Jesús no se ha transmitido a través de los judeocristianos (= los discípulos, incluido Pedro), sino de otros seguidores de Jesús, ajenos a los ideales del judaísmo, entre los cuales se incluye el evangelista²⁵. Mc refleja, pues, las tensiones existentes, al comienzo del cristianismo, entre judeocristianos y cristianos que no proceden del Israel institucional (sean judíos o gentiles), decantándose en favor de estos últimos.

La composición de este evangelio ha de ser, por tanto, anterior

²³ Cf. G.H., Boobyer, *Galilee and Galileans in St. Mark's Gospel*: BJR y IL 35 (1952-53) 334-348 (p. 336); J.-M. van Cang, *La Galilée dans l'évangile de Marc: Un lieu théologique?*: RB (1972) 59-75 (pp. 68ss); J. Gnilka, *Marcos*, II, p. 402; M. Karnetzki, *Die galiläische Redaktion in Markusevangelium*: ZNW 52 (1961) 238-272 (pp. 245.253); J. Mateos, *Los "Doce"*, pp. 189-194; R. Pesch, *Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk 1,16-20*: ZKT 91 (1969) 1-13 (p. 27).

²⁴ Cf. J.D. Crossan, *Mark and the Relatives of Jesus*: NT 15 (1973) 81-113 (pp. 109-111); J. Mateos, *Los Doce*, p. 193; K. Tagawa, *Miracles et Évangélisme. La pensée personnelle de l'évangéliste Marc*, París 1966, pp. 174-185; E. Trocmé, *La formation*, pp. 100-109. El evangelista en el pasaje de la curación del ciego Bartimeo (10,46-52), figura representativa de los discípulos, expresa su esperanza de que éstos acaben finalmente comprendiendo el verdadero mesianismo de Jesús, por eso resulta exagerada la opinión de W.H. Kelber, *Mark's Story of Jesus*, Filadelfia 1979, pp. 75-77.84-85 y *Apostolic Tradition as the Form of the Gospel*, pp. 37-40, quien sostiene que Mc termina su relato expresando que los discípulos permanecerán para siempre alejados de Jesús.

²⁵ Cf. J. Mateos, *Los "Doce"*, pp. 188s y 239, n. 412.

al cambio de mentalidad que, según los Hechos, experimentó Pedro, tras lo ocurrido con Cornelio (Hech 10,1-11,17)²⁶, y que desembocó en su ruptura con las expectativas nacionalistas judías (Hech 12,11)²⁷. Su decidida intervención en la Asamblea de Jerusalén (fecha sobre los años 49-50) a favor de la integración de los paganos en la comunidad cristiana en pie de igualdad con los miembros procedentes del judaísmo y sin necesidad de imponerles –como pretendían los judaizantes– ni la circuncisión ni la observancia de la Ley (Hech 15,1-11), muestra que se ha consumado ese cambio²⁸.

2. El autor del evangelio es un decidido partidario de la integración en la comunidad cristiana, sin subordinaciones de ningún tipo, de los judíos excluidos del Israel institucional y de los gentiles; no sólo no comparte las tesis judaizantes, sostenidas por la comunidad de Jerusalén, sino que es muy crítico con ellas, hasta el punto de señalar que los seguidores de Jesús procedentes del judaísmo (= los discípulos / los Doce) no han comprendido el misterio que encierra su persona ni las implicaciones de su mensaje²⁹. Se ve esto claro en los siguientes textos:

- a) La finalidad del llamamiento a los primeros discípulos (1,16-20), figura de los seguidores de Jesús procedentes del judaísmo es hacerlos "pescadores de hombres" (v. 17), es decir, capacitarlos para una misión universal.
- b) Jesús, que ha comenzado su tarea en Cafarnaún (cf. 1,21), se marcha de esta ciudad (1,35) ante el intento de sus habitantes de hacerle asumir, en continuidad con los principios del judaísmo, el papel dirigente que los letrados habían venido desempeñando hasta entonces (1,3; cf. 1,22.27). Su salida provoca la reacción de Simón, secundada por los demás discípulos, que van a buscarlo para hacerle ver la popularidad que ha conseguido y presionarle con ella a que no defraude las expectativas de la ciudad (1,36-37). No les cabe en la cabeza que Jesús desaproveche el entusiasmo que ha despertado. Este rechaza su propuesta y los invita a que se vayan con él a otra parte para continuar la misión (1,38).

²⁶ Cf. J. Rius-Camps, *De Jerusalén a Antioquia, Génesis de la Iglesia Cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12*, Córdoba 1989, pp. 238-271.

²⁷ Ibid., pp. 313-333.

²⁸ Cf. J. Rius-Camps, *El camino de Pablo a la misión de los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13-28*, Madrid 1984, pp. 66-80.

²⁹ Aparte del ya mencionado libro de J. Mateos, *Los "Doce"*, que trata exhaustivamente esta cuestión, puede verse sobre lo mismo la más reciente obra de J.C. Kingsbury, *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*, Córdoba 1991.

- c) En la curación del paralítico (2,1-12), figura de la humanidad pecadora que acude a "la casa de Israel" buscando su salvación en Jesús³⁰, el inválido recibe de Jesús el título de "hijo" (v. 5), característico del pueblo judío para expresar su relación particular con Dios. Para Jesús, por tanto, Dios no discrimina en su amor a nadie y considera a todos los hombres, sean o no israelitas, como hijos suyos. La fe en Jesús cancela el pasado de injusticia de la humanidad (v. 5) y le confiere una vida nueva (vv. 11-12).
- ch) En la llamada a Leví de Alfeo (2,14), en paralelo con el llamamiento de los primeros discípulos (1,16-20), el personaje, por su condición de recaudador, estaba excluido del Israel oficial y equiparado a un pagano; prefigura, pues, la llamada a los no israelitas, que se realiza igual que la efectuada a los que proceden del judaísmo (Simón, Andrés, Santiago y Juan) y tiene el mismo objetivo que ésta³¹.
- d) En 2,15 se describe la comensalidad en torno a Jesús de dos grupos de seguidores: los discípulos y los excluidos de Israel ("recaudadores y descreídos"); de estos últimos se subraya su número elevado ("muchos", 2 veces en el texto) y su condición de seguidores ("y lo seguían"). Ambos grupos se presentan en pie de igualdad ("reclinados a la mesa") y son figura de la comunidad de Jesús, formada por gente que procede del judaísmo y por otros muchos ajenos a él, que, por su adhesión a Jesús, participan del banquete del Reino. Jesús constituye el centro de atracción de ambos grupos y el texto excluye expresamente cualquier subordinación de los recaudadores y descreídos respecto a los discípulos (= los seguidores procedentes del judaísmo)³².
- e) En 3,7b-8, Mc constata el impacto que el mensaje y la actividad de Jesús tiene también entre los paganos.
- f) Una de las finalidades de la constitución de los Doce, figura del Israel mesiánico, es que "estuvieran" con Jesús (3,14), es decir, que acabaran dándole una adhesión incondicional y permanente. En 3,31-35 aparece un grupo distinto de los Doce/discípulos,

³⁰ Cf. J. Mateos, *Los "Doce"*, pp. 104s. 263-267; J. Mateos - F. Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos*, Córdoba 1989, p. 204; idem, *El horizonte humano. La propuesta de Jesús*, Córdoba 1991³, pp. 155s.

³¹ Cf. J. Mateos, *Los "Doce"*, pp. 81-83.

³² Cf. Ibid. pp. 98-101.

caracterizado como "una multitud", del que se dice que "estaba sentado en torno a Jesús" (3,32.34). Este grupo, que muestra con su postura su adhesión estable a Jesús, es considerado por éste como su verdadera familia (v. 34) y puesto por él como modelo de los que cumplen el designio de Dios (v. 35)³³.

- g) En el capítulo cuarto, tras la parábola del sembrador (4,3-9), aparecen de nuevo los dos grupos de seguidores: los Doce y "los que estaban en torno a él" (4,10)³⁴. Jesús se queda sorprendido de que unos y otros, a los que ha comunicado el secreto del Reino (= el amor universal de Dios) (4,11), no entiendan una parábola, la del sembrador (4,13), que pone de manifiesto cómo cualquier hombre con buenas disposiciones (= que sea "tierra buena") es apto para acoger el mensaje del Reino y hacer que fructifique en él (=la semilla que se siembra y va dando fruto). En cambio, al final de la enseñanza en parábolas el evangelista constata que Jesús tiene que explicar "aparte" a sus propios discípulos todas las parábolas (4,34); el otro grupo ya no se menciona. De este modo, Mc sugiere que, mientras los discípulos siguen sin comprender, el otro grupo, tras su incomprensión inicial, ha entendido por fin el mensaje del Reino contenido en las restantes parábolas y ya no necesita explicación³⁵.
- h) En 4,36, después de la invitación de Jesús, dirigida a todos sus seguidores, de cruzar al otro lado del mar, al territorio pagano (v. 35), los discípulos se llevan a la fuerza a Jesús, apartándolo de las otras barcas que "estaban con él", figura de nuevo, por la alusión a 3,14, de los seguidores de Jesús que no proceden del judaísmo. Los discípulos, pues, no quieren asociar a la misión a estos otros seguidores; pretenden realizarla según sus categorías, llevando ellos la iniciativa. El fuerte viento que se desencadena a continuación y que provoca una tempestad que amenaza con hundir la barca (vv. 37-38), es figura del mal espíritu que mueve a los discípulos, quienes imbuidos de los principios del judaísmo se dirigen a los paganos con tal superioridad y prepotencia que originan el rechazo violento de éstos (= la tempestad)³⁶. Jesús reprime ese mal espíritu (v. 39) y reprocha a sus discípulos su

³³ Cf. Ibd. pp. 91 y 249.

³⁴ Cf. Ibd. pp. 107-109.

³⁵ Cf. Ibd. pp. 132-147.

³⁶ Cf. J. Mateos - F. Camacho, *Figuras*, pp. 192s.

- miedo a presentarse ante los paganos sin las señas de identidad judía y su falta de adhesión a él (v. 40). La reacción de éstos muestra de nuevo su incompreensión (v. 41).
- i) En Mc 6,7-11, el envío de los Doce se realiza sin limitaciones geográficas de ningún tipo (cf. Mt 1H,5-6). Los enviados ejercen en la misión una actividad ("enseñar" = en Mc, proponer el mensaje tomando pie del AT) que Jesús no les había encomendado (6,30). Por eso, cuando vuelven, Jesús quiere llevárselos a ellos solos "aparte" para subsanar su incompreensión (6,31).
 - j) En Mc, Jesús va varias veces a territorio pagano (5,1; 7,24.31;8,27), actuando allí.
 - k) En 7,1-23, echa abajo Jesús el sistema de pureza/impureza, basado en el código de santidad del Levítico, causante de la discriminación que existía al interior de Israel y barrera que separaba a este pueblo del resto de los pueblos.
 - l) En el pasaje de la sirofenicia (7,24-30) cuestiona Jesús el principio discriminatorio que los judíos aplicaban a los paganos y muestra el derecho de todos a la liberación.
 - ll) El sordo tartamudo que cura Jesús (7,32-37) es figura representativa de los discípulos, que no comprenden a Jesús y están cerrados a su enseñanza³⁷.
 - m) El segundo episodio de los panes (8,1-9) tiene lugar en territorio pagano, de ahí que el número de panes que tienen los discípulos sean 7 y las sobras llenen 7 espuestas (7 = totalidad), que en vez de "cestos" (*kofinos*, término usado en Palestina, cf. 6,43) el texto hable de "espuestas" (*spyris*, término usado en territorio griego), y que el número de los beneficiarios de la multiplicación sean cuatro mil (4 - universalidad). Los paganos reciben así de Jesús el alimento que les da vida y satisface sus necesidades (= el pan del éxodo), en paralelo con el que ha recibido el pueblo judío en la primera multiplicación (6,38-44)³⁸.
 - n) Mc 8,13-21 muestra de nuevo la incompreensión de los discípulos, imbuidos de la doctrina del fariseísmo y del mesianismo nacionalista. El ciego que aparece a continuación es figura de esos mismos discípulos que, cegados por su mentalidad, no quieren aceptar el mesianismo de Jesús (8,22-26)³⁹.

³⁷Cf. Ibid. pp. 102-104.

³⁸Cf. Ibid. pp. 193s.

³⁹Cf. J. Mateos, *Los "Doce"*, pp. 268s; J. Mateos - F. Camacho, *Figuras*, pp. 102-104.194.

- ñ) La declaración mesiánica de Pedro, que expresa el sentir de los demás discípulos, provoca el rechazo de Jesús (8,27-30) y cuando éste les expone abiertamente su destino, Pedro se le enfrenta como si Jesús estuviera poseído de un mal espíritu (8,31-32). La durísima reacción de Jesús, de cara a los demás discípulos, muestra que quien está movido por un espíritu contrario al de Dios es Pedro y cualquiera que piense como él (8,33). Ante la situación, Jesús tiene que dejar muy claro a todos las condiciones indispensables para seguirle (8,34-38).
- o) El pasaje de la transfiguración (9,2-12) resalta el intento de Pedro, Santiago y Juan de poner a Jesús en el mismo plano que los personajes representativos del AT (Elías y Moisés = los Profetas y la Ley), para neutralizar desde éste la enseñanza de Jesús e inducirle a que no asuma su muerte, que para ellos supone el fracaso de sus esperanzas mesiánicas nacionalistas. Ni siquiera la solemne declaración del Padre que recae sobre Jesús ("Este es mi Hijo, el amado; escuchadlo", v.7), lleva a estos discípulos a renunciar a sus propósitos⁴⁰.
- p) El fracaso de los discípulos se refleja en su impotencia para expulsar el mal espíritu que atormentaba al niño epiléptico (9,14-29), a pesar de haber recibido de Jesús autoridad sobre los espíritus inmundos (6,7; cf. 3,15).
- q) Mientras Jesús vuelve a anunciar a sus discípulos el trágico destino que le espera, éstos, que siguen mostrándose refractarios a ese anuncio, iban discutiendo por el camino quién de ellos era el más grande (9,30-34). Jesús les hace ver que la verdadera preeminencia está en la renuncia a la ambición y en el servicio a todos (9,35), y les pone como modelo a un chiquillo/criadito, figura del otro grupo de seguidores distinto del de los discípulos (9,36-37)⁴¹.
- r) El exclusivismo de los discípulos aparece de nuevo en 9,38, al intentar impedir que quien no acepte las categorías del judaísmo (= uno que no los sigue a ellos) pueda ejercer una actividad liberadora (9,38), cuando precisamente ellos, por su falta de adhesión a Jesús, han fracasado en ese empeño (cf. 9,18.28). Jesús reprueba el intento (9,39-40). El personaje anónimo que en nombre

⁴⁰ Cf. J. Mateos, *Los "Doce"*, pp. 227s; J. Mateos - F. Camacho, *Figuras*, pp. 218-223.

⁴¹ Cf. J. Mateos, *Los "Doce"*, pp. 151-157; J. Mateos - F. Camacho, *Figuras*, pp. 104-106.

de Jesús libera a los demás (= echa demonios), es, otra vez, figura de los seguidores de Jesús que no proceden del judaísmo y que el evangelio va perfilando como los auténticos portadores del mensaje cristiano⁴². Lo mismo ocurre con los chiquillos que son llevados para que los toque Jesús y que reciben la reprimenda de los discípulos (10,13). Jesús se indigna por ello y pone a esos chiquillos, "últimos de todos y servidores de todos" (cf. 9,35), como modelo de los que acogen el reino de Dios (10,14-15), identificándose con ellos ("abrazándolos", 10,16)⁴³.

- s) Tras un nuevo anuncio de la pasión a los Doce (10,32-34), dos de este grupo, Santiago y Juan, sin darse por enterados del mismo, pretenden asegurarse los primeros puestos de gobierno en el reino mesiánico que esperan que inaugure Jesús, al llegar a Jerusalén (10,35-37). Los otros diez, al enterarse, se indignan contra ellos, porque todos ambicionaban lo mismo. Jesús, que ha respondido a las pretensiones de Santiago y Juan invitándoles a solidarizarse con su muerte mediante una entrega como la suya (10,38), corta tajantemente este brote generalizado de ambición, oponiendo al dominio y la tiranía que genera el poder el servicio que han de prestar los suyos, el único título de grandeza que ha de existir en su comunidad (10,42-45).
- t) A continuación, aparece un nuevo ciego, Bartimeo (10,46-52), figura otra vez de los discípulos/los Doce que no comprenden el mesianismo de Jesús ni su entrega⁴⁴.
- u) Un discípulo, exponente de los ideales de los demás, muestra ante Jesús su profunda admiración por el esplendor del templo (13,1), viendo en él la encarnación de la gloria nacional con la que se siente identificado. Pero Jesús no se deja impresionar por las apariencias; él, que había denunciado el templo como "una cueva de bandidos" (cf. 11,17), anuncia ahora su total destrucción (13,2). Ante esto, los discípulos, arrastrados por Pedro, quieren saber el momento en que tendrá lugar ese desastre, pensando que con él se producirá la señal de la intervención salvadora de Dios en favor de Israel, exigida por los fariseos (cf. 8,11-12), que marque el cambio de época e inaugure el reino mesiánico

⁴²Cf. J. Mateos, *Los "Doce"*, pp. 157-160.163s.

⁴³Cf. *Ibid.* pp. 168s.

⁴⁴Cf. J. Mateos - F. Camacho, *Figuras*, pp. 106-110.

(13,3-4)⁴⁵. Los discípulos, a pesar de todos los intentos de Jesús por hacerles cambiar de mentalidad, se mantienen, pues, en sus ideales nacionalistas.

- v) Uno de los Doce traiciona a Jesús (14,10-11.18-20.43-45); los más significativos de este grupo, Pedro, Santiago y Juan, son incapaces de acompañarlo en su trance más difícil ni de resistir a la tentación (14,32-42); todos los discípulos en el momento del arresto de Jesús, tras un conato de resistencia armada, lo abandonan y huyen (14,43-50); y Pedro, que había seguido de lejos a Jesús hasta la casa del sumo sacerdote (14,54), reniega de él tres veces (14,66-72).
- x) Durante el relato de la pasión, un oriundo del norte de Africa, Simón de Cirene, es el único que ayuda a Jesús a cargar con su cruz (15,21), y en el momento de su muerte es un centurión romano el que lo reconoce como Hijo de Dios (15,39).
- y) El final del evangelio (16,7-8) señala, como ya se ha indicado, que los discípulos y, en particular Pedro, no han salido aún de las categorías del judaísmo y, por ello, no se han encontrado en Galilea con Jesús resucitado.

Todos estos datos confirman que Mc se escribió en una época muy temprana, cuando la polémica entre judeocristianos y creyentes excluidos del Israel institucional o procedentes de la gentilidad se encontraba en su punto álgido⁴⁶. El evangelio refleja, pues, una problemática que es, sin duda, anterior a la destrucción de Jerusalén.

3. Mc. es el único evangelio en el que se menciona tres veces a los herodianos (3,6; 8,15; 12,13) y en las tres siempre junto con los fariseos. En 3,6, tras el desafío que para el legalismo a ultranza supuso la curación en sábado y en la sinagoga del hombre del brazo atrofiado, realizada por Jesús (3,1-5), los fariseos se alían con los herodianos para buscar el modo de acabar con él. En 8,15 Jesús, ante la incomprensión de sus discípulos (8,14-21), les advierte que tengan cuidado "con la levadura de los fariseos y con la levadura de los herodianos", es decir, que no se dejen corromper por una ideología como la de ellos, basada en el

⁴⁵ Cf. J. Mateos, *Marcos 13*, pp. 78-143.

⁴⁶ Cf. J. M. González Ruiz, *Marcos*, pp. 49-54, aunque, para él, se trata de la tensión entre la comunidad de Jerusalén y los judíos helenistas, haciéndose, además, eco de la hipótesis de E. Trocmé de que el autor del primer Mc (que comprendería Mc 1-13) fuera el diácono Felipe, es decir, un judío helenista de mentalidad mucho más abierta que la imperante en la iglesia madre de Jerusalén (p. 52).

poder dominador tanto religioso (fariseos) como civil (herodianos). En 12,13 los dirigentes judíos (cf. 11,27; 12,12) envían a Jesús una delegación de fariseos y herodianos con el encargo de cazarlo mediante una pregunta comprometida: "¿Está permitido pagar tributo al César o no? ¿Pagamos o no pagamos?" (12,14).

Los dos últimos textos (8,15 y 12,13) pueden ser explicables, pero el primero (3,6) resulta extrañísimo desde el punto de vista histórico, puesto que de todos es conocida la profunda enemistad existente entre los fariseos y la casa real de Herodes⁴⁷. ¿Cómo presenta Mc a los fariseos teniendo tratos con los partidarios de una dinastía que ellos consideraban extranjera y usurpadora, y que, además, se caracterizaba por su conducta escandalosa y su inobservancia de la Ley?

Sólo hubo un breve período histórico en el que los fariseos estuvieron a bien con la casa de Herodes: el reinado de Herodes Agripa I sobre toda Palestina (41-44 d.C.). En efecto, desde que Herodes Agripa recibiera del emperador Claudio, con el título de rey, el gobierno de todos los territorios que comprendían el antiguo reino de su abuelo Herodes el Grande, se distinguió por su celo religioso, su piedad y su meticulosa observancia de la Ley. Su conducta le granjeó el apoyo y las simpatías de los fariseos, correspondidos de tal modo por Herodes Agripa que su reinado supuso para ellos como el resurgir de los días dorados de antaño en que gozaron del favor total de la reina Alejandra (76-67 d.C.)⁴⁸. De ahí, los encendidos elogios que Herodes Agripa recibió tanto de Flavio Josefo como del Talmud⁴⁹.

Ante esto, lo lógico es suponer que si Mc presenta a los fariseos aliándose con los herodianos (3,6) es porque escribe en un momento histórico en el que existían buenas relaciones entre ambos⁵⁰. Ese momento histórico no se dio más que durante el reinado de Agripa I (41-44 d.C.), luego habría que datar el evangelio a comienzos de los años 40.

4. En Mc 13,9 bc. 12-13a informa Jesús a los discípulos destinatarios del discurso del cap. 13 (cf. 13,3-5) de la persecución que van a sufrir: "Os entregarán a consejos judíos y os apalearán en sinagogas, y os harán

⁴⁷ Expresión de esta enemistad fue la negativa de los fariseos en masa a prestar juramento de fidelidad a Herodes: cf. E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, II, Madrid 1985, p. 514s. Sobre la actitud de rechazo de los fariseos respecto a Herodes, véase también: M. Hengel, *Jesús y la violencia*, p. 67s.

⁴⁸ Cf. E. Schürer, *Historia*, I, Madrid 1985, pp. 572ss.

⁴⁹ Por ejemplo, F. Josefo, *Ant.* XIX 7,3; *Bik* 3,4; *Sot.* 7,8.

⁵⁰ Cf. J. M. González Ruiz, *Marcos*, p. 17.

comparecer ante gobernadores y reyes, por causa mía, como prueba contra ellos... Un hermano entregará a su hermano a la muerte, y un padre a su hijo; se levantarán en el juicio hijos contra padres y los harán morir, y seréis odiados de todos por razón de mi persona"⁵¹. El texto establece, pues, dos instancias jurídicas ante las cuales van a ser condenados los discípulos: los consejos locales judíos o sanedrines (*synédria*)⁵² y los tribunales civiles (*epì hêgemônôn kaì basilêôn*)⁵³. La primera es una instancia religiosa; la segunda, laica. Una ejerce su jurisdicción sobre el ámbito estrictamente judío (*synédria*); la otra abarca un ámbito más amplio. Los consejos judíos condenarán a los discípulos a ser apaleados en las sinagogas⁵⁴; los tribunales civiles los condenarán a muerte (cf. 13,12).

La entrega a los tribunales judíos y el apaleamiento a que sentenciarán a los discípulos en las sinagogas, indica el rechazo de éstos por parte de las instancias oficiales del judaísmo (*synédria*) y su refrendo por los fieles de la institución judía (*synagôgàs*)⁵⁵. El triple uso en estos versículos del verbo "entregar" (*paradídômi*, vv. 9.11.12)⁵⁶, que Mc emplea con relación al destino final de Juan Bautista (1,14) y, en particular, de Jesús (3,19; 9,31; 10,33, bis; 14,10.11.18.21.41.42.44; 15,1.10.15), señala a los judíos como

⁵¹ Un detallado análisis de Mc 13,9-13 se encuentra de nuevo en J. Mateos, *Marcos 13*, pp. 238-281. A él nos remitimos para lo que sigue.

⁵² Compuestos por 23 miembros y contituidos como tribunales de justicia en toda ciudad de cierta importancia que tuviera una comunidad judía: cf. *Ibid.* p. 247; A. Taylor, *Marcos*, pp. 610s; H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, Munich 1922, p. 257.

⁵³ La preposición *epì* + genitivo de persona se usa especialmente en el lenguaje procesual: cf. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlicher Literatur*, Berlín 19715, p. 566; J. Mateos, *Marcos 13*, p. 237, n. 327.

⁵⁴ Cf. *Ibid.* p. 236, n. 323, donde critica con todo fundamento la opinión de R. Pesch, *Naherwartungen*, 126s y *Das Markusevangelium*, II, Friburgo-Basilea-Viena 1977, p. 284, que se inclina por independizar "os entregarán" y hace depender los "consejos" y las "sinagogas" del verbo "os apalearán". Por el contrario, en nuestro texto los tribunales que emiten sentencia serían los "consejos" o "sanedrines", mientras que los lugares donde esa sentencia se cumple serían las "sinagogas" (*Ibid.* p. 246). Esta es también la opinión, entre otros, de G.R. Beasley-Murray, *A Commentary on Mark Thirteen*, Londres 1957, p. 40; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (Theol. Handkommentar zum Neuen Testament 2), Berlín 1962, p. 262; J. Gnllka, *Marcos*, II, p. 222; J.-M. Lagrange, *Évangile selon St. Marc*, París 1929/1966, p. 338; J. Lambrecht, *Die Redaktion Markusapokalypse*, pp. 121-123; H.B. Swete, *The Gospel According to St. Mark*, Londres 19082, p. 300.

⁵⁵ Cf. J. Mateos, *Marcos 13*, pp. 247s.

⁵⁶ *Paradídômi* es término del lenguaje judicial: cf. J. Gnllka, *Marcos*, II, p. 222; J. Mateos, *Marcos 13*, p. 237, n. 327; W. Popkes, *Christus Traditus, Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament* (BTANT 49), Zurich 1967, p. 147.

los principales responsables de la condena de los discípulos⁵⁷. Por otra parte, la asociación textual entre instancias oficiales judías (consejos/sinagogas) y tribunales civiles (comparecencia ante gobernadores y reyes), y la sucesión verbal ("entregar", "apalear", "comparecer", v. 9bc), indican que esos tribunales civiles actúan allí donde está presente la comunidad judía y por instigación de ésta⁵⁸.

El paralelo del destino que aguarda a los discípulos con el desenlace de la vida de Jesús resulta evidente⁵⁹:

- a) Jesús es entregado al Sanedrín de Jerusalén (14,53) por la multitud judía que, encabezada por Judas y enviada por los dirigentes del pueblo, lo prende en Getsemaní (14,43-46); los discípulos serán entregados a los sanedrines locales por sus compatriotas o conciudadanos judíos (13,9b).
- b) Como en el caso de Jesús (cf. 14,55), la sentencia condenatoria de los discípulos por parte de las instancias judías estará decidida de antemano. De ahí que el texto señale únicamente los momentos iniciales (la entrega de los consejos judíos) y finales (la pena infligida en las sinagogas) del proceso que aguarda a los discípulos, omitiendo el paso intermedio, el juicio mismo. Por tanto, como ocurre con Jesús, la entrega de los discípulos a los sanedrines locales no será más que un trámite para dar forma legal a una condena que estaba ya decidida.
- c) Jesús es condenado por el Sanedrín (14,64), pero lo llevan ante el tribunal de Pilato (15,1) para que refrende la sentencia de muerte que el Sanedrín ha pronunciado contra él; los discípulos serán condenados por los sanedrines locales, pero de ahí serán llevados ante los tribunales civiles, los únicos que podían imponer la pena capital, para obtener de ellos una sentencia de muerte (cf. 13,12). Por consiguiente, la pena aparentemente inferior a la de Jesús que infligirán los consejos judíos a los discípulos (el apaleamiento), no significa que en el fondo esas instancias vayan a ser más benévolas con ellos; procurarán, como en el caso de Jesús, que la autoridad civil (gobernadores y reyes) los condene a muerte.

⁵⁷ Cf. J. Mateos, *Marcos 13*, pp. 244s. 262.269.

⁵⁸ Cf. *Ibid.* pp. 245.249.

⁵⁹ Cf. M.D. Hooker, *Trial and Tribulation in Mark XIII*: BJRL 65 (1982/83) 78-99 (p. 86). Por su parte, J. Mateos, *Marcos 13* establece este paralelo a lo largo de su estudio sobre estos versículos.

- d) Como sucede con Jesús (cf. 3,21; 6,4), la adhesión a su mensaje supondrá para sus discípulos la ruptura de los vínculos familiares (13,12).
- e) Por alusión a Dt 13,7-12, en Mc 13,12 la adhesión a Jesús se equipara, para la sociedad judía, a una apostasía o idolatría, merecedoras ambas de la pena de muerte. Aparece así un nuevo paralelo entre el juicio teológico que recae sobre los discípulos y el que los letrados emiten de Jesús en el evangelio (cf. 3,22-30), acusándolo de ser agente de Satanás y, como tal, enemigo de Dios. Al mismo tiempo, lo que les sucederá a los discípulos en 13,12 se asimila a lo ocurrido en el caso de Jesús, que fue sentenciado a muerte por blasfemo (cf. 14,64).

De estos versículos se desprende claramente que Mc no tiene experiencia de una condena de los discípulos de Jesús por iniciativa de los tribunales civiles. Informa a los discípulos, por boca de Jesús, del destino que les aguarda en virtud de su adhesión a éste: serán perseguidos por sus propios compatriotas o conciudadanos judíos, quienes, después de condenarlos, los harán comparecer ante los tribunales civiles y conseguirán que éstos los sentencien a muerte. No hay, pues, en estos textos la menor alusión a la persecución desatada contra los cristianos en tiempo de Nerón⁶⁰. La única experiencia que refleja aquí Mc es la del hostigamiento encarnizado de los judíos contra los discípulos de Jesús; si éstos fueron condenados por las autoridades civiles se debió, según Mc, a la instigación de aquéllos.

Por consiguiente, estos textos apuntan, para la datación del evangelio, a la primera etapa de expansión del cristianismo, cuando éste era perseguido a muerte por las instancias oficiales judías, pero todavía no era considerado directamente un peligro por las autoridades civiles del Imperio.

5. Mc 13,14b-16.21-22 recoge dos exhortaciones de Jesús ante la visión ("cuando veáis") de un acontecimiento descrito en términos enigmáticos (13,14a). La primera exhortación (vv. 14b-16), que incita a la fuga, se dirige a un círculo restringido ("los que estén en Judea") pero más amplio que el de los discípulos destinatarios del discurso del cap. 13 (cf. 13,3-5), como lo prueba el cambio de sujeto entre el v. 14a ("cuando veáis") y el v. 14b ("los que estén en Judea"); la segunda (vv. 21-22), que previene contra las pretensiones de falsos mesías y profetas, va dirigida, en cambio, a los discípulos destinatarios del discurso ("si alguien os dice...").

⁶⁰ Como sostienen los autores que sitúan la composición del evangelio en Roma, después de la muerte de Pedro.

no lo creáis", v. 21). El acontecimiento que motiva ambas exhortaciones (13,14a) es la visión de un personaje ("el execrable devastador") situado en un lugar indebido ("ha puesto el pie donde no tiene que hacerlo"). El evangelista, mediante un inciso exhortatorio ("téngalo presente el lector", v. 14a), recaba la atención de sus lectores sobre ese acontecimiento para que, cuando se produzca, sepan a qué atenerse. El problema estriba en determinar de qué acontecimiento se trata.

Algunos autores interpretan Mc 13,14a como la profanación del templo llevada a cabo por Tito en el momento de la destrucción de Jerusalén⁶¹; y bastantes ven en este versículo de Mc una alusión al asedio y destrucción de la ciudad por el ejército romano⁶². Sin embargo, si se tiene presente la primera de las exhortaciones (13,14b-16) que Jesús hace a la vista del acontecimiento descrito en 13,14a, ninguna de las dos interpretaciones pueden sostenerse. En efecto, dicha exhortación (vv. 14b-16) comienza con unas palabras: "entonces, los que estén en Judea huyan a los montes" (v. 14b), que no tendrían sentido en el momento de la destrucción de Jerusalén ni una vez consumado su asedio, porque en ambos casos la huida habría sido imposible⁶³.

Por otra parte, la segunda exhortación de Jesús (vv. 21-22), invitando a sus discípulos a no dejarse engañar por aquellos que ante la visión del acontecimiento anuncian la llegada del Mesías restaurador de la gloria de Israel, excluye que Mc haya sido escrito después de la guerra de los judíos contra Roma, puesto que todas las esperanzas de una intervención especial de Dios que, a través de su Mesías, salvara a la nación, desaparecieron con la derrota y no volvieron a resurgir hasta el tiempo de Adriano⁶⁴.

La expresión con que Mc describe el personaje que han de ver

⁶¹ Esta es la tesis que defiende S.G.F. Brandon. De la misma opinión es E. Brandenburger, *Markus 13 und die Apokalyptik* (FRLANT 134), Gotinga 1984, p. 82ss.

⁶² Cf. J. Dupont, *La ruine du Temple et la fin des temps dans le discours de Marc 13*, en *Apocalypses et Théologie de l'espérance* (Lectio Divina 95), ed. por L. Monloubou, París 1977, pp. 207-269 (p. 220s); J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markusapokalypse*, pp. 145ss; R. Pesch, *Naherwartungen*, pp. 140ss; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Gotinga 1967, p. 156.

⁶³ Cf. H. Conzelmann, art. c., ZNW 50 (1959) 210-221 (p. 215); M. Hengel, *Entstehungszeit und Situation des jarkusevangelium*, en *jarkus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium* (WUNT 33), ed. por H. Cancik, Tunbinga 1984, pp. 1-45 (pp. 25-28); J.M. Lagrange, *Marc*, p. 341; J. Mateos, *Marcos 13*, p. 297; B. Reicke, *Synoptic Prophecies*, pp. 124s.

⁶⁴ Cuando en la gran rebelión de los años 132-135 Simón Bar Kokba fue reconocido como Mesías por el R. Aquiba: cf. E. Schürer, *Historia*, I, pp. 680-709.

los discípulos, **tò bdélygma tēs erēmōseōs** ("el execrable devastador", v. 14a)⁶⁵ se encuentra en Dn (LXX) 9,27; 11,31; 12,11; y 1 Mc 1,54; 6,7. En estos textos designa una profanación idolátrica del templo (un "ídolo abominable", en Dn; un "ara sacrílega", en 1 Mac), que en todos los casos acabará con la destrucción del profanador. En el texto de Mc, el lexema **bdélygma** va determinado (**tò**) y es, por tanto, anafórico; se refiere no sólo a esos pasajes de Dn y 1 Mc, sino también al contenido de los vv. 7-8 del discurso, enlazados con 14a por la común construcción con **hotan**. La terminación **-ma** del sustantivo y el hecho de ir acompañado de un participio masculino (**hestêkóta**) muestran que **bdélygma** no hay que interpretarlo aquí como un abstracto ("la abominación") sino como un concreto ("lo abominable/lo execrable/lo repugnante"); designa, por tanto, un sujeto personal, individual o colectivo. Respecto al lexema **erēmōsis** ("devastación") que lo acompaña, aunque gramaticalmente se trata, como **bdélygma**, de un sustantivo, semánticamente representa un hecho, una acción/actividad o su efecto/resultado, es decir, denota un programa en fase de realización o en fase realizada y puede considerarse como el título del programa de acción del sujeto calificado de "execrable"; de ahí que haya que traducirlo como "devastador". El texto anuncia, pues, la visión de alguien, descrito como "el execrable devastador" (**tò bdélygma tēs erēmōseōs**), que ocupa un lugar (**hestêkóta**) indebido (**hopou ou deī**).

Con toda lógica puede deducirse que el anuncio de Mc se refiere a la invasión de Palestina por el ejército romano⁶⁶. "El execrable devastador" sería el emperador o su ejército y la alusión a Dn y 1 Mc calificaría la invasión de la "tierra santa" como una profanación sacrílega que no se ajusta al designio de Dios (**hopou ou deī**)⁶⁷. Ante esta invasión, Mc, por boca de Jesús, da una doble advertencia a los discípulos: que no traten de oponer resistencia, porque es inútil, los invasores triunfarán en su empeño y destruirán la capital, Jerusalén, y el templo (13,14b-20; cf. 13,1-4); y que no se dejen seducir por las falsas esperanzas mesiánicas de restauración de la gloria nacional y derrota aplastante de los invasores

⁶⁵ Seguimos aquí el minucioso análisis que hace de la expresión J. Mateos, *Marcos 13*, pp. 289-298.

⁶⁶ Cf. G.R. Beasley-Murray, *Mark Thirteen*, Londres 1957, p. 69; A. Feuillet, *La signification fondamentale de Mc XIII. Recherches sur la l'eschatologie des Synoptiques*: RTh 80 (1980) 181-215 (p.196); K. Greyston, *The Study of Mark 13*: Bulletin of the John Rylands Library 56 (1973/74) 371-387 (p.374); J. Mateos, *Marcos 13*, p. 293; J. Winandy, *Le logion de l'ignorance (Mc XIII, 32; Mt XXIV, 36)*: RB 75 (1968) 63-79 (p. 67, n. 16).

⁶⁷ Cf. J. Mateos, *Marcos 13*, pp. 294-296.

romanos, que se suscitarán con motivo de la invasión (13,21-22).

El problema de nuevo estriba en determinar qué invasión está anunciando Mc, ¿la que se produjo como consecuencia del estallido de la revuelta judía contra Roma el año 66? Si así fuera, el evangelista escribiría su obra en un tiempo inmediatamente anterior a esa revuelta y habría que dar la razón a los que datan el evangelio alrededor del año 66. Pero, ¿es ésta la única posibilidad?, ¿no contradice una propuesta de este tipo los datos que aporta el mismo Mc para la datación de su obra y que con anterioridad se han expuesto? Para responder a estos interrogantes lo primero que hay que tener en cuenta es que el anuncio de Mc va dirigido, como todo el cap. 13, a los discípulos contemporáneos de Jesús (cf. 13,3) y supone, por tanto, que ellos serán testigos de esa invasión⁶⁸. Situarlo en el marco de la revuelta judía contra Roma del año 66 resulta una fecha demasiado tardía como para suponer que esos discípulos pudieran ser testigos de aquellos acontecimientos. De hecho, cuando se produjeron, al menos varios de ellos estaban ya muertos⁶⁹.

Mucho más razonable es situar el anuncio de Mc en el contexto del conflicto que se produjo en Palestina, en los últimos años del imperio de Calígula⁷⁰, cuando el emperador, informado de que los judíos de Yamnia habían destruido el altar levantado en su honor por los habitantes paganos de la zona, en represalia, ordenó en el invierno del 39/40 a su legado de Siria, Publio Petronio, que le erigiese una estatua suya en el propio templo de Jerusalén y, previendo la fuerte oposición que tal medida encontraría entre los judíos, le mandó además que se dirigiera con dos legiones a Palestina para hacer cumplir la voluntad imperial. Todo el

⁶⁸ Cf. Ibid. pp. 289s.

⁶⁹ Tal es el caso de Santiago, hijo de Zebedeo, decapitado sobre el año 42 por mandato de Herodes Agripa I (cf. Hch 12,1-2), y, posiblemente, también de Pedro, cuya muerte se sitúa en la persecución desatada por Nerón contra los cristianos con motivo del incendio de Roma (año 64)

⁷⁰ Cf. B.W. Bacon, *Mark*, pp. 93.99; J.M. González Ruiz *Marcos* pp. 195s; T.W. Manson, *The Sayings of Jesus*, Londres 1949, pp. 329s.; C.C. Torrey, *The Four Gospels*, p. 262. Otros autores señalan que Mc 13 refleja un apocalipsis más antiguo que habría sido escrito para hacer frente a la situación provocada por Calígula en los años 39-40: cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga 1973, p. 129; *Ergänzungsheft*, Gotinga 1958, pp. 18s; J. Moffatt, *Introduction to the Literature of the New Testament*, Edimburgo 1933, pp. 207-209; B.H. Streeter, *The Four Gospels*, Londres 1924, pp. 491s. Por su parte, G.R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future, And Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13, With Special Reference to the Apocalypse Theory*, Londres 1954, aún sosteniendo que Mc 13 es, al menos en sustancia, la obra de Jesús, señala que este discurso "tuvo una larga audiencia durante los días del terror que se conoció bajo Calígula" (p. 245).

país judío estuvo entonces dispuesto a dejarse matar antes que consentir tal profanación, y si la rebelión y el consiguiente aplastamiento de los judíos pudo en aquella ocasión evitarse se debió a que el asesinato del emperador (el 24 de enero del año 41) impidió que se llevara a cabo su propósito⁷¹.

La única forma de armonizar el anuncio de Mc 13,9a con los datos que se han venido examinando para la datación del evangelio es insertar dicho anuncio en un marco histórico, anterior a la persecución de Nerón contra los cristianos y al estallido de la revuelta judía contra Roma del año 66, en el que se diera una situación de peligro inminente de invasión de Palestina por parte de los romanos. Esa situación, antes del año 66, no se produjo más que al final del imperio de Calígula, con ocasión del conflicto anteriormente expuesto, y continuó latente a lo largo del reinado de Herodes Agripa I.

En efecto, Agripa I desarrolló una política marcadamente nacionalista, en la que las expectativas mesiánicas se vieron particularmente favorecidas. De las fuentes históricas de que disponemos se desprende la secreta intención del rey de romper su dependencia de Roma. Para ello intentó reforzar las fortificaciones de Jerusalén, iniciando la construcción de una nueva muralla al norte de la ciudad que, de haberse terminado, habría hecho de Jerusalén, en opinión de Flavio Josefo, una ciudad inexpugnable. El proyecto no pudo llevarse a cabo por prohibición expresa del emperador Claudio quien, alertado por su legado de Siria, Marso, lo consideró peligroso para los intereses del Imperio y ordenó al rey que desistiera de él⁷².

Igualmente, intentó Herodes Agripa establecer una alianza con una serie de reyes vasallos de Roma, con objeto de obtener de éstos un respaldo importante en caso de que su política nacionalista le llevara al enfrentamiento con el Imperio. Para ello convocó en Tiberíades una conferencia de estos reyes a la que acudieron por lo menos cinco: Antíoco de Comagene, Sansigeramo de Emesa, Cotis de la Armenia Inferior, Polemón del Ponto y Herodes de Calcis. Si en dicha conferencia no se llegó a resultados concretos, fue de nuevo por la intervención del legado imperial Marso, quien, alarmado de tal reunión, se presentó en Tiberíades y, con veladas amenazas, aconsejó a los invitados que se volvieran inmediatamente a sus reinos respectivos. El miedo a indisponerse contra Roma les llevó

⁷¹ Cf. E. Schürer, *Historia*, I, 509-513.

⁷² Cf. *Ibid.* I, p. 575.

a todos a aceptar, sin más, dicho consejo⁷³.

Por otra parte, como nos informa Hch 12,1-4, Agripa I, a pesar de la actitud comprensiva y la enorme generosidad que le atribuye Flavio Josefo⁷⁴, persiguió a la joven comunidad cristiana, mandando ajusticiar a Santiago, el hermano de Juan, y apresar a Pedro. Este dato concuerda con lo que las fuentes históricas indican acerca de su política interna, encaminada a obtener por todos los medios el apoyo de los círculos observantes judíos. La alegría incontenible con que los sebastenos y cesarienses acogieron la noticia de su muerte⁷⁵ muestra cómo sus inclinaciones projudías le granjearon la enemistad de sus propios súbditos gentiles⁷⁶.

Los dos relatos que se conservan de la muerte de Herodes Agripa, el de Hch 12,19-23 y el de las *Antigüedades Judías* de Flavio Josefo (XIX 8,2), ponen de manifiesto hasta qué punto había despertado el rey la veneración de su pueblo, que llega a considerarlo como un dios. En Hch 12,21 se nos dice: "El día señalado, vestido con el manto real y sentado en la tribuna, les dirigió una arenga. La plebe aclamaba: «¡Es voz de un dios, no de un hombre!»". Y Flavio Josefo nos cuenta cómo Agripa, que se encontraba en Cesarea para presidir unos juegos festivos en honor del emperador, al segundo día de estos juegos se presentó en el anfiteatro vistiendo una capa real hecha enteramente de plata. Los reflejos del sol hacían brotar de sus vestiduras destellos deslumbrantes, y sus aduladores comenzaron a gritar y a proclamarlo dios, pidiéndole clemencia. ¿Bajo estas proclamaciones desorbitadas no se esconde la esperanza del pueblo de ver en su rey al Mesías restaurador de la gloria de Israel?

A la luz de todo esto, la hipótesis más sólida y que resulta la única posible de armonizar con los otros datos que proporciona el mismo evangelio, es la que de el anuncio de Mc 13,14a se escribe cuando todavía estaba vivo en la memoria de todos el recuerdo de lo acaecido con Calígula, y en un período histórico en el que las tensiones con los romanos hacían preveer una invasión de Palestina por parte de éstos y en el que la efervescencia mesiánica se encontraba en pleno auge. Es decir, durante los años del reinado de Herodes Agripa I.

⁷³ Cf. Ibid. I, pp. 575s.

⁷⁴ *Ant.* XIX 7,3.

⁷⁵ Cf. F. Josefo, *Ant.* XIX 9,1.

⁷⁶ Cf. E. Schürer, *Historia*, I, p. 578.

A la vista de lo ocurrido con Calígula y de la situación que se vive en Palestina durante el reinado de Agripa I, Mc, que considera tarde o temprano inevitable la confrontación de los judíos con Roma, dirige, por boca de Jesús, un anuncio a los discípulos de éste (13,14a), previniéndoles para que, cuando estalle el conflicto y la invasión romana sea un hecho, no opongan resistencia (13,14b-20) ni se dejen seducir por los que consideran esas circunstancias como el momento propicio para la aparición del Mesías (¿Herodes Agripa I?) que derrote a los invasores y restaure la gloria de la nación (13,21-22). Las esperanzas que Dn y 1 Mac alentaban, Mc las considera vanas: el país judío será arrasado, Jerusalén y el templo destruidos, y, cuando esto suceda, Dios no enviará al Mesías en socorro del pueblo para truncar su derrota en victoria y restaurar definitivamente la gloria de Israel.

En conclusión, de los datos del propio evangelio analizados aquí se deduce:

1) Que Mc está escrito antes de la "conversión" de Pedro y, por consiguiente, en una fecha anterior a la Asamblea de Jerusalén (49-50 d.C.).

2) Que su autor es un decidido partidario de la integración de los excluidos de Israel y de los gentiles en la comunidad cristiana sin imposiciones ni discriminaciones de ningún género, y, en consecuencia, un crítico implacable de la ideología judaizante que imperaba en la iglesia madre de Jerusalén.

3) Que, cuando se escribe el evangelio, los fariseos estaban a bien con los herodianos, algo que históricamente sólo sucedió durante el breve reinado de Herodes Agripa I (41-44 d.C.).

4) Que el evangelista no conoce otra persecución contra los cristianos que la llevada a cabo directamente por los judíos o por las autoridades civiles a instancias de éstos.

5) Que la obra está escrita en un momento histórico, anterior a la rebelión del año 66 de los judíos contra Roma, de fuerte exaltación mesiánico-nacionalista, en el que el conflicto con Roma parece inminente e irremediable y, según Mc, desembocará en la ruina total de la nación judía.

Como se ha visto, el único período histórico capaz de conjugar todos estos datos sería el del reinado de Herodes Agripa I. Luego Mc se escribió a comienzos de los años 40.