

REDATACIÓN DE MARCOS, MATEO Y EL «PEQUEÑO APOCALIPSIS»
DE LA DIDAJÉ

REDATING OF MARK, MATTHEW AND THE “LITTLE APOCALYPSE”
OF THE DIDAJE

PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA

Universidad de Sevilla

pgimsie@acu.upo.es

ARYS, 10, 2012, 163-190 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Tradicionalmente, se data Marcos en torno al 70, Mateo en torno al 80 y la Didajé en torno al 100. Estudios recientes han planteado que, en realidad, es Mateo quien depende de la Didajé. En este artículo se analizan las dependencias literarias entre los “Pequeños Apocalipsis” de Marcos, Mateo y la Didajé. Además, se estudian las relaciones literarias entre Marcos y la descripción de Judea en la Historia Natural de Plinio. Estos indicios, junto a toda una serie de antiguos argumentos reexaminados, retrasan una década la datación de Marcos y, consecuentemente, la de Mateo, mientras que la Didajé, al menos en sus estratos más antiguos de composición, se alza como uno de los textos judeocristianos más antiguos.

ABSTRACT

Traditionally, Mark is dated around 70 A.D., Matthew around 80 A.D. and Didache around 100 A.D. Recent reserches have suggested that, really, Matthew is the one who depends on Didache. In this paper, it is analysed the litterary dependences between the “Little Apocalypses” of Mark, Matthew and Didache. Also, it is studied the litterary relationships bettween Mark and the description of Judaea in the Pliny’s Natural History. These evidences, beside a number of old arguments retested, delay a decade the date of Mark and, consequently, the date of Matthew, while Didache, at least in its earliest strata of composition, is raised as one of the oldest Jewishchristian texts.

PALABRAS CLAVE

Marcos; Mateo; Didajé; “Pequeños Apocalipsis”; Decápolis; Plinio

KEYWORDS

Mark; Matthew; Didache; “Little Apocalypses”; Decapolis; Pliny

Fecha de recepción: 12/09/2012

Fecha de aceptación: 13/11/2012

La tradición eclesiástica establecía que *Marcos* fue redactado en Italia poco después de la ejecución de Pedro en el 64¹. Desde que en el siglo XIX surgiera la Teoría de las Dos Fuentes² es indiscutible que *Mateo* depende literariamente de *Marcos*, por lo que la mayoría de los exégetas sitúan su redacción en torno al 80, unos quince años después que *Marcos*. En cuanto a la *Didajé*, descubierta en 1873 por el arzobispo Bryennios en el Monasterio del Santo Sepulcro de Jerusalén, en un códice del año 1056 fue datada, en torno al año 100 en la edición facsímil de 1887³, basándose en una supuesta dependencia literaria con respecto a *Mateo*, escrito teóricamente unos veinte años antes.

En este artículo se pretende demostrar que en realidad *Marcos* debió escribirse a finales de los setenta y *Mateo* en los años noventa, mientras que el “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé* debió ser anterior al 70 y posterior al 64. Para ello se van a estudiar primero los “Pequeños Apocalipsis” de *Marcos*, *Mateo* y la *Didajé*, tanto en lo que se refiere a las dependencias literarias mutuas como en lo que concierne a su contenido. Posteriormente se procederá a revisar la datación de estas tres antiguas fuentes judeocristianas.

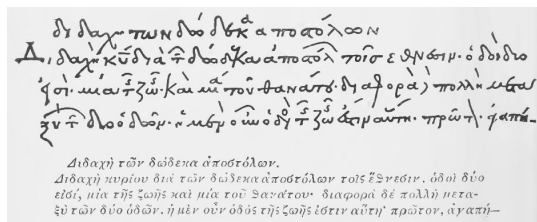


Fig. 1: Título de la *Didajé* en el Codex Hierosolymitanus (MS 1056) y transcripción del mismo.

1 Eusebio de Cesarea, citando a Papias, dice: «Después de la partida de Pedro escribió este Evangelio en la zona de Italia» (*HE*. III 39,16); aunque en otra parte el mismo Eusebio sitúa la redacción del texto en vida de Pedro: «Habiendo Pedro anunciado la Palabra y expuesto el Evangelio en virtud del Espíritu Santo, los presentes, que eran muchos, rogaron a Marcos que pusiese por escrito las cosas dichas, ya que él lo había seguido por mucho tiempo y se acordaba de todo lo dicho. Habiéndolo hecho, dio el Evangelio a aquellos que se lo habían rogado. Pedro, al enterarse, ni lo prohibió ni lo recomendó de palabra» (*HE*. VI 14,5-7), versión claramente tendenciosa para otorgar a la obra el beneplácito del apóstol. Sin embargo, Ireneo de Lyon comparte la información de Papias: «Después de su muerte (de Pablo y Pedro) Marcos, discípulo e intérprete de Pedro consignó por escrito aquello que había sido predicado por Pedro» (*Adver. Haer.* III 1,1). Y lo mismo el *Prólogo Latino*, escrito poco antes de la obra de Ireneo (DE BRUYNE, D.: *Les plus anciens prologues latins*, en *Rbén* n° 40, 1928, 210: «fue intérprete de Pedro. Después de su muerte, escribió este mismo Evangelio en el suelo de Italia»).

2 Fue Christian Weisse quien enunció en 1834 la hipótesis del uso por parte de Mateo y Lucas de al menos dos fuentes diferentes para componer sus evangelios, *Marcos* y un Evangelio de Dichos que Johannes Weiß denominaría “Q” en 1890.

3 HARRIS, J.R.: *The Teaching of the Apostles*, Londres, 1887.

1. EL “PEQUEÑO APOCALIPSIS” DE LA DIDAJÉ.

El “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé* se desarrolla en su capítulo 16 (8 versículos), el de *Marcos* en su capítulo 13 (37 versículos), y el de *Mateo* en sus capítulos 24 y 25 (97 versículos).

La relación entre la *Didajé* y los sinópticos es un tema de debate que no pretendemos resolver aquí⁴. En lo que está de acuerdo la inmensa mayoría de los investigadores es en

4 La interpretación tradicional defendía la dependencia de *Didajé* respecto a los sinópticos. El primero en cuestionarla fue KOESTER, H.: *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, Berlín, 1957, 159-241; *idem*: *Ancient Christian Gospels*, Norfolk, 1990, 16-17; aunque casi al mismo tiempo que AUDET, J.-P.: *La Didachè: Instructions des apôtres*, París, 1958, 166-186; y GLOVER, R.: «The Didache's Quotations and the Synoptic Gospels», *NTS* 5, 1958, 12-29. En esta línea siguen KLOPPENBORG, J.: «Didache 16:6-8 and Special Matthean Tradition», *ZNW* 70, 1979, 54-67; DRAPPER, J.A.: *A Commentary on the Didache in the Light of Dead Sea Scrolls and Related Documents*, Cambridge, 1983; *idem*: «The Jesus Tradition in the Didache», en WENHAM, D.: *Gospel Perspectives V: The Jesus Tradition Outside the Gospels*, Sheffield, 1985, 269-289. Defensores recientes de la tesis tradicional son TUCKETT, C.M.: «Synoptic Tradition in the Didache», en SEVRIN, J.-M.: *The New Testament in Early Christianity*, Leuven, 1989, 197-230; HENDERSON, I. H.: «Didache and Orality in Synoptic Comparison», *JBL* 111, 1992, 283-306; BALAVANSKY, V.: *Eschatology in the making. Mark, Matthew and the Didache*, Nueva York, 1997, 2, 153-162 y 180-205; VERHEYDEN, J.: «Eschatology in the Didache and the Gospel of Matthew», en VAN DE SANDT, H. (ed.): *Matthew and the Didache*, Minneapolis, 2005, 193-215. Estos nuevos defensores de la datación tardía de la *Didajé* y de su dependencia respecto a *Mateo* argumentan que el didajista no citó literalmente *Mateo*, sino que lo resumió de memoria. Según Vicky Balavasky, el didajista resumió en Did 16,6-8 los versículos 9-12 de Mt 24, en Did 16,9-12 los vv. 21-28 y en Did 16,13-14 los vv. 29-31, siendo Did 16,4 redacción del didajista como introducción. Joseph Verheyden hace una lectura similar de Did 16 como resumen de Mt 24. Otros argumentos de los tradicionalistas son que *Didajé* menciona varias veces el “Evangelio”, por lo que debió conocer un texto escrito y que la redacción final o composición es bastante tardía, por lo que no hay pruebas para demostrar que no usó *Mateo*. El primero en defender la dependencia inversa, de *Mateo* respecto a la *Didajé*, fue MILAVEC, A.: *The Didache. Text, Translation Analysis and Commentary*, Colledgeville, 2003; *idem*, «When, Why and for Whom Was the Didache Created? Insights into the Social and Historical Setting of the Didache Communities», en VAN DE SANDT, H. (ed.): *Matthew and the Didache*, Minneapolis, 2005, 63-84. Sin embargo su método es poco científico. Defiende la unidad integral de la *Didajé* que habría sido compuesta por un solo autor utilizando fuentes diversas de tradición oral y judía a mediados del siglo I, representando un programa para la conversión de los gentiles que supondría una irrevocable ruptura con su previo estilo de vida grecorromano. Para él *Mateo* representa un programa diferente y posterior a la *Didajé* más adaptado a la convivencia con los gentiles. El hecho de que Milavec haya convertido a la *Didajé* en el centro de su predicación religiosa intentando crear una especie de “Iglesia de la *Didajé*” hace dudar ya de sus planteamientos. Aun así, es invitado a congresos como el organizado por Van de Sandt en la Facultad de Teología de Tilburg en 2003, que dio lugar al volumen citado de 2005. Más científica es la defensa de GARROW, A.J.P.: *The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache*, Londres, 2004, basada en criterios exclusivamente filológicos y que, a pesar de ciertas críticas superficiales, no ha sido rebatida aún con contundencia. Los argumentos a favor de una mayor antigüedad de la *Didajé* respecto a *Mateo* han continuado desarrollándose después de Garrow. Así, Wim Weren ha demostrado una mayor antigüedad de *Didajé* respecto a *Mateo* en al menos dos tópicos: el uso del término *ekklesia* en *Didajé* se asociaba a las comunidades de la Diáspora mientras que para *Mateo* significaba tanto la comunidad local como la totalidad de comunidades cristianas en oposición a otros grupos judíos; y, por otra parte, *Didajé* se dirigía predominantemente a Dios, mientras *Mateo* lo hacía a Jesús. WEREN, W.J.C.: «The Ideal Community according to Matthew, James and the Didache», en VAN DE SANDT, H. y ZANGENBERG, J.K.: *Matthew, James and the Didache. Three Related Documents in Their Jewish and Christian Setting*, Atlanta, 2008, 177-200. John Kloppenborg ha señalado que Did 3,7-4,4 sigue la interpretación más antigua sobre los dichos de los “pobres”, mientras que *Mateo* claramente convertía la cuestión de la pobreza en humildad de espíritu. KLOPPENBORG, J.S.: «Poverty and Piety in Matthew, James and the Didache», en VAN DE SANDT, H. y ZANGENBERG, J.K.: *Matthew, James and the Didache...*, 201-232. Jens Schröter ha

el carácter compuesto de la *Didajé*⁵, por lo que habría que seguir a Bart Ehrman, que planteó la necesidad de subordinar el debate sobre la dependencia entre ambos textos al hecho de que la *Didajé* fuese una recopilación de documentos⁶, de modo que el debate debería centrarse en la relación entre *Mateo* y cada una de las partes de la *Didajé*. Respecto a esto, Alan Garrow ha dicho: «Es más creíble proponer que Mateo usó la *Didajé*, un texto compuesto que contiene todas las “tradiciones comunes” necesarias para explicar sus muchos puntos de similitudes distintivas. En los capítulos que siguen, exploraré la posibilidad de que Mateo conociese y usase una versión de la *Didajé* en la que las referencias al “evangelio” no habían sido añadidas. La hipótesis del uso por parte de Mateo de algunas partes de la *Didajé* requiere sólo que la *Didajé* sea un texto compuesto, aceptación que ya se produce en un grado muy extenso. Sin embargo, un intento de identificar precisamente qué partes de la *Didajé* fueron usadas por Mateo invita a un análisis compositivo completo»⁷.

En cualquier caso, los resultados de este artículo podrían ser válidos tanto si consideramos que el escriba de *Mateo* conoció la *Didajé* como si consideramos que acudió a fuentes escritas o tradiciones orales comunes a las del didajista.

Ehrman distingue tres fuentes: “Los Dos Caminos” (1-5), que data en el siglo I; el “Orden Eclesiástico” (7-15), de finales del siglo I; y el “Apocalipsis” (16), que duda si datar en el s. I o el II. El capítulo 6 sería un pasaje de transición redactado por el compositor.

Garrow plantea que hubo cinco estadios compositivos, considerando que el documento base estaría integrado por las siguientes partes procedentes de tradiciones orales o escritas: “Los Dos Caminos” (1-5, excepto 1,5a-6 y 5,2b), una prescripción alimenticia (6,1-3), prescripciones sobre el bautismo (7,1a,c,e,4a), una oración eucarística (9,1-5a), un texto sobre los falsos profetas (11,3a,4-6), y el “Pequeño Apocalipsis” (*Didajé* 16,1-6,8-9)⁸.

destacado cómo el uso de los dichos de Jesús era menor en *Didajé* que en *Mateo*, como si en época de *Didajé* aún no existiera una Colección de Dichos escrita. SCHRÖTER, J.: «Jesus Tradition in Matthew, James and the Didache: Searching for Characteristic Emphases», en VAN DE SANDT y ZANGENBERG, *Matthew, James and the Didache...*, 233-257. Stephen Young ha defendido que *Didajé* y *Mateo* dependen de una misma tradición oral y que las referencias al “Evangelio” en *Didajé* se dirigen precisamente a un mensaje que se transmitía oralmente. YOUNG, S. E.: *Jesus Tradition in the Apostolic Fathers*, Tubinga, 2011, 218-225.

5 La fecha de la composición final también es muy discutida, desde el 50 hasta la primera mitad del siglo III. Partidarios de datar la composición entre el 50 y el 70 son, por ejemplo, AUDET, J.-P.: *La Didachè...*, 187-206; DOCKX, S.: «Date et origine de la Doctrine des Apôtres aux Gentils (Did 7, 1-10; 14,1-15, 2)», en *Chronologie néotestamentaires et vie de l'Église primitive*, Leuven, 1984, 363-392; ROBINSON, J.A.T.: *Redating the New Testament*, Londres, 1976, 327; AYÁN, J.J.: *Didachè, Doctrina Apostolorum, Epístola del Pseudobarnabé*, Madrid, 1992, 69-70. Partidarios de la datación tardía son, por ejemplo, BURKITT, F.C.: «Barnabas and the Didache», *JthS* 33, 1932, 25-27; MUILENBURG, J.: *The literary Relations of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles*, Marburg, 1929; DIX, G.: «Didache and Diatessaron», *JthS* 34, 1933, 242-250.

6 EHRMAN, B.D.: *The Apostolic Fathers*, Londres, 2003, 407-411.

7 GARROW, A.J.P.: *The Gospel of Matthew's Dependence...*, 7.

8 *Ibidem*, 13-156. Las siguientes fases serían:

2ª) El Documento Profético, que habría surgido aproximadamente al mismo tiempo que el anterior, fue dividido en dos partes e insertado en el texto base (una parte sería 10,1-7 que, según él, contiene una tradición eucarística diferente al Documento Base, y la otra sería 11,7-9,12, y 12,1-5, sobre los verdaderos y falsos profetas).

Como puede apreciarse, tampoco hay acuerdo entre los investigadores en las partes que componen la *Didajé*⁹. Sin embargo, la mayoría tiende a considerar el “Pequeño Apocalipsis” como un texto procedente de una fuente concreta o bien como parte del documento base. Por tanto, tampoco ese debate afecta demasiado al tema de este estudio: las relaciones entre los “Pequeños Apocalipsis” de la *Didajé*, *Mateo* y *Marcos*, así como el planteamiento de hipótesis de redacción de los mismos.

Es conocido el procedimiento seguido por el escriba de *Mateo* entrelazando textos de *Marcos* con textos procedentes del *Documento Q*. Lo mejor del libro de Garrow son los estudios concretos de casos en que demuestra el mismo tipo de procedimiento entrelazando la *Didajé* con *Marcos*, como por ejemplo en Mt 6,1-18, donde usa Did 8,1-2a,c-3 con adiciones de Mc 11,25 y 12,40-44, versículos marcanos que se creían omitidos por *Mateo*, o Mt 12,31, que utiliza Did 11,7 del “Documento Profético” y lo integra con Mc 3,28. Aquí nos interesa especialmente cómo compuso el escriba mateano su “Pequeño Apocalipsis” (Mt 24-25), entretejiendo textos de al menos cuatro fuentes: *Marcos*, el “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé*, el *Documento Q* y material propio, aunque predominando, como en toda su obra, el uso de *Marcos*.

Pero veamos ya el “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé*¹⁰:

1 Vigilad sobre vuestra vida, no se apaguen vuestras linternas ni se descian vuestros lomos, sino estad preparados, porque no sabéis la hora en que va a venir vuestro Señor. 2 Reuníos con frecuencia, inquiriendo lo que conviene a vuestras almas. Porque de nada os servirá todo el tiempo de vuestra fe, si no sois

3^a) Un maestro manipulador insertó instrucciones alternativas en varios puntos, citando autoridades externas. Respondía a la necesidad de otorgar a la comunidad instituciones financieramente más estables, canalizando la fuente de las antiguas a las nuevas jerarquías (1,5a-6; 8,1-2a,3; 9,5b; 11,1-2; 11,10-11; 13,11-15,2). Además, introdujo modificaciones en el bautismo (7,1b,d,2-3,4b) y en la oración (8,2c), para obtener una más clara distinción entre las prácticas de los cristianos y los judíos.

4^a) Tras la publicación de *Mateo*, un cuarto compilador, viendo que en la obra había contradicciones internas (ocasionadas por las interpolaciones anteriores) y algunas externas (con respecto a *Mateo*), integró las cuatro alusiones al Evangelio para conservar la obra y al mismo tiempo subordinarla a *Mateo* (8,2b; 11,3b; 15,3; 15,4).

5^a) El final perdido del manuscrito de Jerusalén contendría una teología inclusiva de la resurrección del Final de los Tiempos por lo que un escriba tardío la corrigió incorporando *Didajé* 16,7, inspirado en *Zacarías* 14,5, para reservar la resurrección sólo a los justos.

Garrow no consideró necesario mencionar la que sería la última interpolación sufrida por el texto griego, Did 1,3b-2,1, conocida desde que en 1900 Schlecht descubriese en el Códice Monacensis 6.263 (antes Frisingensis 64) una versión latina de la primera parte de la *Didajé* (Did 1-5), que se conoce como *Doctrina Apostolorum*, versión en la que faltaban los versículos mencionados y que, según un reciente estudio de John Kloppenborg, habrían sido interpolados a mediados del siglo II utilizando *Lucas* y no *Mateo* ni *Q*. KLOPPENBORG, J.: «The Use of the Synoptics or Q in *Did* 1,3b-2,1», en VAN DE SANDT, H. (ed.): *Matthew and the Didache...*, 116.

9 DOCKX, S.: «Date et origine...», 363-392, defendía un documento base integrado por Did 7,1; 8,2b-3; 9,1-4; 10,1-3,5-7; 14,1,3; 15,1, es decir, sin el “Pequeño Apocalipsis”. Para las interpretaciones anteriores de Audet, Giet, Rordorf-Tuilier, Jefford y Niederwimmer, véase el resumen de TREVIJANO, R.: *Patrología*, Madrid, 1994, 8-9.

10 La traducción es la de Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, Madrid, 1993. La negrita es mía para resaltar las frases utilizadas por *Mateo*.

perfectos en el último momento. 3 Porque en los últimos días se multiplicarán los falsos profetas y los corruptores y las ovejas se convertirán en lobos y el amor se convertirá en odio. 4 Porque creciendo la iniquidad (ἀνομία), los hombres se aborrecerán los unos a los otros y se perseguirán y traicionarán, y entonces aparecerá como Hijo de Dios el extraviador del mundo (κοσμοπλανής) y realizará milagros y prodigios y la tierra será entregada en sus manos y cometerá crímenes (ἁθέμια), cual no se cometieron jamás desde los siglos. 5 Entonces, la creación de los hombres vendrá al abrasamiento de la prueba y muchos se escandalizarán y perecerán. Mas los que permanecieron en su fe, se salvarán por el mismo que fue maldecido. 6 Y entonces aparecerán los signos de la verdad. Primeramente, el signo de la apertura del cielo; luego, el signo de la voz de la trompeta y, en tercer lugar, la resurrección de los muertos. 7 No de todos, sin embargo, sino como se dijo: Vendrá el Señor y todos los santos con él. 8 Entonces verá el mundo al Señor que viene encima de las nubes del cielo.

En un artículo reciente, Jonathan Draper ha comentado este texto con una serie de conclusiones muy interesantes¹¹. En primer lugar, la relación literaria de Did 16,1a con Q = Lc 12,35. Propone además la continuidad literaria y conceptual entre “Los Dos Caminos” y Did 16, a lo que yo añadiría el paralelismo entre ambos pasajes y el dicho 103 de *Tomás*, en el que se hace alusión también al hecho de ceñir la cintura como una forma de estar preparado ante la llegada del Reino¹². Puede considerarse este paralelismo como un primer indicio en favor de una redacción temprana de Did 16, en un contexto similar al de la redacción de Q. Y como se verá después, otro argumento respecto al uso mateano de Q y Did 16. En segundo lugar, Draper ha demostrado que la estructura retórica de este pequeño texto demuestra una redacción única: los versículos 1b-4b introducen cuatro oraciones subordinadas mediante la conjunción causal γὰρ (porque) que describen la situación en presente de los tiempos del redactor, mientras que los versículos 4b-8 introducen otras cuatro oraciones mediante el adverbio temporal τότε (entonces) que describen el futuro escatológico. Esto no es propio de un texto compuesto de fragmento de otros, un indicio de que el autor no copió literalmente de *Mateo* (de hecho, Draper es partidario de la hipótesis de una tradición oral común). En tercer lugar, el uso en Did 16,4 de la palabra ἀνομία, que Ruiz Bueno traduce por “iniquidad”, pero que significa más bien “sin ley”, hay que relacionarlo con el rechazo a la Torá por parte de los falsos maestros criticados por el autor de esta antigua

11 DRAPER, J.A.: «Eschatology in the Didache», en VAN DER WATT, J.G. (ed.): *Eschatology of the New Testament and some related documents*, Tubinga, 2011, 567-582. Algunos autores añaden al texto algunos versículos inexistentes en el código jerosolimitano que aparecen en las *Constituciones Apostólicas* VII 32, una versión tardía. Puede verse el debate en las páginas 572-573 del artículo de Draper.

12 Hay que relacionar EvTom 103 con EvTom 21,5, con Mc 13,35a-b y con Q = Lc 12,39-40 = Mt 24,43-44.

fuente judeocristiana en el versículo anterior. En este mismo sentido habría que situar el sentido de los crímenes (ἀθέμιτα) cometidos por el “extraviador del mundo”, ya que esta palabra, como ha señalado Löfsted, significa “abominación, violación de una tradición”, es decir, violación de la Torá¹³. En cuarto lugar, Draper realiza una interesante comparación entre las citas de Dn 7,13 en Did 16,8, Mt 24,30 y Mc 13,26 que le permite concluir que el didajista no es dependiente aquí ni de *Mateo* ni de *Marcos*. Por último, menciona un detalle muy significativo: en Did 16,7 se limita la resurrección de los muertos a los “santos”, al igual que en 1Tes 4,15-16 se limita a “los muertos en Cristo”.

Esta última relación, que para Draper significa sólo que Pablo y el didajista beben de la misma fuente judía, había sido reinterpretada dos años antes por Garrow como una dependencia de la primera *Carta a los tesalonicenses* con respecto a Did 16¹⁴. No vamos a entrar ahora en este debate, aunque sí vamos a señalar los evidentes paralelismos temáticos entre Did 16 y 1Tes 4,15-5,11: el descenso de los cielos, la presencia de ángeles, el sonido de la trompeta, el encuentro en las nubes, el Día del Señor como un ladrón en la noche, la dicotomía entre hijos de la luz e hijos de las tinieblas (presente en el “Libro de los Dos Caminos”), la necesidad de estar alerta.

2. LOS “PEQUEÑOS APOCALIPSIS” DE MARCOS Y MATEO.

Pero veamos ya las relaciones de Did 16 con Mc 13 y Mt 24. No voy a reproducir Mc 13 porque 29 de sus 37 versículos fueron reproducidos casi íntegramente en Mt 24 (el escriba mateano sólo eliminó 8 versículos, trasladando cuatro a otra parte de su evangelio y sustituyendo los otros cuatro por un pasaje semejante de Q¹⁵). De los otros 29 versículos, 26 son prácticamente idénticos¹⁶, mientras que otros 3 son muy similares,

13 LÖFSTED, T.: «A Message for the Last Days: Didache 16,1-8 and the New Testament Traditions», en *EstB* 60,3, 2002, 351-380, cit. 364.

14 GARROW, A.: «The eschatological tradition behind 1 Thessalonians: Didache 16», *JSNT* 32,2, 2009, 191-215.

15 Los cuatro versículos trasladados a Mt 10,17-20 son Mc 13,9 y 13,11-13: “Pero estad alerta; porque os entregarán a los tribunales y seréis azotados en las sinagogas, y compareceréis delante de gobernadores y reyes por mi causa, para testimonio a ellos. (...) Cuando os lleven y os entreguen, no os preocupéis de antemano por lo que vais a decir, sino que lo que os sea dado en aquella hora, eso hablaréis; porque no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu Santo. El hermano entregará a la muerte al hermano, y el padre al hijo; y los hijos se levantarán contra los padres, y les causarán la muerte. Y vosotros seréis odiados de todos por causa de Mi nombre, pero el que perseverare hasta el fin, ése será salvo”.

Los cuatro versículos eliminados son Mc 13,34-37: “Es como un hombre que se fue de viaje, y al salir de su casa dejó a sus siervos encargados, asignándole a cada uno su tarea, y ordenó al portero que estuviera alerta. Por tanto, velad, porque no sabéis cuándo viene el señor de la casa, si al atardecer, o a la medianoche, o al canto del gallo, o al amanecer; no sea que venga de repente y os halle dormidos. Y lo que a vosotros digo, a todos digo: ¡Velad!”. El escriba mateano los sustituyó por dos parábolas -la de Noé y la del señor de la casa- procedentes de Q = Lc 17,23-37 + 12,35-59 = Mt 24,37-51. En Q había dos parábolas escatológicas que *Lucas* reprodujo como vemos en dos lugares distintos, pero el escriba mateano los unió en este gran discurso escatológico de Jesús, no sin hacer algunas de sus filigranas textuales al colocar tres versículos del primer discurso (Q = Lc 17,23-24 y 37 = Mt 24,26-28) entre Mc 13,23 y 13,24, así como mantener Mc 13,35a en Mt 24,42 para enlazar Q = Lc 17,23-24 con Q = Lc 12,35-59.

16 Mc 13,1-8 = Mt 24,1-8; Mc 13,14-24 = Mt 24,15-25; Mc 13,24-25 = Mt 24,29; Mc 13,28-32 = Mt 24,32-36; Mc 13,33 = Mt 24,42.

con interpolaciones procedentes del “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé*¹⁷. El resultado fue el siguiente¹⁸:

1 Cuando Jesús salía del templo, y se iba, se acercaron sus discípulos para mostrarle los edificios del templo. 2 Pero él les dijo: “¿Veis todo esto? En verdad os digo que no quedará aquí piedra sobre piedra que no sea derribada.” 3 Estando Jesús sentado en el Monte de los Olivos, se acercaron a él los discípulos y le preguntaron en privado: “Dinos, ¿cuándo sucederá esto, y cuál será la señal de Tu venida y de la consumación de este siglo?” 4 Jesús les respondió: “Mirad que nadie os engañe. 5 Porque muchos vendrán en mi nombre, diciendo: ‘Yo soy el Cristo,’ y engañarán a muchos. 6 Vais a oír de guerras y rumores de guerras. ¡Cuidado! No os alarméis, porque es necesario que todo esto suceda; pero todavía no es el fin. 7 Porque se levantará nación contra nación, y reino contra reino, y en diversos lugares habrá hambre y terremotos. 8 Pero todo esto es sólo el comienzo de dolores. 9 Entonces os entregarán a tribulación, y os matarán, y seréis odiados de todas las naciones por causa de mi nombre. 10 Muchos se apartarán de la fe entonces, y se traicionarán unos a otros, y unos a otros se aborrecerán (Did 16,4b). 11 ***Se levantarán muchos falsos profetas, y a muchos engañarán*** (Did 16,3a). 12 ***Y debido al aumento de la iniquidad*** (Did 16,4a), ***el amor de muchos se enfriará*** (Did 16,3b). 13 ***Pero el que persevere hasta el fin, ése será salvo*** (Did 16,5b). 14 Y este evangelio del reino se predicará en todo el mundo como testimonio a todas las naciones, y entonces vendrá el fin. 15 Por tanto, cuando veáis la Abominación de la desolación, de que se habló por medio del profeta Daniel, colocada en el lugar santo, y el que lea que entienda, 16 entonces los que estén en Judea, huyan a los montes. 17 El que esté en la azotea, no baje a sacar las cosas de su casa; 18 y el que esté en el campo, no vuelva atrás a tomar su capa. 19 Pero ¡ay de las que estén encinta y de las que estén criando en aquellos días! 20 Oren para que la huida de ustedes no suceda en invierno, ni en día de reposo. 21 Porque habrá entonces una gran tribulación, tal como no ha acontecido desde el principio del mundo hasta ahora, ni acontecerá jamás. 22 Y si aquellos días no fueran acortados, nadie se salvaría; pero por causa de los escogidos, aquellos días serán acortados. 23 Entonces si alguien os dice: ‘Mirad, aquí está el Cristo’ o ‘Allí está’, no lo creáis. 24 Porque se levantarán falsos Cristos y falsos profetas, y mostrarán grandes señales y prodigios, para así

17 Mc 13,10 ~ Mt 24,14 (con interpolación de Did 16,3-4 desde Mt 24,9 introducida por una frase de redacción mateana); Mc 13,26-27 ~ Mt 24,30-31 (con interpolaciones de Did 16,6-8 y redacción mateana).

18 Traducción propia a partir de biblos.com. Texto procedente de *Marcos* en redonda, texto de Q en redonda negrita, texto de *Didajé* en cursiva negrita y texto de redacción mateana en redonda subrayada.

engañar, de ser posible, aun a los escogidos. 25Ved que os lo he dicho de antemano. 26Por tanto, si os dicen: ‘Mirad, él está en el desierto,’ no vayáis; o ‘Mirad, él está en las habitaciones interiores,’ no les creáis. 27Porque así como el relámpago sale del oriente y resplandece hasta el occidente, así será la venida del Hijo del Hombre (Q 17,23-24). 28Donde esté el cadáver, allí se juntarán los buitres (Q 17,37). 29Pero inmediatamente después de la tribulación de esos días, el sol se oscurecerá, la luna no dará su luz, las estrellas caerán del cielo y las potencias de los cielos serán sacudidas. 30Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del Hombre; y todas las tribus de la tierra harán duelo, y verán al Hijo del Hombre *que viene encima de las nubes del cielo* (Did 16,8) con poder y gran gloria. 31Y él enviará a sus ángeles *con una gran trompeta y reunirán a sus escogidos de los cuatro vientos, desde un extremo de los cielos hasta el otro*. 32De la higuera aprended la parábola: cuando su rama ya se pone tierna y echa las hojas, sabed que el verano está cerca. 33Así también vosotros, cuando veais todas estas cosas, sabed que El está cerca, a las puertas. 34En verdad os digo que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda. 35El cielo y la tierra pasarán, pero Mis palabras no pasarán. 36Pero de aquel día y hora nadie sabe, ni siquiera los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre. 37Porque como en los días de Noé, así será la venida del Hijo del Hombre. 38Pues así como en aquellos días antes del diluvio estaban comiendo y bebiendo, casándose y dándose en matrimonio, hasta el día en que Noé entró en el arca, 39y no comprendieron hasta que vino el diluvio y se los llevó a todos; así será la venida del Hijo del Hombre. 40Entonces estarán dos en el campo; uno será llevado y el otro será dejado. 41Dos mujeres estarán moliendo en el molino; una será llevada y la otra será dejada (Q = Lc 17,26-36). 42Por tanto, velad, porque no sabéis qué día viene vuestro Señor (Mc 13,35). 43”Pero entended esto: si el dueño de la casa hubiera sabido a qué hora de la noche iba a venir el ladrón, hubiera estado alerta y no hubiera permitido que entrara en su casa. 44”Por eso, también vosotros estad preparados, porque a la hora que no penséis vendrá el Hijo del Hombre (Q = Lc 12, 39-40). 45”¿Quién es, pues, el esclavo fiel y prudente a quien su señor puso sobre los de su casa para que les diera la comida a su tiempo? 46”Bienaventurado aquel esclavo a quien, cuando su señor venga, lo encuentre haciendo así. 47”De cierto les digo que lo pondrá sobre todos sus bienes. 48”Pero si aquel esclavo es malo, y dice en su corazón: ‘Mi señor tardará’; 49y empieza a golpear a sus consiervos, y come y bebe con los que se emborrachan, 50vendrá el señor de aquel esclavo el día que no lo espera, y a una hora que no sabe, 51y lo azotará severamente y le asignará un lugar con los hipócritas; allí será el llanto y el crujiir de dientes (Q = Lc 12, 42-46).

El carácter compositivo de *Mateo* en este texto es, como en tantos otros, evidente. Además de sustituir la pequeña parábola de Mc 13,34-37 por las dos parábolas mencionadas de Q, insertó a continuación otras dos parábolas escatológicas -la de las diez vírgenes (Mt 25,1-13) y la de los talentos (Mt 25,14-30)- de dudosa procedencia¹⁹ y una conclusión ética al “Pequeño Apocalipsis” (Mt 25,31-46), en la que Garrow también aprecia influencia del “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé*, aunque no tan clara como las que vamos a ver a continuación.

Las posibles interpolaciones de la *Didajé* en Mt 24, por tanto, serían dos: Did 16,3-5 en Mt 24,10-13 y Did 16,8 en Mt 24,30-31.

El uso de Did 16,3-5 en Mt 24,10-13 es, desde mi punto de vista, bastante claro: el escriba mateano ya había usado Mc 13,9 en Mt 10,17-18, versículo marcano que hacía alusión a la persecución judía de los cristianos (en sanedrines, sinagogas, tribunales de gobernadores y de reyes judíos), asunto que al escriba mateano no le parecería oportuno plantear en clave de futuro apocalíptico porque era un fenómeno que pertenecía al pasado, ya que desde la caída del Templo los judíos no tenían autoridad sobre los cristianos. Por ello colocó este dicho en el capítulo dedicado a la misión de los apóstoles. Para no repetir dicho versículo en su “Pequeño Apocalipsis”, necesitaba otros más adecuados a su época y los encontró en Did 16,3-4. Puesto que es obvio que es el escriba mateano el que extirpó los versículos de Mc 13,9, también debe ser indiscutible que fue él quien copió de *Didajé* y no al revés. Además, Did 16,3-4 no tiene carácter compositivo. Por otra parte, la alusión a las ovejas y los lobos en Did 16,3 pudo actuar como mecanismo para que el escriba mateano relacionara el pasaje de Mc 13,9 con el propio de la misión de los apóstoles, ya que en Mt 10,8 Jesús enviaba a los apóstoles a las ovejas perdidas de la casa de Israel y en Mt 10,16 les advertía que los enviaba como ovejas en medio de lobos, procedente de Q 10,3. Sólo que en *Didajé* el sentido era que las ovejas (la casa de Israel) se habían convertido en lobos (perseguidores). Lo que al escriba mateano interesaba, en cualquier caso, era la parte alusiva a los falsos profetas y la transformación del ἀγάπη, una realidad de la época anterior a la Guerra Judía (falsos mesías mencionados por Josefo y odio creciente a los cristianos por parte de los judíos), que podía aplicarse a la época de *Mateo*, aunque de forma diferente: diversidad de corrientes en el cristianismo, consideradas heréticas por el escriba mateano, cuyo amor “se enfriaba”. Finalmente, en el último versículo de este pasaje interpolado (Mt 24,13) el escriba mateano copia Mc 13,13 reconciliando así sus dos fuentes. Otra típica filigrana textual mateana.

¹⁹ La posible pertenencia a Q de la parábola de los talentos (las minas en Lc 19,12-27), es un tema controvertido. Véase LUZ, U.: *El Evangelio según San Mateo*, v. III, Salamanca, 2003, 635-636. La gran inserción de material redaccional mateano endureciendo el castigo del esclavo negligente puede explicarse por el carácter revisionista de Mateo en lo que se refiere a la doctrina social cristiana, patente, entre otros lugares en la modificación de la bienaventuranza de los pobres añadiendo “de espíritu”. Aquí, frente a *Lucas*, que coloca su parábola de las minas detrás de la del pobre Lázaro, *Mateo* muestra un pensamiento favorable a los ricos, justificando la explotación de los esclavos e incluso el préstamo con interés, denostado por la Torá.

En cuanto a la parábola de las diez vírgenes, aunque no conozco que nadie haya señalado su relación con Q, también podría considerarse una reelaboración de esta fuente, si se admitiese que Lc 12,36-38 procede de Q. Y la relación anteriormente mencionada entre Q = Lc 12,35, Did 16,1 y EvTom 103 parece desde luego indicar que así es. Así procedería de Q prácticamente todo el pasaje de Lc 12.

Cabría preguntarse si Mc 13,13 usó Did 16,5. Esta posibilidad adquiere más peso tras analizar las relaciones entre Did 16,8, Mt 24,30-31 y Mc 13,26, relacionados todos con el pasaje del Hijo del Hombre de *Daniel*: “Seguí mirando en las visiones nocturnas y he aquí que estaba viniendo con las nubes del cielo un como hijo de hombre que se dirigió al Anciano de Días y fue presentado ante él”²⁰. Las diferencias son las siguientes:

- El texto griego de los Setenta sustituye la preposición “con” del texto arameo por la preposición de genitivo ἐπὶ, “encima de”, versión que sigue Mateo. El didajista usa el adverbio ἐπάνω, “encima”, y Marcos la preposición de dativo ἐν, “dentro de”.
- Todos concuerdan en complementar el sustantivo “nubes” con “del cielo”, excepto *Marcos*.
- El didajista sustituye la expresión daniélica “un como hijo del hombre” por el título cristológico “el Señor”, mientras que *Marcos* y *Mateo* la sustituyen por “el Hijo del Hombre” cambiando el artículo indefinido por el definido y convirtiendo así una expresión aramea que significaba “un ángel”²¹ por un título cristológico de origen marcano.
- *Mateo* concuerda con *Marcos* en el principio de la frase (aunque suprimiendo el τότε porque estilísticamente le bastaba el καὶ) y en la última parte (trasladando πολλῆς al final) pero en el medio de la frase concuerda con *Didajé* y, sobre todo con los Setenta.
- *Marcos* y *Didajé* coinciden en cuatro modificaciones del texto daniélico: añaden τότε, colocan el verbo “mirar” en tercera persona de futuro (Did 16,8 en singular, ὄψεται; Mc 16,26 en plural ὄψονται); alteran el orden de la frase colocando el verbo “venir” y su sujeto antes de “las nubes”; y cambian la dirección del viaje desde el cielo hacia la tierra, en lugar de ir hacia “el Anciano de los Días” como en el texto daniélico. La coincidencia de cuatro alteraciones similares en una sola frase no puede ser casual. Uno de los dos textos debe depender del otro.

20 Dn 7,13a: שָׁנְאָרְבַּבְכָּא יִמְשִׁינְנָנְעֻמְעוֹרְאָרְאִי לִי לְיִוְזָהּ בְּתִיּוֹהָהּ הַזֶּה

Dn 7,13a: ἐθεώρουν ἐν ὄραματι τῆς νυκτὸς καὶ ἶδον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου

Did 16,8: τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

Mc 13,26: καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης.

Mt 24,30: καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς.

21 Cuyo significado en *Daniel* es literalmente “uno de apariencia humana” y se refiere a un ángel, ya que en una ocasión es clara su identificación con el arcángel Gabriel (Dn 8,15-17). Por tanto, es lógico suponer que cuando el autor hablaba en Dn 7,13 de “uno como un hijo de hombre” bajando de las nubes se estuviese refiriendo a un arcángel, probablemente a Miguel, ya que en el texto hebreo hay una clara esperanza apocalíptica de tipo angélico en la que Miguel era “el gran Príncipe” de Israel (Dn 10,13; 10,21b; 12,1). Además, la interpretación de “uno como un hijo de hombre” como un ángel se aprecia también en el *Apocalipsis de Juan* (Ap 14,14ss.). COLLINS, J.J.: *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Nueva York, 1984, 81-85; HURTADO, L.W.: *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Londres, 1988, 76-77.

Para determinar la dirección de dependencia, es necesario establecer, si es posible, el origen de los cambios redaccionales comunes a ambos textos. En este sentido, Garrow²² muestra indicios razonables de que el didajista fue el que realizó la redacción original: puesto que τότε no es una de las palabras favoritas de Marcos (aparece sólo seis veces en su evangelio, cuatro de las cuales están en Mc 13; y Marcos usa mucho más frecuentemente καὶ para significar “entonces”) y, puesto que τότε es la palabra por la que el didajista introduce cada párrafo de su “Pequeño Apocalipsis” (con la excepción del párrafo de apertura), es más lógico ver al didajista como responsable de la introducción de este cambio respecto a Dn 7,13. Lo mismo puede decirse en cuanto a la introducción del verbo en futuro, ya que hay un claro paralelismo entre Did 16,8 y Did 16,4b²³.

Además de los argumentos redaccionales de Garrow, creo que hay otro, de tipo cristológico, que apoya su hipótesis: el didajista no usó cristológicamente el título “Hijo del Hombre”, a pesar de basar su versículo en Dn 7,13. Si hubiera conocido a Marcos, lo lógico es que hubiera utilizado dicho título, que concuerda con el pasaje de Daniel. Pero la expresión “hijo de hombre”, que significaba en arameo y en hebreo “un hombre” o “uno”²⁴, adquirió carácter cristológico precisamente a partir de Marcos, que la utilizó como una forma solapada de Jesús para referirse a sí mismo como Mesías sin desvelar el secreto mesiánico²⁵. De hecho, Marcos manipula el texto de Daniel sustituyendo el adverbio comparativo (ὡς) por el artículo (τὸν) para otorgar a la expresión “el Hijo del Hombre” un carácter de título cristológico. Sólo a partir de Marcos este título adquiere sentido. El hecho de que el didajista optara por un simple κύριον, es otro indicio más de que no conocía el texto marcano, sino sólo el daniélico, y se relaciona con el tema estudiado por Wim Weren del uso preferente de “Señor” o “Dios” por parte del didajista²⁶.

Finalmente, observando ya los dos “Pequeños Apocalipsis” de forma conjunta, hay otros aspectos que indican una mayor antigüedad de Did 16. Es más pequeño, más simple y más arcaico, como demuestra el hecho de que sus signos o señales del Fin de los Tiempos sean menos desarrollados, así como el hecho de que no incluyese las referencias históricas fundamentales de Mc 13 a la Guerra Judía, la Guerra Civil romana del año de los cuatro emperadores, y la profanación del Templo, algo inconcebible en un judeocristiano como debió ser el autor de la *Didajé* y que ni siquiera Mateo ni Lucas, a pesar de su mayor prorrromanismo, se atrevieron a suprimir.

22 GARROW, A.J.P.: *The Gospel of Matthew's Dependence...*, 192.

23 Did 16,4b: τότε φανήσεται ὁ κόσμος πλανῆς ὡς υἱὸς θεοῦ.

Did 16,8: τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον.

24 VERMES, G.: *Jesús el judío*, Madrid, 1977 (Nueva York, 1973), 181; *idem*: «The Present State of the “Son of Man” Debate», en su obra *Jesus in his Jewish Context*, Londres, 2003, 81-90. De hecho, la expresión en hebreo (“ben adam”) es muy anterior al “bar nash” arameo de Daniel, y aparece en muchos libros bíblicos más antiguos: Nm 23,19; Jb 216,21; 5,6 y 35,8; Sal 8,4; 80,17; 144,3; 146,3; Is 51,12; 56,2; así como 94 veces más en Ezequiel, obra en la que el término es usado por Dios o un ser angelical para interpelar al autor; e incluso en la parte hebrea de Daniel: Dn 8,17.

25 Sobre el secreto mesiánico en Marcos, véase BLEVINS, J.L.: *The Messianic Secret in Markan Research, 1901-1976*, Washington, 1985; WREDE, W.: *The Messianic Secret*, Cambridge, 1971 (1901); PUENTE OJEA, G.: *El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de las historias*, Madrid, 1992.

26 Cabe incluso pensar que el didajista introdujo al “Señor” pensando no en Jesús, sino en Dios, corrigiendo así a Daniel, que otorgaba todo el protagonismo a una entidad angélica. WEREN, W.J.C.: «The Ideal Community...»

Sin embargo, tanto *Marcos* como *Mateo*, admitiendo que conocieran el “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé*, suprimieron el versículo 4, en que hablaba del “extraviador del mundo que aparecía como Hijo de Dios”, una alusión desde mi punto de vista bastante clara a un emperador romano adorado como Hijo de Dios²⁷, que no puede ser Domiciano, teniendo en cuenta que este “Pequeño Apocalipsis” debe ser anterior a la Guerra Judía. Lo más probable es que se tratase de Nerón, dada la referencia a los crímenes contra los cristianos (persecución de Nerón en Roma en el 64, relacionada probablemente en la mente del autor con la persecución sufrida por los judeocristianos en Jerusalén a la muerte de Santiago el Justo en el 62) y al hecho de que “la tierra fuese entregada en sus manos”, probable referencia a la Guerra Judía que comenzó en el 66. El hecho de que *Marcos* y *Mateo* suprimieran una alusión tan clara al culto imperial es lógico en el contexto histórico en que ambos se escriben, después de la Guerra Judía, en una época de persecución de todo movimiento que sonase a judaísmo celote.

Garrow ha señalado el paralelismo entre Did 16,4-5 y Ap 13,5-14: en ambos Nerón (la Bestia) aparece como falso Hijo de Dios que realizaba signos y prodigios para atraer a los habitantes de la tierra y cometía crímenes contra los cristianos²⁸. En ambos la respuesta a esta persecución es la misma: los que perseverasen guardando los mandamientos de Dios, se salvarían (Did 16,5 = Ap 14,12).

Puesto que no hay en el “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé* alusión ninguna a la muerte de Nerón, como en el *Apocalipsis* de Juan o en los *Oráculos Sibílicos*, lo lógico es suponer, que fue escrito antes de su muerte, es decir, entre el 64 y el 68. Esta fecha explicaría que posteriormente fuera utilizado por el autor de *Marcos* para elaborar su capítulo 13.

Si el “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé* no proporciona información sobre sucesos acaecidos en su época cuando describe los signos del Fin de los Tiempos, ya que plantea una serie de signos que evidentemente no se han realizado nunca –primero, apertura del cielo, segundo, el signo de la trompeta, y tercero, la resurrección de los muertos–, el “Pequeño Apocalipsis” de *Marcos*, por el contrario, es rico en alusiones a hechos históricos concretos que sus lectores interpretarían como señales de la inmediatez del éscaton. En este sentido, *Marcos* es más apocalíptico que *Didajé*.

27 Véase un resumen del debate respecto a la identificación de este personaje en LÖFSTED, T.: «A Message for the Last Days...», 363-366. Aunque Löfsted ve clara la relación entre los extraviadores del mundo de Did 16,4 (κοσμοπλανῆς) y Ap 12,9 (πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὄλην), y cita también Ap 13,7 y 13-14 como relaciones conceptuales con Did 16,4, acaba inclinándose por una simple identificación del “extraviador” con Satán y con los falsos Cristos de Mc 13,6.22=Mt 24,23=Lc 21,8. Sin embargo, a la luz de Did 16 y de las partes más antiguas del *Apocalipsis de Juan* la relación de ideas es clara: Nerón es la Bestia, el Anticristo o Falso Rey, que sirve a Satanás. El “extraviador” es el emperador romano, que pretende imponer el culto imperial, en plena expansión en los reinos herodianos y en Siria durante el siglo I, poniendo a sus fieles al servicio de Satanás, el dios de los paganos. Löfsted parece ignorar toda la historiografía reciente sobre el enfrentamiento entre cristianismo primitivo y culto imperial. Véase, a modo de ejemplo, FRIESEN, S.J.: *Imperial Cults and the Apocalypse of John, Reading Revelation in the Ruins*, Oxford, 2001; HORSLEY, R. (ed.): *Paul and Empire*, Harrisburg, 1997; *idem: Jesús y el Imperio: el Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Estella, 2003 (Minneapolis, 2002); *idem: Jesus and Powers. Conflicts, Covenant and the Hope of the Poor*, Minneapolis, 2010; CROSSAN, J.D. y REED, J.L.: *En busca de Pablo*, Estella, 2006 (Nueva York, 2006).

28 Sobre la crítica al culto imperial en el *Apocalipsis*, véase GARROW, A.J.P.: *The Gospel of Matthew's Dependence...*, 47.

La profecía *ex eventu* sobre la destrucción del Templo (Mc 13,2) implica que la obra fue escrita después del 70. Aunque unos pocos exégetas contemporáneos hayan pugnado desesperadamente por mantener la tradición de una redacción anterior a la Guerra²⁹, la inmensa mayoría acepta la evidencia de las referencias históricas. No sólo a la Guerra Judía, sino también a la Guerra Civil del año 69 ya que se alude no sólo a guerras, sino también a “rumores de guerra” (Mc 13,7). La comunidad de *Marcos* debía conocer bien las noticias sobre los alzamientos de Galba en Hispania, Vitelio en Germania y el enfrentamiento entre Vitelio y Vespasiano en Italia, todo ello en los años 68-69. Igualmente, la mención de un terremoto hay que relacionarla con el terremoto del 68-9 mencionado por Dión Casio y por Josefo, que se produjo después de la muerte de Nerón y durante la Guerra Judía³⁰.

Por otra parte, además de añadir estos signos, basados en hechos históricos, *Marcos* incluyó algunos detalles que no apreciamos en Did 16 pero sí en 1Tes 5,2-4, como la necesidad de estar alerta (Mc 13,9), los dolores de parto (Mc 13,8 y 17) o la llegada del Fin por sorpresa (Mc 13,36-37).

Después de los signos de la proximidad del Fin de los Tiempos, Mc 13,24-25 introduce los prodigios que aparecen en Did 16,6, sólo que en lugar de la apertura de los cielos se produce el oscurecimiento del sol y la luna y la caída de las estrellas y se añade a la escena del Hijo del Hombre las palabras “con gran honor y gloria”. Es decir, que Marcos describe los sucesos cósmicos que caracterizarían la Segunda Venida con mayor detalle y dramatismo que Didajé.

Los signos que precedían a las catástrofes cósmicas (Mc 13,6-14) eran los siguientes: falsos Cristos, guerras, hambres, terremotos, persecuciones y, finalmente, la Abominación de la Desolación. En conclusión: la Segunda Venida debía producirse inmediatamente después de la Abominación de la Desolación.

Ahora bien, la datación exacta depende de la interpretación que se haga de este concepto. “Abominación de la Desolación” es un término extraído de Dn 9,27; 11,31; 12,11, que se refería con él a la estatua de Zeus-Baal que Antíoco IV instaló en el Templo de Jerusalén en el año 168 a.C.

La interpretación más común entre los exégetas ha consistido en identificar el término con la violación del Templo por parte de los legionarios de Tito en el 70, una interpretación cómoda que permite adelantar unos pocos años la redacción del evangelio³¹. Pero el participio *ἑστηκότα* es de género masculino, frente a “Abominación” que es neutro, por lo que lo más lógico es suponer que a ojos de *Marcos* se trataba de un hombre en concreto. De ahí que otros hayan incidido en la persona de Tito³².

Joel Marcus ha proporcionado una nueva interpretación: la “Abominación de la desolación” era la desacralización del Templo por los celotes al asesinar al Sumo Sacerdote en el año 67. Frente a la interpretación qumránica y celote de la “Abominación de la

29 MANSON, T.W.: *Jesus the Messiah*, Londres, 1962 (1943), 40; URICCHIO, F.M. y STANO, G.M.: *Vangelo secondo San Marco*, Roma, 1966, 9-10; MARXSEN, W.: *El evangelista Marcos. Estudios sobre la Historia de la Redacción*, Salamanca, 1981 (Gotinga, 1956), 38-90; BRUCE, F.F.: «The date and character of Mark», en BAMMEL, E. y MOULE, C.F.D.: *Jesus and the Politics of his Day*, Cambridge, 1985, 69-90.

30 D. C. 63, 28, 1; Josefo BJ IV (286).

31 PESH, R.: *Naherwartungen, Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf, 1968, 139-144.

32 BRANDENBRUGER, E.: *Marcus 13 und die Apokalyptic*, Gotinga, 1984, 82; LÜHRMANN, D.: *Das Markusevangelium*, Tübinga, 1987, 222.

Desolación” como la presencia de los gentiles en el Templo, *Marcos* habría realizado una especie de inversión exegética contraria a los nacionalistas judíos antipaganos que se habían hecho con el poder violando el Templo³³. Me parece una interpretación demasiado forzada y subjetiva que tiene como objeto resaltar el carácter progentil de *Marcos*, idea presente en toda la obra de Joel Marcus. Además, tampoco cuadra con el participio masculino ἑστηκότα.

Volviendo al origen del término, la “Abominación de la Desolación” era Zeus, y en el año 74 cuando, tras la caída de Masadá, la X Legión hizo de las ruinas de Jerusalén su campamento, la estatua de Zeus-Júpiter o, al menos, su imagen, presente en las insignias a las que rendía culto la Legión, se hizo físicamente presente en Jerusalén. El participio ἑστηκότα sí concordaría con el masculino Baal-Zeus-Júpiter. Por tanto, *Marcos* se refería al dios principal de griegos y romanos, equivalente por sincretismo al Baal de sirios, fenicios y cananeos. La mención de la “Abominación de la Desolación” debe entenderse como un claro mensaje en clave de carácter antirromano o antipagano y nos permite situar la redacción de *Marcos* después del 74, aunque no mucho después, dado que proclama que este hecho es el último de los signos del Final de los Tiempos.

3. REDATACIÓN DE MARCOS.

A continuación, se va a apoyar la datación de *Marcos* en la segunda mitad de los setenta, que hemos basado en el análisis de su “Pequeño Apocalipsis”, con otros tres argumentos: la casi segura inexistencia de la Decápolis antes de Vespasiano, el probable uso y conocimiento de la *Historia Natural* de Plinio por parte del autor de *Marcos* y el contexto histórico en que se inspiró el autor para su leyenda del endemoniado de Gerasa.

En el año 2000, el ateo norteamericano Frank Zindler escribió un artículo con el título “Donde Jesús nunca caminó”³⁴, en el que argumentaba con tono irónico que la geografía descrita en el *Evangelio de Marcos* era una “geografía de Oz”, es decir, una geografía inventada. Dejando a un lado su tendenciosa intención de demostrar que Jesús no existió basándose en la argumentación de que Nazareth tampoco existió³⁵, falacia cognitiva evidente, el desconocimiento de la geografía de Galilea, Judea y los países vecinos por parte de Marcos es un tema realmente serio.

Este hecho indiscutible fue ya demostrado mucho antes por Niederwimmer³⁶, en un artículo en el que expuso los siguientes errores geográficos de *Marcos*:

1. Situaba Gerasa junto al Mar de Galilea, confundiéndola con Gadara³⁷.

33 MARCUS, J.: *Mark 8-16: a new translation with introduction and commentary*, New Haven, 2009, v. II, 889-898.

34 ZINDLER, F.: «Where Jesus Never Walked», en *American Atheist*, v. 36, 1996-97, 33-42. <http://www.atheists.org>.

35 Respecto a la existencia histórica de Jesús véase PIÑERO, A.: *¿Existió Jesús realmente?*, Madrid, 2008.

36 NIEDERWIMMER, K.: «Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des zweiten Evangeliums», *ZNW* 58, 1967, 172-188, cit. 178-182.

37 Mc 5,1.

2. Planteaba un viaje desde la costa decapolitana hasta Betsaida pero desembarcando en la llanura de Gennesaret³⁸.

3. Cometía el tremendo error de creer que para ir de Tiro a Galilea había que atravesar el territorio de Sidón y la Decápolis (algo así como ir de Sevilla a Granada pasando por Madrid y Murcia)³⁹.

4. Pretendía que se podía llegar a Judea desde Cafarnaún simplemente atravesando el Jordán⁴⁰.

5. Al viajar de Jericó a Jerusalén hacía pasar a Jesús por dos lugares denominados Betfagé y Betania, probablemente inventados, que significan “la Casa de la higuera” (donde realizaría la maldición de la higuera) y la “Casa de Ananías”⁴¹.

No es posible estar de acuerdo aquí con Joel Marcus, que despacha el asunto con un poco riguroso comentario parafraseando a Hengel: “incluso hoy en día, el conocimiento que la mayoría de la gente posee de su propio país y alrededores es escaso”⁴². No me parece un argumento serio.

Por otra parte, *Marcos* menciona una entidad geográfica, la Decápolis⁴³, que ningún autor grecorromano había nombrado antes del año 77⁴⁴:

1. La existencia de la Decápolis a finales del siglo I y principios del II es indudable, ya que existen tres inscripciones que la atestiguan: la inscripción de Madytos datada en torno al 100 d.C.⁴⁵, la inscripción de Palmira datada en el año 134 d.C.⁴⁶, la estela del Palazzo Peruzzi de Florencia, datada en el s. II d.C.⁴⁷.

38 Mc 6,45-53.

39 Mc 7,31.

40 Mc 10,1.

41 Mc 11,1. MARCUS, J.: *Mark 8-16: a new translation...*, v. II, 771.

42 *Ibidem*, v. I, 36.

43 Mc 5,20, Mc 7,31.

44 He trabajado sobre el tema de la inexistencia de la Decápolis antes de Vespasiano en varios lugares, por lo que no me extiendo sobre el tema, resumo aquí los argumentos y remito a quien esté interesado a dichos estudios, en los que encontrará las oportunas referencias bibliográficas. GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P.: *Historia de la Salvación, una antigua fuente judeocristiana. Introducción, traducción y comentario de Recognitiones I 27-42,2*. 2007, 149-160; *idem*, «Revisión del mapa de Israel en tiempos de Jesús. En torno a la inexistencia de la Decápolis», en *Hespérides* nº 16, Cádiz, 2009, 127-137; *idem*, «Revisión del mapa de Judea y la Decápolis (ss. I a.C.-II d.C.)», en CORTÉS, J.M., MUÑIZ E. y GORDILLO R. (eds.): *Grecia ante los imperios. V Reunión de historiadores del mundo griego*, Sevilla, 2011, 345-360. Recientemente, un exégeta alemán se ha planteado la relación entre la Decápolis y la datación de *Marcos*, pero a la inversa que yo. Para él, si se admite la datación posterior al 70 de *Marcos*, cabría concebir que la Decápolis se creara en el contexto de posguerra; para mí es la inexistencia de pruebas sobre la creación de la Decápolis antes del 70 lo que retrasa la datación de *Marcos*. VON BENDEMANN, R. y TIWALD, M.: *Das frühe Christentum und die Stadt*, Stuttgart, 2012, 57, nota 42.

45 HAUVETTE-BESNAULT, A.: *Sur quelques villes anciennes de la Chersonnèse de Thrace*, BCH 4, 1880, 506ss; ISAAC, B.: *The Decapolis in Syria, a Neglected Inscription*, ZPE, 44, 1981, 67-74.

46 IGRR 3, 1057.

47 GATIER, P-L.: «Décapole et Coelé-Syrie: deux inscriptions nouvelles», *Syria*. T. 67, fasc. 1, 1990, 204-206.

2. Las monedas de Gadara, Abila y Filadelfia usan siempre el término “Celesiria” para aludir a la región en que se sitúan. Pero esto no es contradictorio, ya que, la Decápolis pudo haber sido una *méride* de la *eparquía* o *conventus* de Celesiria, con capital en Damasco, integrada en la provincia de Siria junto a la *eparquía* de Fenicia, con capital en Tiro, y la *eparquía* de Siria septentrional, con capital en Antioquía.

3. Estrabón en el libro XVI de la *Geografía*, publicado entre el 17 y el 23 d.C., describe la región explicando el diferente status administrativo de cada territorio y no sólo no menciona a la Decápolis sino que, al citar ciudades como Gadara y Filadelfia, las incluye con rotundidad en Judea, al mencionar a Escitópolis la incluye en Galilea, región de Judea, y cuando habla de Damasco la incluye en Celesiria⁴⁸. Por otra parte, la delimitación que da de Judea es muy importante, porque traza un rectángulo entre la costa (Gaza como límite sur y aunque no cita el límite norte, se entiende por el contexto que iría hasta el Carmelo), Antilíbano-Tracón y el Desierto de Arabia, con lo cual incluye así íntegramente a la Transjordania en Judea. Si hubiera querido excluir la Transjordania hubiera puesto el Jordán como límite.

4. Plinio, al describir la región en el libro V de su *Historia Natural*⁴⁹, publicado en el año 77 d.C., menciona la Decápolis como una entidad territorial integrada en Siria y separada de la provincia de Judea, recién creada por Vespasiano.

5. Josefo la menciona en la *Guerra*⁵⁰, publicada en torno al 80⁵¹, y en la *Vida*⁵², publicada en torno al 100⁵³, pero no usó el término en *Antigüedades Judaicas*, publicada en el 93-94⁵⁴, obra en la que al hablar de la Transjordania septentrional

48 Strab. *Geo.* XVI, 2, 20-45. El propio Estrabón explica que existían dos conceptos de Celesiria: uno más amplio que incluía toda la depresión desde el Orontes hasta el golfo de Áqaba que tiene su punto más bajo en el Mar Muerto, y otro más estricto, más *particular*, que consiste en la región del Líbano y el Antilíbano (con la depresión intermedia en que nacen el Orontes, el Leontes y el Jordán), y el Valle del Rey o región de Damasco entre el Antilíbano, el Golán y el Tracón.

49 Plin., *Hist. Nat.* V,74: Junto a Judea, en el lado de Siria, está la región de Decápolis, así llamada por el número de sus ciudades, si bien no todos guardan las mismas ciudades en la lista. La mayoría, sin embargo, incluye Damasco, con su fértil vega regada por el río Crisorroe, Filadelfia, Rafana (todas hacia Arabia), Escitópolis (antes Nysa, por la nodriza del padre Liber, sepultada aquí), donde una colonia de escitas se asentó, Gadara, por la que fluye el río Yarmak, Hippo, ya mencionada, Dion, Pella, rica por sus aguas, Galasa, Canata. Entre estas ciudades y alrededor de ellas, circulan tetrarquías, cada una de ellas igual a un reino e incorporadas a reinos: Traconítide, Panias (en la que está Cesarea, de cuyas fuentes arriba hablé), Abila, Arca, Ampeloessa y Gabe.

50 J. *BJ* III 9,7 (446).

51 En el gobierno de Tito (79-81), según el mismo dice en *Vida* 362.

52 J. Vit. 65 (341-2) y 74 (410).

53 Para Laqueur hubo dos ediciones de las *Antigüedades*, la primera en el 94 y la segunda en el 100, ya muerto Agripa II, mientras que para Rajak, la *Vida* apareció publicada en el 94 como anexo a la única edición de las *Antigüedades*. LAQUEUR, R.: *Der jüdische Historiker Flavius Josephus*, Giessen, 1920, 3-5; RAJAK, T.: *Josephus. The historian and His Society*, Londres, 1984, 238. La muerte de Agripa II se produjo, según Photius en el año 100, el 3º de Trajano, pero la epigrafía indica más bien los años 93-94. Véase SCHÜRER, E.: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, v. II, Madrid, 1985, 616-618.

54 Año decimotercero de Domiciano, cuando tenía cincuenta y seis años *A.J.* XX 10,2 (258ss).

empleó el término “Celesiria”⁵⁵ e incluso en una ocasión el antiguo nombre hebreo de la región, “Galaad”⁵⁶. Pero además, Josefo es ambiguo incluso dentro de la propia *Guerra*, porque en ocasiones usa “Perea” para hablar de la Transjordania septentrional, como cuando menciona a Gadara como *capital fortificada de Perea*⁵⁷. Por otra parte, si nos libramos del prejuicio de la existencia de la Decápolis antes de Vespasiano, fruto de la datación extratemprana de *Marcos*, al leer de nuevo a Josefo apreciamos con claridad que las diez ciudades de la Decápolis excepto Damasco y Rafana pertenecieron al reino de Herodes el Grande⁵⁸ y que a su muerte Gadara e Hippos obtuvieron la independencia integrándose en Siria, mientras que las otras seis ciudades fueron entregadas a Herodes Antipas, formando parte Escitópolis de Galilea, y las otras cinco (Filadelfia, Gerasa, Pella, Dión y Canata) de Perea⁵⁹.

6. Ptolomeo a mediados del siglo II, ya no menciona la Decápolis, sino simplemente Celesiria⁶⁰.

7. Hay otros tres autores tardíos que la mencionan, aunque en su época no existiese ya dicha circunscripción territorial: Eusebio, Epifanio y Esteban de Bizancio⁶¹. Lo hacen fundamentalmente para referirse a un hecho histórico trascendental para el judeocristianismo primitivo: la huida a Pella justo antes de la toma de Jerusalén por

55 J. *AJ* XIV, 74-75; *BJ* I, 31, 103, 155, 213, 366. En griego significa “Siria honda” probable alusión a la depresión que atraviesa Siria, surcada por el Orontes, el Jordán y el Wadi Arabah, que tiene su menor altitud en el Mar Muerto, bajo el nivel del mar. Sin embargo, es más seguro que se trate de una adaptación griega del término arameo *Kol Aram* que significa “Toda Siria” y que en el siglo IV a.C. designaba a la satrapía persa del Éufrates, separada de la región costera, Fenicia, y de la septentrional, Siria propiamente dicha. En cualquier caso, durante el dominio seléucida la región se denominó Celesiria y el término se mantuvo en época romana.

56 J. *AJ* XVIII, 5,1 (112-115). Los manuscritos dicen *Galaadítide*, no *Gamalítide*, como traducen muchos siguiendo erróneamente a Feldman, autor de la traducción inglesa de Loeb. Este nombre aparece atestiguado, por ejemplo, en Dt 3,12; Nm 32; Jc 10,3-5; 1Mac 5,9-45. En Galaad hubo judíos hasta que Judas Macabeo (165-161a.C.) venció a los griegos y se llevó a la población hebrea de la región hacia Judea. Sus sucesores la reconquistaron repoblándola de nuevo de judíos. Juan Hircano (135-104) tomó Escitópolis y Alejandro Janneo (103-76), aprovechando la derrota de Antíoco XII ante Aretas III de Arabia, conquistó Gamala, Gadara, Gerasa, Dión, Gaulanítide y Pella, *ciudad que los judíos destruyeron al negarse sus habitantes a adoptar las costumbres tradicionales judías* (obligaban a todos los varones a circuncidarse).

57 J. *BJ* IV, 413. Y cualquier intento de considerar que se refiere a otra Gadara es ridículo.

58 Herodes se extendió más allá de las fronteras del reino macabeo, luchando con los nabateos en la Transjordania septentrional (Batalla de Canata) y meridional (Batalla de Filadelfia), hecho que le valió la incorporación de Gadara e Hippos, entre otras ciudades de la zona, a pesar de las protestas de los ciudadanos de Gadara ante Augusto y Agripa. Además luchó en la meseta del Tracón contra el rey de los bandidos, Zenodoro, apoyado por los nabateos, hecho que le valió la incorporación de Gaulanítide, Traconítide, Auranítide y Batanea. J. *AJ* XV, 108-364, XVI, 282-284 y XVII, 23-31.

59 J. *AJ* XVII, 320, *BJ* II, 97.

60 Strab. Geo. V, 15,22-23. Algunos manuscritos transcriben el título de este capítulo como Κοιλῆς Συρίας Δεκαπόλεως y otros como Κοιλῆς Συρίας δὲ καὶ πόλεως, siendo esta última, a mi juicio, la lectura correcta, dado el contenido de dicho capítulo, que trata no sobre diez ciudades, sino sobre dieciocho de toda la región de Celesiria, incluyendo ciudades situadas mucho más al norte de la Decápolis descrita por Plinio.

61 Eus. *Onomast.* 1,16; Epiph. *Haer.* 29,7; St. Byz. 203.

las legiones romanas⁶². De todas las fuentes que atestiguan el hecho⁶³, sólo Eusebio y Epifanio, mencionan el lugar al que huyeron, denominándolo a veces Pella de la Decápolis y a veces Pella de Perea. El problema de la inclusión de una ciudad en Perea o la Decápolis no es exclusivo de Pella, como ya se ha visto al mencionar a Josefo.

8. Lo más probable es que la Decápolis fuera creada por Vespasiano entre el año 72 (en que el legado de Siria Cesenio Peto realizó una serie de reformas territoriales en Siria al comenzar la guerra pártica⁶⁴), y los años 74-75 (cuando el legado de Siria Trajano el Viejo venció a los partos y fue homenajeado en Gerasa⁶⁵).

9. Dos importantes ciudades de la Decápolis, Escitópolis y Gerasa, acogieron alas de caballería dependientes de la Legión III Gálica acampada en el norte de Celesiria, en Rafanea. Se trata del Ala Antiana de Tracios⁶⁶ y Galos y del Ala Augusta de Tracios⁶⁷, respectivamente.

10. En cuanto al final de la Decápolis, me parece más acertada la hipótesis de Sartre (que se produjo a raíz de la Guerra de Bar Kohba, finalizada en el año 135⁶⁸), que la sugerida por Isaac (que se produjo en el 106, con la creación de la provincia de Arabia⁶⁹). Adriano creó entonces la nueva provincia de Siria-Palestina, incluyendo según parece a Escitópolis, Pella y quizás otras ciudades, como Gadara o Dión, en la nueva provincia. En la epigrafía posterior a Adriano el Ala Antiana es atribuida a la provincia de Siria-Palestina. Gerasa y Filadelfia se integrarían entonces en Arabia (o ya desde la fundación de la provincia en 106). El resto, junto a Damasco, formaría el *conventus* de Celesiria. Fue en época de Adriano cuando Damasco adquirió el rango de metrópolis y se convirtió en sede de un nuevo *koinón* del culto imperial.

62 He tratado en otro lugar el debate sobre la tradición de Pella, alineándome con la mayoría de los investigadores que actualmente aceptan su historicidad. GIMÉNEZ DE ARAGÓN, op. cit., 2007, 138-148.

63 Existen múltiples fuentes literarias que atestiguan la huida de los cristianos de Jerusalén: Mc 13, 14-20; Mt 24, 15-22; Lc 21, 20-24; Ap 12, 6; Rec I 37; Eus. HE III, 5,3; Epiph. Haer. XXIX, 1,7-8; XXX, 1,2,7-9; y De mens. 15); Teodoro de Ciro (*Comentario de Zacarías*. PG 81, 1951); y Alejandro de Chipre (*Discurso sobre la invención de la cruz* PG 87, 4041-4044). Y no se trata precisamente de fuentes dependientes unas de otras, sino que apreciamos entre ellas matices diversos.

64 Commagene fue arrebatada a Antíoco IV, que se había aliado con el rey parto Vologeses I, y anexionada a Siria. También debió ser entonces cuando Cilicia se separó de Siria y quizás fue el momento en que las ciudades transjordanas pertenecientes anteriormente a Judea pasaron a formar, junto a Damasco, la Decápolis. Suet. Vesp. VIII, 8,4; Dom. VIII, 2,2; J. BJ VII, 219-243.

65 GATIER, P.-L.: «Gouverneurs et Procurateurs à Gerasa», en *Syria* 73, fasc. 1/4, 1996, 47-48. Cuando escribe el artículo la inscripción está aún pendiente de publicación en IGLS 21.1. Además, IGRR III 1356.

66 LAST, R. y STEIN, A.: «Ala Antiana in Scythopolis: A New Inscription from Beth-Shean», en *ZPE* 81, 1990, 224-228.

67 GATIER, P. L.: «Inscriptions du Ier Siècle à Gerasa», en *Syria* 79, 2002, 273-276: «Aulouzenes, hijo de Tradikentos, caballero del Ala *Thracum Augusta*, de la turma de Ezbenos. Sita, su hermano, de la turma de Bitos (la dedicó)».

68 SARTRE, M.: *La Syrie Creuse n'existe pas*, actas del coloquio *La Géographie historique du Proche-Orient, Valbonne 1985*, París, 1988, 15-40. *El Oriente Romano*, Madrid, 1994, 118.

69 ISAAC, B.: «The Decapolis in Syria, a Neglected Inscription», *ZPE*, 44, 1981, 70.

En conclusión, lo más probable es que la Decápolis existiese sólo entre los años 72 y 135.

Puesto que *Marcos* y *Plinio* son las primeras fuentes que mencionaran la Decápolis y dado que ambos escribieron en Italia⁷⁰, en la misma época, y cometieron errores geográficos similares creo que debe examinarse la posibilidad de que el autor de *Marcos* hubiese utilizado la *Historia Natural* para describir las andanzas de Jesús por Galilea, Judea, la Decápolis y Fenicia⁷¹.

Plinio no conocía personalmente la región. Al hablar de la Decápolis, dice que los que a él le habían informado no se ponían de acuerdo en cuáles eran las diez ciudades que la componían⁷². Probablemente sus informadores hablaban de oídas respecto a los informes enviados por Trajano el Viejo, el legado de Siria en los años inmediatamente anteriores a la publicación de su obra. El hecho de que sus informantes no se pusieran de acuerdo en la lista induce a pensar que la entidad territorial era de reciente creación. Teniendo en cuenta, pues, que Plinio describía la geografía de Siria y Judea de segunda mano, no debe extrañar que su texto resultara confuso a quien no conociera perfectamente de antemano dicha geografía. Si hiciéramos un esfuerzo por eliminar de nuestra mente el mapa de la Judea del siglo I que aparece en todas las Biblias y analizáramos el texto de Plinio obviando voluntariamente nuestros conocimientos geográficos, tendríamos lo siguiente:

Primero: situó a Judea encima (*supra*) de Idumea y Samaría⁷³. Probablemente con este *supra* quisiese decir que Judea estaba en la montaña mientras Idumea y Samaría estaban en llanuras, pero cualquier lector entendería que Idumea y Samaría estarían juntas, al sur o suroeste, y Judea limitaba con ambas por esta zona. Además, en la siguiente frase Plinio mencionó a Galilea y Perea para decir que eran parte de Judea, y que limitaban con Siria, la primera, y con Arabia y Egipto la segunda. Aquí hay otra

70 Aunque el lugar de procedencia de *Marcos* no puede conocerse con total seguridad, la tradición que situaba su redacción en Italia sigue siendo la hipótesis que más peso tiene. Ahora bien, cuando se dice Italia y no Roma, lo lógico es que fuera en otro lugar de Italia. Esto no debería extrañar a nadie, puesto que la comunidad cristiana de Roma fue duramente golpeada por Nerón y lo más natural es que su todavía escaso número de miembros se dispersase por Italia. Dentro de Italia, dado el uso del griego como lengua original del texto, lo lógico es suponer una ciudad costera de la Magna Grecia. La denominación de la mujer griega de Mc 7,26 como "siriofenicia" es un indicio que no hay que menospreciar, ya que para un habitante de Celesiria una mujer de Tiro no sería una siriofenicia, sino una fenicia a secas. Esta denominación es mucho más propia de una zona del Mediterráneo Occidental, donde había libiofenicios, denominación usada a menudo, por ejemplo, para definir a las colonias cartaginesas en el sur de Hispania. La mención en Mc 15,21 de Alejandro y Rufo, los hijos de Simón el Cireneo, se ha pretendido relacionar con la alusión de *Romanos* a otro Rufo, como prueba del origen italiano. Pero, podría tratarse de cualquier otro Rufo, nombre común entre los romanos. La presencia de latinismos en la obra (Mc 12,42 y 15,16) refuerzan esta interpretación. STANDAERT, B.H.: *L'Évangile selon Marc*, Brujas, 1978, 470-473.

71 La posibilidad de que estas incongruencias geográficas fueran una elaboración consciente de *Marcos* para hacer recorrer a Jesús las áreas gentiles del entorno de Palestina, como han defendido Lang y Theissen, no implican que se cometieran errores geográficos. Más bien al contrario, si alguien quiere inventar una historia para convencer a alguien de algo, lo lógico es que procure evitar graves meteduras de pata que resten credibilidad a su historia. LANG, R.G.: «Über Sidon mitten ins Gebiet der Dekapolis», *ZDPV* 94, 1978, 145-60; THEISSEN, G.: *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Salamanca, 1997, 267-70. Theissen relacionó la descripción de *Marcos* con la de Plinio pero no apreció dependencia.

72 Plin., *Hist. Nat.* V 74.

73 Plin., *Hist. Nat.* V 70.

muestra del desconocimiento geográfico de la zona por parte de Plinio, porque Perea no limitaba con Egipto, sino tan sólo con Arabia Nabatea, que se extendía desde Bosra, en el norte, hasta Petra, en el sur. En todo caso, Idumea podría tener cierto contacto fronterizo con el desierto sinaítico egipcio, pero no Perea.

En conclusión, la imagen que se obtiene de Judea al leer a Plinio sin conocimientos geográficos previos es la de una región que se extendía a ambos lados del Jordán y limitaba con Idumea y Samaría por el sur y el oeste, con Siria por Galilea y con Arabia y Egipto por Perea.

Más adelante, Plinio dedicaba varios párrafos a describir el Valle del Jordán, desde Cesarea de Filipos hasta el Mar Muerto, sin mencionar en esta parte ni Galilea ni la Decápolis, pero hablando de las diez toparquías de Judea (de la pequeña Judea, claro, al sur de Samaría y al norte de Idumea)⁷⁴. La impresión lógica que produce en el lector ignorante de la geografía política de la región es que todo el Valle del Jordán formaba parte de Judea, pero ignorando que Cesarea de Filipos, al igual que Tiberíades, Tariquea y Betsaida-Julia, ciudades que mencionaba en esta descripción, no pertenecían a la provincia, sino a la tetrarquía de Agripa II. Ahora bien, al no aclarar que dentro de la provincia de Judea creada por Vespasiano estaban también Samaría e Idumea, además de Galilea, Perea y las diez toparquías de Judea, la impresión que produce en el lector es que Galilea limitaba directamente con las diez toparquías de Judea.

Si admitiésemos la posibilidad de que *Marcos* hubiese leído este texto de Plinio, tendríamos una posible explicación de por qué Mc 9,33-10,1 decía que Jesús pasó de Cafarnaún a “la región de Judea de más allá del Jordán”⁷⁵, obviando la existencia de Samaría entre Galilea y Judea.

Segundo: Plinio hablaba de la Decápolis como la región de Siria que limitaba con Judea⁷⁶. Finalmente, describía Fenicia, de la que decía que limitaba con la Decápolis⁷⁷ y al describirla más concretamente iba hablando de sus ciudades empezando por el norte, para terminar con Tiro y decir finalmente que junto a Tiro estaba Sidón⁷⁸. La impresión del lector es clara: puesto que ha descrito a las ciudades fenicias de norte a sur, siendo Tiro la penúltima y Sidón la última, lo lógico era suponer que Sidón limitaba con la Decápolis y que esta, a su vez, limitaba con Judea.

La lectura de este pasaje explicaría por qué Mc 7,31 creía que desde Tiro, pasando por Sidón y la Decápolis, se llegaba a Galilea.

En definitiva, los dos principales errores geográficos de *Marcos* se pudieron producir por una lectura superficial de Plinio no contrastada con otras obras de geografía o con el conocimiento físico de la región.

74 Plin., *Hist. Nat.* V 71-73.

75 Esta es la *lectio difficilior* y, por tanto, la lectura más aceptable, aunque haya algunos manuscritos que incluyan un *kai* para mejorar la cuestión: “la región de Judea y de más allá del Jordán”. Además, Mt 19,1 sigue la lectura difícil. La conjunción *kai*, evidentemente, fue introducida para intentar mejorar el error geográfico de *Marcos*, aunque tampoco de esta manera resulte comprensible que desde Galilea se pase supuestamente primero a Judea y luego a Transjordania.

76 Plin., *Hist. Nat.* V 74.

77 Plin., *Hist. Nat.* V 75.

78 Plin., *Hist. Nat.* V 76.



Fig. 2: Plaza oval de Gerasa, del siglo II d.C.

Los otros tres errores no pueden explicarse por la lectura de Plinio, pero son claras pruebas de que *Marcos* desconocía la geografía de la región. Esto no quiere decir que se la inventase, como pretende Zindler. Lo más probable es que *Marcos* hubiese oído en alguna parte –probablemente en los círculos judeocristianos– los nombres de las aldeas y ciudades que menciona.

Por otra parte, habría que preguntarse por qué el evangelista sólo mencionó a Gerasa como ciudad de la Decápolis, ya que no era por aquel entonces ni la más grande ni la más importante de la región (Gadara había sido capital de un *conventus* creado por Pompeyo antes de que la región pasara a formar parte del reino de Herodes el Grande, Escitópolis había sido la sede de la X Legión durante la Guerra Judía, y Damasco era sin duda la más grande de todas las ciudades de Celesiria).

Gerasa era una ciudad sin duda desconocida en Roma y en Italia hasta que Simón bar Giora de Gerasa, líder celote capturado en el 70 en Jerusalén, desfiló como prisionero en el triunfo de Tito. Por tanto, lo más probable es que el autor la utilizase para narrar su historieta del demonio Legión (Mc 5,1-20) porque a sus lectores les sonarían perfectamente los episodios bélicos relacionados con la Guerra Judía en dicha ciudad, así como el nombre del principal líder rebelde capturado y ejecutado en Roma. Por otra parte, no debe olvidarse que el emblema de la X Legión era precisamente el cerdo, animal impuro sobre el que Jesús hizo entrar al demonio Legión para que se despeñara por un abismo hacia el Mar de Galilea⁷⁹. Recientemente, Markus Lau ha defendido que

79 ANNEN, F.: *Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Traditio vom besessenen*



Fig. 3: Emblema de la X Legión.

la alusión a los dos mil cerdos del versículo 13 es una alusión a la participación de 2.000 soldados de la X Legión en la lucha contra los insurgentes judíos en el año 66⁸⁰. Por otra parte, la ya mencionada presencia de un ala de auxiliares de la Legión III Gálica en Gerasa desde Vespasiano pudo contribuir a la inspiración del episodio marcano de la expulsión del demonio Legión, el demonio del ejército romano, es decir, la fuerza espiritual de la que se nutría y a la que adoraba el ejército romano, el águila imperial de las insignias que representaba a Júpiter-Zeus-Baal⁸¹. Para un lector judeocristiano, la expulsión de un demonio con nombre de unidad militar romana era una clara alegoría de lo que ocurriría con las tropas romanas cuando se produjese el Fin de los Tiempos y

la Segunda Venida de Jesús, inminentes según *Marcos*, como ya se ha visto.

En conclusión, el *Evangelio según Marcos* debió escribirse entre el 72 y el 80, poco después de que el ala de auxiliares de la Legión III Gálica se instalase en Gerasa, en una época en que la Decápolis ya existía como entidad político-territorial, y muy poco después de que la Legión X se instalase en Jerusalén, recordando a los judíos lo que debió ser la Abominación de la Desolación de época macabea, un acontecimiento cuyo fin conmemoraban por aquel entonces -y aún hoy conmemoran-, lo que nos debe servir como referente de la importancia concedida al término y al hecho. Y si la hipótesis de la lectura de *Historia Natural* fuese aceptada, podría apurarse aún más la redacción entre el 77 y el 80.

4. REDATACIÓN DE MATEO.

En conclusión, si el “Pequeño Apocalipsis” de la *Didajé* es de mediados de los años sesenta y *Marcos* de la segunda mitad de los setenta, y dado que *Mateo* usó a ambos y debieron transcurrir al menos unos años desde la publicación de *Marcos*, debería atrasarse

Gerasener (MK 5,1-20 part.), Frankfurt am Main, 1976, 173.

80 J. BJ II 499-506. LAU, M.: «Die Legio X Fretensis und der Besessene von Gerasa. Anmerkungen zur Zahlenangabe “ungefähr Zweitausend” (Mk 5,13)», en *BS on the web*, 88, 2007, 351-364.

81 Esta interpretación fue iniciada por el intelectual judío Théodore Reinach en 1903 y seguida por muchos otros autores hasta hoy. REINACH, Th.: «Mom nom est Légion», *REJ* 47, 1903, 172-178; THEISSEN, G.: *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Filadelfia, 1983 (1974), 255; CROSSAN, J.D.: *Jesus: una biografía revolucionaria*, Barcelona, 1996 (San Francisco, 1994), 107-108; GONZÁLEZ J.I.: «Jesús y los demonios. Introducción cristológica a la lucha por la justicia», en *Estudios Eclesiásticos* 52, 1977, 487-519; DRI, R.: *El movimiento antiimperialista de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*, Buenos Aires, 2004, 77, n. 15; ROMERO, L.M.: *La eficacia liberadora de la palabra de Jesús. La intención pragmática de Mc 5,1-20 en su contexto lingüístico y situacional*, Estella, 2009, 123-136, 239-259 y 270-278; HORSLEY, R.A.: *Jesus and Powers. Conflicts, Covenant, and the Hope of the Poor*, Minneapolis, 2010, 131-154.

la datación de *Mateo* al menos hasta finales de los ochenta. De hecho, si se analizan con objetividad los datos históricos mencionados por el autor, la fecha de redacción de este evangelio podría postergarse incluso hasta finales de los noventa. Sé que esta hipótesis producirá rechazo entre los exégetas, pero lo cierto es que no hay pruebas ni indicios de ningún tipo que permitan datar a *Mateo* en torno al 80, como suele hacerse. En todo caso cabría una datación amplia, entre el 80 y el 100, pero ¿por qué en torno al 80? Antes de lanzarse a criticar mis planteamientos les ruego que expongan argumentos racionales, pruebas o indicios que permitan datar a *Mateo* en torno al 80.

Nadie acepta ya que el Apóstol Mateo escribió en arameo el denominado *Evangelio de Mateo*, ya que esta obra no fue escrita en arameo, sino directamente en griego, al igual que *Marcos* y Q⁸², tradición basada en el testimonio de Papías de Hierápolis. Pero Papías no hablaba de un texto del género de *Mateo*, sino de una Colección de Dichos. Y aunque Q fue compuesto directamente en griego según los análisis filológicos, esto no significa que no se hubiera escrito otro texto en arameo o hebreo por parte del publicano Mateo, probablemente bilingüe. En tal caso, lo que hicieron los lectores de *Mateo* fue atribuir al apóstol la autoría de una obra que integraba la suya original, Q, con la de *Marcos* y otras fuentes secundarias. Pero la redacción de Q por parte del apóstol Mateo no deja de ser más que una hipótesis cuyo único fundamento es la cita de Papías.

En cambio, lo que sí está bastante claro es que *Mateo* se compuso para enmendar el *Evangelio según Marcos*, que estaba teniendo un gran éxito de público. Y cuando digo enmendar, no quiero decir criticar, ya que, de parecerle una obra totalmente denostada, no la hubiera utilizado para construir su evangelio. Es evidente que el autor-compositor no quería enfrentarse a las comunidades que utilizaban *Marcos*, sino reorientarlas hacia lo que consideraba la verdadera doctrina de Jesús. *Mateo* incorporó el 50% de los 662 versículos de *Marcos* literalmente⁸³. Pero hay pasajes de *Marcos* que a *Mateo* no le interesó reproducir y otros que corrigió, a veces por motivos ideológicos, a veces por motivos secundarios⁸⁴.

Especialmente interesantes para situar geográficamente la redacción de *Mateo* son las correcciones de los errores topográficos de *Marcos*: en el exorcismo contra el demonio Legión sustituyó la arábiga Gerasa por la jordana Gadara cuyo término sí limitaba con el Mar de Galilea; y en el viaje desde Tiro hasta Galilea a través de Sidón y Decápolis suprimió las palabras de *Marcos* diciendo que al salir de Genesaret “Jesús se retiró a la región de Tiro y de Sidón” (uniendo ambos términos para situarlo en un lugar indefinido), y después de narrar la curación de la hija de la mujer fenicia, añadió simplemente “Pasando de allí Jesús vino junto al mar de Galilea”⁸⁵. Igualmente, en este milagro la mujer que *Marcos* denominaba “siriofenicia” es llamada “cananea”, tal como los fenicios se autodenominaban en su propio idioma⁸⁶. De ahí que ya Kilpatrick defendiera una ciudad fenicia como lugar de origen, argumentando además de que se

82 PIÑERO, A.: *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid, 2006, 352-354; LUZ, U.: *El Evangelio según San Mateo...*, v. I, 127-129.

83 STANTON, G.N.: *The Gospels and Jesus*, Oxford, 1989, 63.

84 PIÑERO, A.: *Guía para entender ...*, 345-347.

85 Mt 8,28; Mt 15,21-29.

86 *Xavavaía*. LUZ, U.: *El Evangelio según San Mateo...*, v. II, 432.

trataba de un medio urbano y rico⁸⁷. Pero también los habitantes de Antioquía o Damasco denominaban así a los fenicios y, puesto que sólo en estas dos ciudades el *estáter* tenía el valor de dos *didracmas*, lo más lógico es suponer que se redactó en una de estas dos ciudades, pobladas de judíos desde época seléucida⁸⁸. De hecho, si el Evangelio hubiera sido escrito en una ciudad fenicia como Tiro, lo normal es que en lugar de la palabra griega *estáter* se hubiera usado la palabra fenicia *shekel*. Por último, Antioquía, ciudad griega de origen seléucida situada en la costa norte de la antigua Fenicia, fue también una ciudad evangelizada por Pedro, como consta en *Gálatas*, lo que explicaría el dicho mateano que instituye a Pedro como piedra angular de la Iglesia Cristiana⁸⁹. Además, es indiscutible que la ideología de *Mateo* es del tipo petrino, es decir, favorable a la evangelización de los gentiles pero más judeocristiana que Pablo y *Marcos*, ideología perfectamente asumible en Antioquía, ciudad cuyo obispo Ignacio conoció el texto, independientemente de que lo usase o no directamente en sus cartas⁹⁰. Recientemente, David Sim ha defendido con rotundidad la ubicación de *Mateo* en Antioquía⁹¹.

Si realmente Ignacio conoció *Mateo*, cosa que no está del todo clara, el *terminus ante quem* de la obra es su martirio en 107-108. Por otra parte, Policarpo de Esmirna cita ya indiscutiblemente a *Mateo* en torno al 115.

La animadversión hacia los fariseos y sus sinagogas, por otra parte, nos situaría después de la *Birkat ha minim*, promulgada entre el 90 y el 100. Ulrich Luz consideraba la autodefinición de una comunidad judeocristiana rechazada por Israel como el objetivo fundamental del evangelista, y esta situación se produjo en la época de Gamaliel II y no en la de Johanán ben Zakkay⁹², cuando Gamaliel II obtuvo el título de *Nasi* y se convirtió en el principal interlocutor de los judíos con las autoridades romanas. La datación de la *Birkat ha minim* ha sido muy discutida: los cristianos la suelen datar en torno al 85 (quizás porque retrasarla pudiera suponer la redatación de los evangelios canónicos), mientras que los judíos suelen datarla en torno al 95 (fecha más lógica para el patriarcado de Gamaliel II, que era un niño de unos diez años en el 70 cuando Vespasiano tomó Jerusalén, mató a su padre, líder fariseo del Sanhedrín, y lo hizo prisionero)⁹³.

87 KILPATRICK, G.D.: *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Wauconda, 2007 (Oxford, 1950), 124-134.

88 PIÑERO, A.: *Guía para entender ...*, 353. El peso de una dracma de plata en época romana era 3'41 gramos. El shekel romano o siclo (*sicilicus*) era de 6'816 gramos, es decir, justo el doble que el dracma. En general, cuando se referían al estáter en época romana, se estaba hablando del siclo. Por tanto, 4 dracmas debían ser 13'64 gramos. El shekel tirio y el estáter de Antioquía pesaban 14 gramos, el doble que el romano, por lo que equivalían a cuatro dracmas o dos didracmas. Véase LEWIS y SHORT: *Latin Lexicon* (<http://archimedes.mpiwg-berlin.mpg.de/cgi-bin/toc/toc.cgi>).

89 Mt 16,17-19. LUZ, U.: *El Evangelio según San Mateo...*, v. III, 124-126.

90 Véase respecto al debate de Meier y Schoedel sobre el uso literal de *Mateo* por parte de Ignacio en la obra coordinada por Balch: SCHOEDEL, W. R.: «Ignatius and the Rezeption of the Gospel of Matthew in Antioch» y MEIER, P.: «Matthew and Ignatius: A Response to William R. Schoedel», en BALCH, *Social History of the Matthean Community*, Minneapolis, 1991, 129-186.

91 SIM, D.C.: «Reconstructing the Social and Religious Milieu of Matthew: Methods, Sources, and Possible Results», en VAN DE SANDT, H. y ZANGENBERG, J.K.: *Matthew, James and...*, 13-32.

92 LUZ, U.: *El Evangelio según San Mateo...*, v. III, 122.

93 Gittin 56b; Avot de Rabbi Nathan 38,3. Véase JAFFÉ, D.: *El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo*, Bilbao, 2009 (París, 2007), que dedica un capítulo a «La Birkat ha-minim y la exclusión de

Además, el pasaje del tributo de la moneda en que Jesús ordenaba a Pedro que pescara un pez para sacarle un *estáter* y pagar así al Templo su didracma y el de Pedro, nos sitúa en época de Nerva, que en el año 96 suprimió el *Fiscus Iudaicus*. En efecto, ¿qué sentido tendría para un judío de época Flavia introducir un pasaje en que Jesús era preguntado si se debía o no pagar el tributo al Templo? En época de Jesús esta no era una cuestión que se debatiese. Todo judío estaba orgulloso de poder pagar un tributo al Templo, porque era un privilegio único en el Imperio Romano el poder pagar tributos a una autoridad diferente de la romana, un privilegio que otorgaba a los sacerdotes judíos una capacidad económica considerable, que podría usarse para combatir a los romanos, como de hecho ocurrió en el año 66. Este debate no pudo surgir en época Flavia porque entonces se estaría hablando de si era o no era legítimo pagar impuestos al Templo de Júpiter. El debate sólo pudo haber surgido a partir del momento en que Nerva suprimió el *Fiscus Iudaicus*. Entonces, aunque Nerva no autorizase la recaudación del didracma a ninguna autoridad judía, entre los judíos surgiría el debate sobre si debía o no debía de pagarse de nuevo el tributo. Evidentemente, los miembros de las familias sacerdotales defenderían la necesidad de que el tributo se recaudase de nuevo, aunque fuera extraoficialmente, para que, cuando llegase el momento, se pudiera reconstruir el Templo. Y ellos esperaban que Nerva diese un paso más y permitiese la reconstrucción del Templo. La respuesta de Jesús a los fariseos en este pasaje indica que la postura judeocristiana era contraria al pago del didracma a los sacerdotes de un Templo inexistente: “¿Que te parece Simón? Los reyes de la tierra, ¿de quién cobran los impuestos o tributos? ¿De sus hijos, o de los extranjeros? Pedro le dijo: De los extranjeros. Jesús le dijo: Luego los hijos están francos”⁹⁴.

En definitiva, hay más indicios para datar *Mateo* entre el 95 y el 100 que entre el 80 y el 90.

5. CONCLUSIÓN.

La redatación de estos tres “Pequeños Apocalipsis” –el de la Didajé en época de Nerón pero antes de la Guerra Judía; el de *Marcos* justo después de la toma de Masadá y la instalación de la X Legión en Jerusalén y el de *Mateo* a finales del siglo I–, explica las diferencias existentes en lo que se refiere al tipo de apocalipticismo de cada uno. Si *Didajé* aún no veía signos históricos del Fin, aunque lo situaba cerca, y *Marcos* veía la cuestión como algo inminente, el autor de *Mateo*, alejado ya no sólo de la muerte de Jesús, sino también de la Guerra Judía e incluso de la época Flavia, consideró necesario manipular los “Pequeños Apocalipsis” de *Didajé* y *Marcos* entrelazándolos e introduciendo palabras, como las añadidas a Mc 13,10: “Y este evangelio del reino se predicará en todo el mundo como testimonio a todas las naciones, y entonces vendrá el fin” (Mt 24,14); e incluso párrafos, como los sumados a los versículos finales del “Pequeño Apocalipsis” de

los judeo-cristianos de la sinagoga», 127-142. Véase también TEPLER, Y.Y.: *Birkat haMinim. Jews and Christians in Conflict in the Ancient World*, Tubinga, 2007. En esta magnífica monografía se demuestra la historicidad de la Birkat haMinim, basada en múltiples testimonios escritos judíos y cristianos y se defiende con rotundidad su datación en la época de Yamnia, bajo el rabinato de Gamaliel II, postura, por otra parte, aceptada hoy día por la inmensa mayoría de los investigadores.

⁹⁴ Mt 17,24-27.

Marcos (cuatro parábolas que hacían hincapié en el hecho de que nadie sabía cuándo se iba a producir la Parusía, pero que había que permanecer atentos y vigilantes, porque sucedería cuando menos se esperase).

La generación de los apóstoles había ya prácticamente desaparecido (el primo de Jesús, Simeón ben Cleofás, sería ejecutado en torno al año 100), por lo que el rebaño se impacientaba temiendo que se incumpliese lo predicho en Mc 13,30⁹⁵. Había que reanimarlo con la misión a los gentiles, ya que sólo cuando esta hubiera terminado, Jesús regresaría entre nubes y con el sonido de las trompetas angelicales. Por otra parte, para evitar la desaparición de las comunidades cristianas que comenzaban a expandirse por todo el Imperio, qué mejor antídoto que el celo misionero. La expansión fuera de Judea era la mejor forma de combatir el desánimo que producía el incumplimiento de la profecía del Fin de los Tiempos.

⁹⁵ El versículo marcano -“En verdad os digo que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda”-, fue copiado en Mt 24,34 pero enmendado en Mt 24,35 con la frase de Q = Lc 21,33: “El cielo y la tierra pasarán más mis palabras no pasarán”, que parecen decir que todo pasará, incluso “esta generación”.