

EL MESIANISMO EN LA ÉPOCA GRIEGA¹

VÍCTOR MORLA ASENSIO
UNIVERSIDAD DE DEUSTO
BILBAO

I. PROBLEMAS METODOLÓGICOS

El tema del mesianismo no acapara para sí el gravoso tema de la metodología exegética o bíblico-teológica, ya que ésta afecta prácticamente a toda la literatura bíblica y extrabíblica emparentada con ella. Sin embargo, las sorprendentes divergencias, relativas a la temática del mesianismo, que pueden detectarse entre los intérpretes obliga al teólogo bíblico a esmerar su lectura y a afinar su capacidad de análisis. En efecto, el abanico de las interpretaciones se abre desde quienes consideran que ya en el periodo monárquico se cultivaron ciertas ideas mesiánicas hasta quienes no perciben auténticas corrientes mesiánicas en ninguna de las páginas de la Biblia hebrea.

Unida a estas dificultades prácticas se manifiesta otra de características teórico-prácticas, que atañe al mismo tiempo a la hermenéutica, la semántica y la lexicología. Se trata de la ineludible problemática de la relación entre texto e historia.

1. *Texto e historia*²

Un texto bíblico nace en unas determinadas coordenadas socio-culturales y político-religiosas, es decir, responde a las exigencias prácticas generadas por eventuales situaciones y por la comprensión que se tenga de éstas. Es

¹ Conferencia pronunciada en las XVI Jornadas de la ABE (Valencia, 16 de septiembre de 2004).

² Sobre la relación entre texto e historia, aunque hace hincapié más en la metodología que en el nivel teórico, véase G. S. OEGEMA, *The Anointed and His People* (Sheffield 1998) 13-16.

decir, un texto bíblico se nutre necesariamente del humus cultural en el que brota y se hace eco de la autocomprensión de su creador y de sus lectores.

Ahora bien, en el antiguo Israel no fue homogéneo, a lo largo de su historia, el nivel de autocomprensión colectiva e individual. Las variadas circunstancias históricas, a veces convulsas y siempre traumáticas, contribuyeron a que la autocomprensión del israelita, como individuo y como nación, cambiara al ritmo de dichas circunstancias.

En virtud de esto, cualesquiera nuevas coordenadas culturales, políticas y religiosas, autóctonas o importadas, a las que ineludiblemente acompañaba cierto dislocamiento intelectual y/o moral, exigían una lectura de los textos fundacionales del sentimiento israelita y de su originaria autocomprensión como pueblo. Sin embargo, la lectura de esos textos implicaba necesariamente una nueva autocomprensión por parte de distintos escribas y lectores a lo largo de los avatares históricos. Autocomprensión que, en el plano hermenéutico, puede razonablemente definirse como precomprensión.

Añadamos, sin embargo, una dificultad más. Si en el seno de las experiencias históricas y religiosas del pueblo israelita (desde la monarquía hasta el periodo romano) resulta difícil discernir el alcance de las relecturas de ciertos textos fundacionales, que sin duda desembocaron en una nueva comprensión de éstos, ¿qué dificultades no encontrará el lector moderno, que se halla situado en un contexto totalmente distinto (cultural, político, económico, religioso e internacional) de los que vivieron los antiguos israelitas? Porque resulta inevitable que el lector o el intérprete modernos acudan a los textos o las temáticas teológicas del AT acompañados de su propia cosmovisión y de sus propios contextos.

A pesar de todo, y siendo conscientes de estas dificultades, trataremos de abordar la problemática del mesianismo, naturalmente sin obviar nuestra autocomprensión (el propio contexto, que define nuestro ser aquí y ahora), pero esforzándonos por reducir al mínimo nuestra precomprensión (atención al contexto cultural del texto).

2. El término 'mesías'

Comencemos este recorrido por las antiguas rutas del mesianismo haciendo referencia a un primer problema, de carácter principalmente semántico. Se trata de la definición, no sólo léxica, sino históricamente operativa, del conocido término 'mesías'.

En hebreo, משיח significa 'frotado', 'untado', 'ungido'. Todos sabemos que, en el antiguo Israel, estaba relacionado con otros aspectos del ritual de consagración de los monarcas israelitas. En este contexto, la unción era un sím-

bolo de que el Ungido era dotado por la divinidad de una función y unos atributos peculiares orientados a la guía, protección y salvación del pueblo, en una palabra a proporcionarle *shalom*³. En este contexto hay que subrayar la cualidad de electo divino por parte del Ungido, pero se trataba de una elección libre. En tal caso, no sorprende que Yahvé eligiera como Ungido a un soberano no-israelita, pero que habría de llevar a cabo, por voluntad divina, un acto de liberación del pueblo israelita. Contamos con el caso del apelativo 'Ungido' aplicado p.e. a Ciro (Is 45,1).

Sin embargo, con el paso del tiempo, se percibe un recorte del alcance de esta última aplicación del término 'mesías'. Es muy probable que en el periodo postexílico se restringiera el uso de משיח exclusivamente al recuerdo de los monarcas israelitas (y posteriormente de los sumos sacerdotes)⁴.

De todos modos no podemos acudir a los LXX con los mismos criterios de lectura de este título utilizados con TM. En el uso de μεσσίας o χριστός encontramos ya desplazamientos ideológicos y significativos de cierta entidad. Si en los textos hebreos relativos al preexilio, el exilio y el periodo persa no encontramos en la terminología asociada a משיח claras connotaciones escatológicas, como es mi opinión, en la traducción griega de tales textos se advierten de vez en cuando desplazamientos teológicos que hacen de un χριστός histórico un prototipo del Ungido del tiempo final. Algo pasó en el tardío periodo postexílico que indujo a una nueva comprensión del משיח de la vieja literatura bíblica.

Un paso más en la evolución histórica del término 'mesías' nos introduciría por los vericuetos del NT, con nuevos contextos y nuevas autocompre-

³ A este respecto, opino que conviene subrayar cierta analogía entre la unción real, que hacía receptor al monarca de una función liberadora, impulsado por el espíritu de Yahvé, y la función ejercida en el Israel premonárquico por los 'jueces carismáticos': casos de Otniel (3,10: ותהי עליו רוח יהוה) y Jefté (11,29: ועל יפתח רוח יהוה ותהי); cf. 14,6.19; 15,14 (ותצלח עליו רוח הוה). Es decir, la unción real no es más que el símbolo ritual (institucionalización del carisma) de la presencia del espíritu divino en un elegido. Así se desprende de la tradición de la unción de David en 1 S 16,13: "Tomó Samuel el cuerno de aceite y lo ungió en medio de sus hermanos. Y, a partir de entonces, vino sobre David el espíritu de Yahvé (דיד ותצלח רוח יהוה אל)". Esta última frase es idéntica a la de Jc 14,6.19; 15,14.

⁴ Resulta llamativo a este respecto el silencio de 1 R 19,15ss. sobre la unción de Jazael, rey de Aram, por parte de Elías. En efecto, Elías recibe de parte de Yahvé una triple misión: ungir rey de Aram a Jazael, rey de Israel a Jehú (misión que llevará a cabo Eliseo) y profeta sucesor a Eliseo. A continuación se habla de la elección de Eliseo (1 R 19,19-21), pero no se menciona para nada la unción de Jazael. Resulta extraño que al narrador se le olvidase un detalle tan sorprendente. Es posible, que dada la extravagante singularidad de tal detalle, fuese conscientemente omitido por el narrador. En tal caso, tal censura tuvo que tener lugar necesariamente en el periodo postexílico.

siones por parte de escritores y lectores. Y, más allá del periodo fundacional del Cristianismo, ¿qué comprensión del mesianismo podemos tener los lectores creyentes del siglo XXI, tan alejados ya culturalmente de los textos religiosos del AT y del NT? ¿Hasta dónde nos puede o debe llevar el esfuerzo por comprender las etapas de esa larga evolución?

3. *Determinación de textos ‘mesiánicos’*

Aparte de los mencionados problemas relativos a la evolución significativa del término ‘mesías’, que al propio tiempo contribuyeron también al engrosamiento de las páginas de los léxicos hebreos, se nos presenta el problema añadido de la definición de textos ‘mesiánicos’. ¿Cuándo podemos decir que un texto es ‘mesiánico’? Para algunos resulta evidente que un texto es mesiánico cuando menciona el término משיח. Pero personalmente discrepo de lo que considero una simplificación, pues hemos de hacer frente a una falacia de orden léxico y significativo, que consiste en identificar el משיח hebreo con el χριστός griego y con el *messias* latino. Y tal identificación es errónea, a la luz de lo dicho en párrafos anteriores. En efecto, el término hebreo משיח significa ‘ungido’, sin más; en cambio, el χριστός griego en los LXX entraña connotaciones teológicas y escatológicas que no se advierten en משיח. Y el peligro consiste en concentrar en משיח el contenido significativo y las connotaciones del posterior uso de χριστός.

En el extremo opuesto, contamos con la posibilidad de que textos que no mencionan los términos משיח o χριστός pudieran prestarse a una lectura ‘mesiánica’. Nos encontramos aquí ante un problema de contexto. Es probable que, en un texto determinado, el término משיח (o los correspondientes vernáculos) vaya acompañado de una serie de imágenes o situaciones que describen la naturaleza y funciones del משיח en cuestión. Pues bien, ¿por qué no considerar ‘mesiánico’ un texto en el que, a pesar de no ser mencionado el término משיח, se encuentra el lector ante un rico surtido de imágenes y/o situaciones que en otros contextos definen la presencia de un משיח?

Debido a éstos y otros equívocos, no es extraño encontrar obras de expertos que utilizan el término ‘mesianismo’, con idéntico significado, respecto a los periodos monárquico, exílico y postexílico en general. Pero tal homogeneización significativa acaba desorientando a los lectores de dichas obras. Y a este respecto, por mor de la claridad, opino que hay que distinguir entre ideología real, teología del Ungido y mesianismo.

4. *Ideología real, teología del Ungido y mesianismo*

La razón de abordar conjuntamente estos tres temas responde, como acabamos de decir, a la tendencia de ciertos estudiosos a tratarlos bajo la categoría única de 'mesianismo'⁵. En efecto, no es extraño encontrar más de un estudio en el que el término 'mesianismo' presenta un espectro significativo tan amplio que en él caben desde simples rasgos genéricos de la ideología real del Próximo Oriente antiguo hasta el mesianismo escatológico radical, pasando por aspectos definibles como teología del Ungido, dentro éstos de un marco histórico concreto.

Una actitud tal desemboca necesariamente en la falta de claridad y, por tanto, en unas imprecisiones probablemente involuntarias, que obligan al lector no experto a un innecesario esfuerzo mental por descubrir la naturaleza del mesianismo. La triple distinción formulada en el epígrafe responde, pues, sobre todo, a un interés pedagógico.

Por mi parte, restringiría el uso del término 'mesianismo' a la forma final (escatológica y/o apocalíptica) de la ideología que se fue nutriendo en Israel, a lo largo de los siglos, a partir de una concepción de la realeza cuyos orígenes y modalidad compartía el pueblo hebreo con otros pueblos de su área geográfica. Algunos estudiosos cometen, a mi juicio, la imprecisión de introducir en la categoría 'mesianismo' elementos sociales y teológicos, enraizados en la historia política concreta de la nación judía, que cabrían razonablemente en el epígrafe 'teología del Ungido'. Opino que, por razones no sólo prácticas, sino también ideológicas, es razonable contemplar la no identificación de 'teología del Ungido' y 'mesianismo'. Este último término encierra una serie de connotaciones tales (connotaciones que se le han ido adhiriendo a lo largo de la historia, también del Cristianismo), que nos obligan a deslindar la teología de los ungidos de la tradición bíblica y extrabíblica de la teología del Ungido de los últimos tiempos, situado imaginariamente en un espacio sin tiempo.

Estoy convencido que, desde la perspectiva de una historia de las ideas religiosas del AT, existe un vínculo (poco visible pero deducible) que abraza y relaciona entre sí los tres aspectos arriba mencionados: ideología real, teología del Ungido y mesianismo. Creo que estas tres realidades ideológicas comparten un estrato común. Sin duda que haría falta un estudio riguroso y detallado, pero valga con esta síntesis apretada que, mientras no se

⁵ Un caso entre muchos es la obra de W. HORBURY, *Jewish Messianism and the Cult of Christ* (Londres 1998). Otros autores, en cambio, ante los peligros mencionados, prefieren con buen criterio escribir el término 'mesianismo' entrecomillado.

sustente en una investigación, no puede razonablemente eludir el calificativo de 'hipótesis de trabajo'.

A mi juicio, la diferencia entre 'ideología real' y 'teología del Ungido' radica en la localización de esta última en el humus teológico israelita, al tiempo que la ideología real israelita forma parte de un entramado de ideas compartidas por las distintas realezas del Próximo Oriente antiguo. El 'label' de calidad israelita distinguiría a la 'teología del Ungido' de la 'ideología real'.

Pongamos un ejemplo claro, a mi modesto entender, de 'teología del Ungido'. Se trata de Lm 4,20, donde el poeta, hablando del Ungido (¿Sedecías?) proclama la atrevida expresión: משיחנו רוח אפינו, lit. 'nuestro ungido, el aire de nuestra nariz', es decir, 'nuestro ungido, el aire que respiramos'. Querámoslo entender, o no, nos hallamos ante una fórmula que podríamos calificar de 'teomonárquica'. Cualquier lector habitual del AT relacionaría inmediatamente esta fórmula de Lamentaciones con Gn 2,7: "Yahvé Elohim formó al hombre del polvo de la tierra e insufló en sus narices (אפיו) aliento de vida (נשמת חיים)". Bien es verdad que el poeta de Lamentaciones no dice נשמת אפינו, sino רוח אפינו (¿fue introducido a propósito el cambio?⁶). Pero, en la práctica, no cambia nada, pues continúa así Lm 4,20: "De él decíamos: 'A su sombra (צל) viviremos entre las naciones'". No puede pasarnos desapercibido el uso del verbo חיה 'vivir' (cuya fuente es Yahvé) y del epíteto צל, aplicado habitualmente a Yahvé en la lírica profética y en los Salmos.

Retomando el discurso anterior, la 'teología del Ungido' supone una nueva etapa a partir de la ideología real del Próximo Oriente. Pero se trata de una teología enraizada en los avatares políticos concretos del pueblo de Israel. Cuando esta teología, por los motivos que fueran, pierde el contacto con un χριστος y un τοπος concretos y se proyecta en una ucronía y una utopía divinas, a la espera del comienzo del eón salvífico definitivo inaugurado por el Ungido, entonces es cuando, a mi juicio, tendríamos que hablar de 'mesianismo'.

Valgan estas reflexiones para buscar un *locus* metodológico (entre otros) a cualquier aproximación a la temática mesiánica.

II. ANÁLISIS DE TEXTOS

Habríamos preferido ofrecer un análisis de textos por riguroso orden cronológico, de modo que se percibiera en lo posible la evolución teológica del

⁶ O simplemente fue la reproducción de una aliteración entre משיחו y רוח.

concepto de 'Ungido', a tenor principalmente de las circunstancias históricas que fueron conformando a la sociedad israelita y configurando su renovada autocomprensión. Pero, como de todos es sabido, la compleja historia de la composición de los textos bíblicos impide cualquier pretensión de ese tipo. De la única obra de cuya fecha de composición tenemos certeza es de la Sabiduría de Ben Sira.

Sirva esto para paliar la posible acusación de arbitrariedad en la presentación de los textos bíblicos que hago a continuación.

1. *Jesús Ben Sira*

Si nos atenemos al léxico, en Ben Sira sólo encontramos el verbo משה en tres ocasiones, todas en el ms B (45,15b; 46,13f; 48,8). El primer texto, con referencia a la unción de Aarón por parte de Moisés, dice así: בשמן הקדש [..]: "Moisés lo consagró sacerdote [lit. llenó su mano] y lo ungió con aceite sagrado"⁷. El segundo texto (46,13f) aparece en el contexto de las tradiciones relativas a Samuel, de las que Ben Sira singulariza algunas, entre ellas: הכין ממלכת וימשה נגידים על עם = "Estableció la realeza y ungió príncipes sobre el pueblo". Naturalmente los נגידים son Saúl (cf. 1 S 10,1) y David (cf. 1 S 16,13). El tercer texto (48,8) se hace eco de la tradición sobre Elías en 1 R 19,15-16; dice así: המושה מלא תשלומות נביא תחליף תחתך = "[Tú que] ungió reyes [¿un rey?] para vengarte, un profeta que te sucediera".

De estos textos podemos deducir que Ben Sira está haciendo uso, sin más, de fórmulas o expresiones tradicionales que ha espigado en las Escrituras judías, sin emitir ninguna valoración. Nada se puede afirmar, a partir de ellos, de las expectativas mesiánicas (si las tenía) que albergaba Ben Sira.

En 46,18a⁸ encontramos un uso del sustantivo משיח: ועת נוחו על משכבו העיד יי: משיח = "Y en el momento de reposar en su lecho dio testimonio ante Yhwh y su ungió" (cf. 1 S 12,5). Lo mismo que el texto examinado con anterioridad (46,13f), éste se enmarca en las tradiciones relativas a Samuel. ¿Pero de qué ungió se trata, dado que, según el relato bíblico, Samuel ungió a Saúl y a David (cf. Si 46,13f)? Teniendo en cuenta el prestigio del monarca judaíta en la tradición bíblica, podría pensarse que Ben Sira está pensando en Da-

⁷ La expresión שמן קדש es una abreviatura de שמן המשחה קדש (Ex 37,29) o de שמן משחת קדש (Ex 30,25).

⁸ Las traducciones vernáculas suelen traer la numeración 46,19b. La nuestra está tomada de P. C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew* (Leiden 1997) 83.

vid. Sin embargo, dada la clara referencia a 1 S 12,3-5, hay que pensar que se trata de Saúl⁹.

Conviene subrayar que los textos de Ben Sira que acabamos de examinar someramente forman parte del bloque conocido como “Elogio de los antepasados” (Si 44,1-50,26)¹⁰. Aquí baja Ben Sira a la arena histórica y pasa revista a todo un colectivo de héroes del pasado israelita, entre los que sobresalen caudillos guerreros, reyes, sacerdotes y profetas¹¹. Resulta tentador comparar esta cuádruple tipología sociológica con la que más tarde descubrimos tanto en la historia asmonea (estratega, hegumeno, sumo sacerdote [y profeta esperado, cf. 1 M 14,41]) como en las lucubraciones apócrifas sobre las figuras mesiánicas (Sacerdote-Guerrero, Mesías de Israel, Mesías de Aarón, Profeta)¹².

En resumen, podemos decir que Ben Sira no parece interesado en el mesianismo. Si utiliza cierto vocabulario (escaso, por otra parte) relacionado con la teología del Ungido, lo hace como simple préstamo de la tradición literaria y oral del AT. Si prescindimos de este recurso a la historia, el resto de la obra de Ben Sira se centra en la educación del individuo en su historia concreta real, iluminada por una sabiduría práctica convencional. Ben Sira mantiene bajo sospecha el afán por las cosas misteriosas que sobrepasan la capacidad de comprensión humana (34,1-8). Por otra parte, los caps. 44-50 de su obra deben ser leídos a la luz de su doctrina sobre la Sabiduría divina, manifestada en la historia de Israel.

Si consideramos la estructura general de este “elogio de los antepasados”, podremos observar que Ben Sira pone de relieve en esos capítulos principalmente a las figuras sacerdotales (el recuerdo de Aarón ocupa nada menos que 17 versículos), en especial a la del sumo sacerdote Simón II. En

⁹ Comparar Si 46,18c + Bm: (“Ni soborno ni sandalias he aceptado. Y nadie pudo responderle”) con 1 Sam 12,2-3. Los paralelismos son claros. Dice 1 S 12,3: ענו בי נגד יהוה ונגד משיחו (“Atestiguad contra mí ante Yahvé y ante su ungido”); y 1 S 12,5: עד יהוה בכב ועד משיחו (“Testigo es Yahvé contra vosotros, y testigo su ungido...”). Por su parte, el texto de Ben Sira utiliza también el verbo ענה (46,18d Bm) y el verbo equivalente al sustantivo עד (“testigo”): העיד (46,18b).

¹⁰ Sobre estos capítulos, véase J. ASURMENDI, “El elogio de los antepasados (Sir 44-50). Haciendo historia”: *ResBib* 41 (2004) 45-51.

¹¹ Para la importancia del profetismo en el Eclesiástico, cf. *ibid.*, 47-50. Sin embargo, Ben Sira no emite juicios mesiánico-escatológicos de ningún tipo referentes a los profetas. Más aún, él mismo equipara su mensaje sapiencial con la profecía (cf. 24,33). Sin duda tal equiparación equivale a relacionar en el plano epistemológico Sabiduría, Torá y Profecía.

¹² Ben Sira menciona también en su panegírico histórico a Adán (49,16) y a Henoc (44,16), dos personajes señeros en la literatura mesiánico-apocalíptica.

50,1-21 combina Ben Sira, de un modo sin precedentes, poesía y liturgia. Arrebatado por un estro casi místico, el autor del Eclesiástico va desgranando en esos versos un ramillete de elogios dirigidos a Simón II, travestidos de atrevidas imágenes cósmicas y botánicas: lucero del alba, luna, sol, arco iris; rosal, lirio, cedro del Líbano, olivo, ciprés... (vv. 6-10). Sus colegas en el sacerdocio eran "retoños de cedro" y "tallos de palmera" (50,12).

Ahora bien, si rastreamos en el resto del libro ese tipo de imágenes, hemos de remitir necesariamente a 43,6-12 (descripción de la sabiduría divina en el cosmos: sol, luna, estrellas, arco iris) y a 24,13-17 (la Sabiduría personificada descrita bajo las cualidades del cedro del Líbano, el ciprés, la palmera, el rosal, el olivo, etc). ¡Curioso e instructivo!

Es posible que Ben Sira elija, sin más, entre un repertorio de imágenes tradicionales, las que él considera más adecuadas para un tratamiento superlativo de dos realidades (sumo sacerdote y Sabiduría personificada), que él no concibe relacionadas entre sí. Pero es probable que Ben Sira contemple ambas realidades íntimamente conectadas entre sí en el designio divino. En efecto, no olvidemos que la Sabiduría oficia litúrgicamente en el templo (24,10), como el sumo sacerdote. Si por otra parte, como hemos visto, el sumo sacerdote Simón es descrito a través de imágenes superlativas aplicadas en otros contextos a la Sabiduría, resulta plausible la convicción de que, para Ben Sira, Sabiduría y Sumo Sacerdocio son dos realidades esencialmente imbricadas: en Jerusalén se encuentran ambas, y entre los dos abrazan la dimensión vertical (Sabiduría) y la dimensión horizontal (Sumo Sacerdote).

Pero hay otro detalle más. En 24,23, al final de la descripción de la Sabiduría personificada, afirma el maestro: "Todo esto es el libro de la alianza del Dios Altísimo". Hay quien duda de que este texto pueda servir de base para identificar Sabiduría y Torá. Pero, dada la íntima relación que hemos podido comprobar entre Sabiduría y sacerdocio (una de cuyas funciones es la interpretación de la Torá), parece justificable seguir insistiendo en la identificación, al menos temáticamente operativa, entre Sabiduría y Torá¹³.

Bien, y a todo esto, ¿qué podemos decir del interés de Ben Sira por la teología del Ungido y por el mesianismo? Cabría afirmar, como hemos hecho, aunque siempre con las naturales reservas, que, para el autor del Eclesiástico, las figuras de un Ungido davídico o de un Ungido escatológico

¹³ Sobre la temática de los últimos párrafos, véase V. MORLA, "La teología del sabio": *ResBib* 41 (2004) 21-28, esp. 26-28.

carecen definitivamente de relieve¹⁴. No hacen falta intermediarios cuando la propia Sabiduría ejerce de tal: “Yo salí de la boca del Altísimo... El Creador del universo me dio una orden: ...sea Israel tu heredad... Desde el principio, antes de los siglos, me creó, y por los siglos de los siglos existiré... En Jerusalén está mi poder” (24,3a.8a.d.9.11b).

Para terminar, una observación: ¿cuál es el origen literario y la función de la personificación de la Sabiduría en Ben Sira (y también en Proverbios)? Resulta evidente, después de lo dicho, que se trata de la figura de un intermediario salvífico: tanto Sabiduría como Torá proceden del Altísimo (Pr 8,22s; Si 24,3) y tienen una clara vocación social (Pr 8,31; Si 24,8.10-12), al servicio del ser humano¹⁵. Las especulaciones mesiánicas relativas a la salvación en los últimos días dejan paso al realismo de la realización personal del ser humano en su momento presente histórico, buscando la Sabiduría y obedeciendo a la Torá.

2. Los periodos macabeo y asmoneo

Incluimos en este apartado textos canónicos, deuterocanónicos o apócrifos que originalmente, en su totalidad, o bien en algunas de sus partes esenciales, a tenor de los distintos análisis histórico-redaccionales, reflejan las circunstancias político-religiosas de estos turbulentos periodos de la historia tardía de Israel, que necesariamente influyeron en sus similares o distintas concepciones de figuras de los últimos días.

a) Los libros de los Macabeos.

Si nos atenemos al vocabulario de la unción, encontramos el sustantivo-adjetivo *χριστός* en 2 M 1,10 y 3,30 (este último según el código alejandrino). El primer texto menciona a Aristóbulo, de quien el autor se limita a reconocer su linaje sacerdotal (*απο του των χριστων ιερεων γενους*), sin ulteriores explicaciones.

El segundo texto se hace eco de una teofanía en el templo, y dice así, según el código alejandrino: “El templo, poco antes lleno de miedo y turbación, rebosaba de gozo y alegría después de la manifestación del Ungido Todopo-

¹⁴ Según Oegema, en el libro de Ben Sira no se advierten claras expectativas mesiánicas, dado que en su época el reino estaba claramente sometido al sacerdocio (*Anointed*, 54). Sin embargo, no menciona en el marco de su estudio la relación del sacerdocio con la Sabiduría/Torá.

¹⁵ Este es probablemente el sentido de Sab 1,6, donde se llama a la Sabiduría *πνευμα φιλανθρωπον*.

deroso (του παντοκρατορος επιφανεντος χριστου)". Sin embargo, y dado que se trata sin duda de una epifanía de Yahvé (epíteto de παντοκρατορ y uso del verbo επιφαινομαι), habrá que aceptar el texto de la edición sixtina, que dice κυριου ('del Señor') en lugar de χριστου. La aparición de este último término en el códice alejandrino puede deberse a una interpretación y corrección cristianas. Además, es improbable que, en el contexto de 2 M, se tratase de un Ungido sacerdotal.

Como puede verse, los autores de Macabeos parecen no estar interesados en las especulaciones mesiánico-escatológicas. Es muy probable que los libros fueran escritos en un periodo de relativa independencia político-administrativa y religiosa. Por otra parte, como veremos después, la crisis asmonea, con la tiránica acumulación de poder por parte de sus líderes políticos, queda reflejada claramente, aunque de manera anónima, en la literatura extrabíblica escatológico-apocalíptica y es utilizada en el diseño de las figuras mesiánicas.

De los libros de los Macabeos sólo cabría tener en cuenta un dato de apariencia insignificante, pero importante en las especulaciones posteriores. Cuando el rey Demetrio designa a Simón, hermano de Jonatán, hegumeno, sumo sacerdote y estratega, el pueblo acepta el nombramiento, aunque entre líneas se advierten ciertas reticencias: "[Demetrio... había sabido que...] a los judíos y a los sacerdotes les había parecido bien que fuese Simón su hegumeno y sumo sacerdote para siempre, *hasta que apareciera un profeta digno de fe*" (1 M 14,41). Resulta tentador relacionar esta figura profética con el Profeta escatológico de algunos textos de Qumrán, con la salvedad de que el personaje esperado en 1 M 14,41 tiene seguramente rasgos históricos. ¿Habrá que considerar como telón de fondo las tradiciones relativas a Elías, unguidor de reyes según 1 R 19,15-16¹⁶?

b) Daniel.

La parte más antigua del libro de Daniel (el texto arameo de 2,4-7,28) fue escrita antes del 168 a.C.¹⁷ Según numerosos autores, esta parte fue ampliada por distintos redactores¹⁸. Los últimos capítulos canónicos mencionan

¹⁶ Aunque, según este texto, Elías recibe de Yahvé el mandato de ungir rey de Aram a Jazael y de Israel a Jehú, en realidad no llevó a cabo ninguno de los dos cometidos. La unción de Jazael es silenciada; y la de Jehú la llevó a cabo un discípulo de Eliseo (2 R 9,1-6).

¹⁷ Cf. L. F. HARTMAN-A. A. DI LELLA, *The Book of Daniel* (Nueva York 1978) 13.

las circunstancias que acompañaron al reinado de Antíoco IV, pero, dado que no remiten a las labores de reedificación del templo patrocinada por los Macabeos, deberán ser fechados con anterioridad al 164 a.C.

Parece ser que, ya a comienzos del siglo II, se había incoado en Palestina una ruptura religiosa, que se manifestaría más tarde en la aparición de dos grupos socio-religiosos: helenistas y Jasidim¹⁹. A este respecto, son numerosos los estudiosos que vinculan al autor (o autores) de Dan con los círculos cercanos a los Jasidim²⁰. El conflicto que desembocó en la ruptura alcanzó su máxima tensión durante el reinado de Antíoco IV, cuando el sumo sacerdocio pasó a las indignas manos de Jasón y Menelao, que acompañaron el ejercicio de su oficio de usurpaciones del poder, profanaciones, sobornos y asesinatos (cf. Dn 11,31.39; 12,11; 1 M 1,54.59)²¹.

En la historia de la recepción de Dan desempeña un papel importantísimo la expresión *בן נשא* (*bar naša*), tradicionalmente traducida por 'hijo de hombre'²². ¿Pero puede ser concebida mesiánicamente esta figura?; es decir, ¿puede ser interpretada como un libertador escatológico de los últimos días? Por una parte, su recepción en 1 Henoc 90,37 como segundo Adán implicaría su carácter escatológico, aunque, por otra parte, en ningún momento es descrito ese 'hijo de hombre' con los rasgos reales o sacerdotales que caracterizaban a los Ungidos en el periodo bíblico anterior²³.

¹⁸ Hablan de dos redactores, entre otros, J. COPPENS-L. DEQUEKER, *Le Fils de l'homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VII, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament* (Lovaina 1961) 13-54; J.-C. LEBRAM, *Das Buch Daniel* (Zúrich 1984) 22-25. Hablan hasta de un cuarto redactor HARTMAN-DI LELLA, *Daniel*, 13.

¹⁹ Así SCHÜRER, *History* I, 145-147.

²⁰ Opinan así M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (Tubinga 1969) 319-357; HARTMAN-DI LELLA, *Daniel*, 43-45. No faltan, sin embargo, autores que rechazan o matizan tal supuesto: L. L. GRABBE, *Judaism from Cyrus to Hadrian* (Londres 1994) 225-227; también J. J. COLLINS, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel* (Missoula 1977) 198-201, debido a ciertos aspectos que Dan comparte con el *Testamento de Moisés*.

²¹ Ampliación de datos y de comentarios correspondientes en SCHÜRER, *History*, I, 148-163; cf. OEGEMA, *Anointed*, 56.

²² En arameo tardío esta expresión significa sin más 'hombre', si bien en arameo antiguo hacia referencia probablemente a una persona de alta posición: un príncipe o un rey. Véase al respecto HARTMAN-DI LELLA, *Daniel*, 101; LEBRAM, *Daniel*, 86. Para todo lo referente a esta figura, véase D. S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Filadelfia 1964) 324-352.

²³ En palabras de RUSSELL, *Method and Message*, 345: "The figure of the heavenly transcendent Son of Man, as it appears in the apocalyptic writings, has very little in common with the messianic figure presented in the traditional Old Testament hope".

Podría decirse, en pocas palabras, que el libro de Daniel nace en el seno de una mentalidad apocalíptica anti-selúcida, cuyo rasgo esencial era un concepto periodizado de la historia, al final de la cual se esperaba la presencia de una figura (de rasgos humanos) que ejercería la tarea de libertador del pueblo. Son tales las posibilidades dinámicas de esta figura, que acabó convirtiéndose en uno de los conceptos mesiánicos más importantes del periodo helenista-romano.

Lo que ya resulta difícil es rastrear el origen del material bíblico usado por el autor que confeccionó esta figura escatológica. Uno de los últimos intentos en esta línea es el de G. S. Oegema²⁴, que estudia el supuesto paralelismo entre Dn 1-2 y la estructura narrativa de 1 S 16-17, y que concluye afirmando de forma temeraria que el relato de los primeros éxitos de David fue reinterpretado en una especie de 'midrás apocalíptico', que fue conectado con el mito helenista de los cuatro periodos de la historia. Pero no podemos obviar que dicho paralelismo (que contiene, sin embargo, notables desajustes²⁵) no afecta tanto a la figura del 'hijo de hombre' cuanto a la del propio Daniel.

Por lo que respecta a la función del 'hijo de hombre' en el libro de Daniel, digamos que probablemente es un símbolo representativo de la acción liberadora de Yahvé al final del tiempo. Tanto la piedra de Dn 2,35 (representativa de un reino eterno: 2,44), como el 'pueblo de los santos del Altísimo' (al que se le da poder en 7,27) o como el 'hijo de hombre' (al que también concede poder el 'anciano': 7,13-14), tienen algo en común: son figuras literarias representativas de Yahvé y de su intervención salvífica²⁶.

A pesar de todo esto, nada seguro puede decirse del origen histórico-religioso de la figura del 'hijo de hombre', si bien se le concibe en líneas generales como una figura de naturaleza angélica, un intermediario celeste con

²⁴ OEGEMA, *Anointed*, 56-61.

²⁵ Reconocidos por el propio autor en *ibid.*, 59.

²⁶ Algunos estudiosos confieren a estas figuras una doble interpretación: originalmente serían representativas de la salvación del tiempo final; más adelante, la lectura escatológica dejó paso a una interpretación de las figuras en términos histórico-nacionalistas. Así opina, p. e. RUSSELL, *Method and Message*, 326. Para este autor, la expresión "pueblo de los santos del Altísimo" (7,27) sería una ampliación de un original "santos del Altísimo" o simplemente "santos" (Dn 7,21.22), con referencia a los ángeles. Y esta lectura escatológica fue corregida históricamente con la adición de "pueblo", con lo que la expresión pasaría a referirse a los judíos piadosos. Pero esta interpretación resulta dudosa, toda vez que el camino suele ser el inverso en la historia de la interpretación: una lectura originariamente 'histórica' deja paso a una reinterpretación escatológica.

una autoridad judicial recibida de Yahvé²⁷. Lo que resulta evidente es la relación de dicha figura con el contexto histórico del amenazante florecimiento del helenismo en tierra palestina. Podemos hacer nuestra, con matices, la hipótesis de Oegema. Antíoco IV había desacralizado la Torá israelita, había profanado el templo y había intentado que el pueblo adoptase el helenismo como forma de vida con todas sus consecuencias. Para ello había instalado en el poder al sumo sacerdote Menelao. Oegema percibe aquí cierta analogía entre el 'cómo había sido' y el 'cómo debería ser', es decir entre el equilibrio real político del poder y la expectativa del equilibrio del poder al final de los días. En resumidas cuentas, la tradición de los padres se opone a la corrupción de la Torá; el pueblo de Dios se opone al Helenismo; y el 'hijo de hombre', como intermediario divino, se opone a Menelao, instalado por Antíoco IV²⁸.

Según esta hipótesis, el Daniel anti-selúcida es también anti-selúcida en sus expectativas escatológicas. La liberación divina al final del tiempo, así como el principio de representatividad divina, deben ser concebidos como una crítica del equilibrio político del poder existente entonces. El 'hijo de hombre', entendido como símbolo de representación divina, constituye un concepto de 'mesías' ajeno a las concepciones real y sacerdotal.

¿Qué decir del Ungido de Dn 9 (משיח נגיד) 'un mesías príncipe' en 9,25; simplemente משיח en 9,26)? En Dn 8-12 (bloque probablemente añadido al *Ur-Apokalypse* 2-7) adquieren un relieve especial los príncipes angélicos o arcontes de las naciones, que lideran y simbolizan la lucha entre éstas. Esto ha servido de motivo para que Müller y otros estudiosos identifiquen al 'hijo de hombre' con uno de dichos arcontes²⁹, identificación totalmente posible desde el punto de vista histórico-tradicional y teniendo en cuenta las funciones de ese 'hijo de hombre'³⁰. Pero el hecho de que en Dn 8-12 el papel

²⁷ Véase K.-H. MÜLLER, "Der Menschensohn im Danielzyklus", en: R. PESCH-R. SCHNACKENBURG (eds.), *Jesus und der Menschensohn* (Friburgo 1975) 37-80, esp. 46. En una línea parecida J. J. COLLINS, "Messianism in the Maccabean Period", en: J. NEUSNER *et alii* (eds.), *Judaism and their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge 1987) 97. 109.

²⁸ Sobre todos estos aspectos, cf. OEGEMA, *Anointed*, 63.

²⁹ Cf. MÜLLER, "Menschensohn", 56-61; 70-76. Según este autor, el 'hijo de hombre', dotado de poder escatológico sobre el mundo, sería finalmente identificado con Miguel, arconte de las naciones y ángel protector de Israel (p. 76).

³⁰ Posibilidad aceptada por Oegema (*Anointed*, 65-66), que considera el siguiente proceso en el plano histórico-tradicional: el principio original de la liberación al final del tiempo había sido conceptualizado al principio en el 'hijo de hombre' (Dn 2-7), representante de Yahvé y juez escatológico; posteriormente, coincidiendo con la presencia de Antíoco IV, el principio fue conceptua-

principal en el escenario de los últimos días haya pasado a los arcontes de las naciones indica probablemente que los autores o redactores de Daniel concebían al 'Ungido' como una figura del pasado.

El proceso habría sido el siguiente: el principio de la liberación divina al final de los días se había desprendido ya del concepto tradicional de 'mesías' (un príncipe o Ungido); en Dn 2-7 se percibe dicho principio vinculado a la idea de un juez escatológico intermediario; finalmente, en Dn 8-12 lo hallamos relacionado con el concepto de un arconte de las naciones.

Así, pues, el libro de Daniel, en su proceso de conceptualización de las figuras de los últimos días, señala claramente el final de un periodo nutrido de pensamiento bíblico, que llega hasta los Macabeos. Al mismo tiempo, sin embargo, se sitúa al principio de un periodo 'moderno' (por apocalíptico), caracterizado por una nueva visión de la historia y, en consecuencia, por un nuevo concepto de 'Ungido'.

c) Qumrán.

La producción literaria de Qumrán respecto al tema que nos ocupa se contiene principalmente en la *Regla de la Comunidad* (1QS), en la *Regla de la Congregación* (1QSa [1Q28a]), en las *Bendiciones* (1QSB [1Q28b]), en los *Testimonios* (4QTest [4Q175]), en el *Documento de Damasco* (CD) y en el *Péser de Isaías* (4QpIsa^a [4Q161] 11-21)³¹.

Los escritos anteriores al ocaso del siglo II (con excepción del *Péser de Isaías*) ponen de manifiesto que, al principio, la comunidad de Qumrán no esperaba un libertador del tiempo final, sino un juez divino. Pero hay quienes opinan que, no antes del siglo I, debido a la muerte de su guía (¿el Maestro de Justicia?) y probablemente ante el desfallecimiento moral por el no-cumplimiento del juicio esperado, comenzaron a formularse expectativas

lizado mediante una representación claramente militar: una figura del final del tiempo y la idea de una batalla escatológica entre las naciones.

³¹ La fecha de composición de estos documentos se sitúa entre los periodos macabeo y asmoneo (150-75 a.C.), con excepción del *Péser de Isaías*, que pudo haber sido escrito antes de este periodo (opinión ésta de OEGEMA, *Anointed*, 89). También pueden consultarse: *Péser de Habacuc* (1QpHab) y *Péser del Salmo 37* (4QpPs^{a,b} [4Q171]), probablemente del periodo romano y herodiano (75 a.C. a 68 d.C.). Más detalles sobre estas fechas en J. MAIER, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, 3 vols. (Múnich ²1996) III, 2-4.

mesiánicas y a conceptualizarse figuras de 'Mesías'³². Veamos algunas de éstas.

En el *Péser de Isaías*, a raíz de la interpretación de Is 11,1-5, se dice que el vástago de David se alzarán al final de los días; Dios le auxiliará con su Torá, el trono de gloria, una corona santa y ropas abigarradas. Gobernarán sobre las naciones y juzgarán con su espada tal como se le enseñará³³. En esta obra el Ungido es descrito a partir de elementos tomados de Is 11,1-5: vástago de David, espíritu de Yahvé, sabiduría y justicia. Y, dado que se alzarán contra los Kittim, puede ser definido como Guerrero-Mesías escatológico.

La *Regla de la Comunidad*, que puede ser fechada en torno a los años 100-75 a.C.³⁴, contiene la expresión "el Profeta y los Ungidos de Aarón e Israel" (9,11), una fórmula que llegó a ser común más tarde, aunque no se encuentra en los escritos que pueden ser fechados en el siglo II. En otros pasajes análogos se habla de uno o varios Ungidos, pero sin relación con un Profeta³⁵. Aquí la expresión 'Ungido' no tiene por qué ser entendida necesariamente como el apelativo de un libertador de los últimos días, pues esa misma expresión, en otros escritos³⁶, hace clara referencia a figuras del pasado israelita, motivo por el que no podemos afirmar apodícticamente que el mencionado texto de la *Regla de la Comunidad* tenga carácter escatológico o mesiánico³⁷.

³² Sin embargo, resulta peligroso hablar *stricto sensu* de una evolución histórica de las expectativas mesiánicas en Qumrán, como opina J. STARCKY, "Les quatre étapes du messianisme à Qumrán": *RB* 70 (1963) 481-505.

³³ Son numerosas las discrepancias sobre las circunstancias históricas reflejadas en este texto. Piensa en la época de Alejandro Janeo (103-76 a.C.) D. DIMANT, "Qumran Sectarian Literature": *CRINT* II.2, pp. 483-550. Debido a la mención de los 'kittim' (que identifica con los romanos, cf. Dn 11,30), cree que este *Péser* fue escrito poco después de la intervención de Pompeyo en Jerusalén (año 63 a.C.) J. J. COLLINS, *The Sceptre and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (Nueva York 1995) 57-58.

³⁴ Sobre estas fechas, cf. STARCKY, "Quatre étapes", 487-492; DIMANT, "Sectarian Literature", 498.

³⁵ La frecuente mención de los "Ungidos de Aarón y de Israel", una figura sacerdotal y otra laica y/o real, apunta a una distribución de funciones. De "bifurcation of authority in the messianic era" habla COLLINS, 76. Véase también J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran* (Tübinga 1998) 35.

³⁶ P. e. en el *Documento de Damasco* 2,12 y 6,1.

³⁷ Ver distintas opiniones al respecto en A. S. VAN DER WOUDE, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrán* (Assen 1957) 86-87; DIMANT, "Sectarian Literature", 502-503;

En la *Regla de la Congregación* 2,11-20 son mencionados los hijos de Sadoc y un Mesías de Israel³⁸. Uno estaría tentado de identificar en ellos a los ‘Ungidos de Aarón e Israel’ mencionados hace poco³⁹, pero no existe una formulación explícita. De todos modos, resulta evidente en el texto (y también llamativo por lo que concierne a la historia de la teología del Ungido) que la figura sacerdotal predomina sobre la otra.

En las *Bendiciones* (1QSb [1Q28b]) se menciona sucesivamente la bendición de los creyentes (1,1-7), del Sumo Sacerdote (2,22-28), de los sacerdotes (3,22-26) y del Príncipe de la congregación (5,20-29), figura ésta descrita como un Ungido real de los últimos días⁴⁰.

En los treinta versos de los fragmentarios *Testimonios*, afianzado en tres referencias bíblicas (Nm 24,15-17; Dt 33,8-11; Jos 6,26), se nos presenta un tríptico de personajes: un Profeta escatológico, un Mesías sacerdotal (Ungido de Aarón) y un Mesías laico (Ungido de Israel)⁴¹.

El *Documento de Damasco*, aparte de mencionar a los ‘Ungidos de Aarón e Israel’, ofrece algunas novedades, al menos en la formulación de los oficios de los personajes nombrados, pues en 7,15-21 se habla de un ‘Intérprete de la Torá’ y de un ‘Guerrero-Príncipe’, que podrían hacer referencia respectivamente al Ungido de Aarón y al Ungido de Israel⁴².

En textos secundarios relacionados con el combate escatológico (1QM, 4Q161, 4Q285 [War Scroll⁹])⁴³ es mencionado, junto con el “Príncipe de la congregación”, un “Sacerdote” (en 1QM se menciona un אש[ר] הכהן הר[א]). Aunque no se percibe con claridad la relación que les une, puede advertirse sin dificultad una distinción de tareas: al “Príncipe” (o bien “Vástago de David”) le corresponde prioritariamente la dirección militar en el combate, mientras que

F. GARCÍA, “Messianische Erwartungen in den Qumranschriften”: *JBTh* (1993) 171-208; COLLINS, *The Sceptre and the Star*, 74-101.

³⁸ Según traducción de G. VERMES, *The Dead Sea Scrolls in English* (Londres³1990) 100-102.

³⁹ De posibilidad habla ZIMMERMANN, 35.

⁴⁰ Así, entre otros, VAN DER WOUDE, *Vorstellungen*, 114-115; GARCÍA MARTÍNEZ, “Messianische Erwartungen”, 178-180; F. GARCÍA MARTÍNEZ-J. TREBOLLE, *Los hombres de Qumrán* (Madrid 1993) 194-196. Un resumen sobre la figura de este Príncipe en ZIMMERMANN, 71; 125-126.

⁴¹ Cf. D. PATTE, *Early Jewish Hermeneutics in Palestine* (Missoula 1975) 295.

⁴² De hecho, en 7,18-21 la ‘estrella’ y el ‘cetro’ de Nm 24,17 son interpretados como dos figuras distintas.

⁴³ Sobre el tercer texto, consúltese GARCÍA MARTÍNEZ-TREBOLLE, 196-198.

el oficio sacerdotal se centra en el servicio litúrgico durante el combate escatológico (1QM) o en la instrucción del “Príncipe”.

En la literatura de Qumrán, donde se intensifica la crítica a los sacerdotes-reyes asmoneos, las figuras de los últimos días son descritas, como hemos visto, en términos de sacerdote, rey, profeta o estratega (en su sentido etimológico), pero con frecuencia mediante una combinación de más de una de estas figuras⁴⁴. En los escritos de Qumrán mencionados suelen repetirse expresiones relativas al ‘Ungido’ o ‘Ungidos’⁴⁵:

1QS 9,11: עד בוא נביא ומשיח אהרן וישראל
 CD 12,23 –13,1: עד עמוד משוח אהרן וישראל⁴⁶
 CD 14,19 / 4Q266 10 I 12: עד עמוד משיח אהרן וישראל
 CD 19,10s: בבוא משיח אהרן וישראל
 CD 20,1: עד עמוד משיח מאהרן ומישראל

Una traducción combinada sería: “Hasta que venga(n) / se establezca(n) el/los (profeta y) ungido(s) (de)Aaron y(de)Moisés”. Considero oportuno ahondar en los oficios de estas figuras.

Con la aparición del “Ungido” o “Ungidos” está relacionada en gran medida la caducidad de la validez de las instrucciones provisionales para un tiempo intermedio (1QS; CD 12,23; CD 14,19), motivo del que deriva la espera de una nueva autoridad legislativa. La naturaleza de ésta podría ser identificada con la del “Intérprete de la Ley” (דורש התורה) de CD 7, y posiblemente también con la del “Profeta como Moisés” de Dt 18,15-18⁴⁷. Por otra parte, en CD 14,19 se habla de un acto de expiación relacionado con la presencia del “Ungido”; y en CD 19,7ss. se menciona una tarea judicial: los ‘pequeños’ serán juzgados, y el resto, entregado a la espada.

No es seguro en modo alguno, pero sí posible, que el legislador escatológico, las acciones expiatorias y la tarea judicial (como tarea real) estén relacionadas con el (o los) “Ungido(s) de Aarón y de Israel” (משיח אהרן וישראל).

⁴⁴ También entre los líderes asmoneos se usaban algunos de estos títulos. Tengamos en cuenta que Juan Hircano llegó a combinar en él los títulos de sacerdote, rey y estratega. Véase H. G. KIPPENBERG, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa* (Gotinga 1978) 106-117.

⁴⁵ Véase ZIMMERMANN, 40.

⁴⁶ Aunque la forma משוח (*m^ešûah*) es gramaticalmente posible, a tenor de 2 S 3,39 (מלך משוח), lo lógico es pensar en un error de escriba (waw por yod, משוח por משיח), dada la tradición textual de Qumrán.

⁴⁷ Cf. 1 M 4,46, donde se espera un profeta que pueda tomar decisiones sobre las piedras del altar de las ofrendas (cf. también 1 M 14,41).

¿Pero quién es o quiénes son estos personajes?⁴⁸ ¿Se trata de una sola figura, que incorpora funciones sacerdotales y reales, o de dos? Si se piensa en dos figuras distintas, ¿cómo explicar entonces el singular משיח?

En un principio se pensó que el plural משיחי de 1QS era un error de escritura⁴⁹; más tarde, sin embargo, algunos expertos optaron por la posibilidad contraria: el error estaría en CD משיח, que debería ser leído משיחי. Pero desde que se conocen los fragmentos de 4QD, algunos defienden el carácter original del singular, que se utiliza p.e. en 4Q266 10 I 12 (= CD 14,19). En consecuencia, opinan, habrá que explicar de otra forma la relación entre el singular de CD y el plural de 1QS⁵⁰. Aunque hasta el momento no se ha llegado a un consenso entre los estudiosos, lo más probable es que se trate de dos figuras distintas con diferentes funciones: sacerdotal y política⁵¹, si bien algún experto lo pone en duda⁵². No obstante, no falta quien, recordando que la figura de David concentraba en sí ambas funciones (cf. 2 S 6,17-19), piensa que no se trata de un plural habitual, sino de un dual⁵³. Todo esto significa que, siempre con las debidas reservas necesarias en estos casos, habrá que responder afirmativamente a la pregunta de si en Qumrán se cultivó la expectativa de dos Ungidos, uno sacerdotal y otro político; pero sigue abierta la cuestión de la propagación y los posibles cambios y transformaciones de

⁴⁸ Mientras que algunas designaciones tienen un claro trasfondo bíblico (p.e. “Vástago de David”), la expresión “Ungido(s) de Aarón y de Israel” sólo aparece en Qumrán, aunque encontramos un punto de contacto léxico con Targls 16,1: משיחא דישׂראל. Sobre esta expresión, cf. S. H. LEVEY, *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum* (Cincinnati 1974) 56s.

⁴⁹ Véase J. T. MILIK, *Qumrân Cave I* (Oxford 1955) 122: “una corrección ‘ortodoxa’ de un copista tarío”.

⁵⁰ Sobre todos estos datos, consultar ZIMMERMANN, 42-45; 470.

⁵¹ Aunque, desde el punto de vista gramatical, el singular es la explicación más natural (cf. COLLINS, 79), existen en la Biblia hebrea ejemplos de singular que expresan pluralidad. Así, en Jc 7,25 leemos ראש ערב וראש זאב, que no debe traducirse “la cabeza de Oreb y Zeeb”, sino “la cabeza de Oreb y (la cabeza) de Zeeb”; lo mismo en Gn 14,10 en la expresión מלך סדם ועמרה: “el rey de Sodoma y (el rey) de Gomorra”.

⁵² Así M. G. ABEGG, “The Messiah at Qumran: Are We Still Seeing Double?: *DSD* 2 (1995) 125-144, p. 144.

⁵³ De la posibilidad de un “dual simétrico” habla ZIMMERMANN, 45, donde cita a H. GESE, “Alttestamentliche Hermeneutik und christliche Theologie”: *ZThK.B* 9 (1995) 65-81, que en p. 78 afirma: “En los escritos de Qumrán encontramos, por una parte, dos figuras mesiánicas: la sacerdotal y la política; por otra, una que unifica a ambas, como ocurrió con la figura de David. Y naturalmente la manifestación escatológica del Mesías representa la unidad: en los Salmos, p. e., la espera del Mesías está orientada hacia un Mesías digamos total”.

dichas concepciones. ¿Puede percibirse en Qumrán una evolución de las ideas mesiánicas?⁵⁴.

Por lo que se refiere a la figura mesiánica política o real, habrá que tener en cuenta, aparte de la expresión más corriente משיח ישראל, las teológicamente afines “Príncipe de (toda) la congregación” (נשיא [כול] העדה), “Vástago de David” (צמח דויד) y simplemente “Ungido” (משיח). La primera, mucho más corriente, es identificada con la segunda en 4Q161 (pls^a) y 4Q285, con referencia a Is 11,1; y la segunda con la tercera en 4Q252 V (Bendiciones patriarcales)⁵⁵, con relación a la bendición de Judá (Gn 49,10). Teniendo en cuenta que, en algunos de estos textos, tal figura es el guía militar del combate escatológico, es muy probable que haya que conferirle rasgos mesiánico-davídicos. De todos modos, se discute al respecto si puede hablarse, o no, de una evolución en las designaciones de esa figura y en la comprensión de sus funciones⁵⁶.

Respecto a la expresión “Ungido de Aarón”, designación prototípica de la figura mesiánica sacerdotal, hay que decir que nunca aparece sola (un posible אהרון וישראל), sino formando pareja con el “Ungido de Israel”: אהרון וישראל משיח (singular, como hemos visto, en CD 14,19)⁵⁷. En algunos textos pre- o extra-qumránicos (al menos no-esenios) puede observarse una interpretación escatológica de esta figura: al final de los días llevará a cabo la expiación, la iluminación de su enseñanza alcanzará rasgos universales, y padecerá una oposición casi generalizada (4Q375 [ApocrMoisés^a], 4Q376 [ApocrMoisés^b] y 4Q 541 [TestLev^c (¿) ar.]⁵⁸). La naturaleza probablemente no-esenia de estos textos ha inducido a muchos a pensar que la espera de

⁵⁴ Starcky, según el cual CD pertenece a la tercera generación esenia, sitúa este documento en la época pompeyana, motivo por el que opina que los dos Mesías “de Aarón y de Israel” evolucionaron hacia la concepción de un único Mesías “de Aarón y de Israel”. Más datos en DELCOR-GARCÍA MARTÍNEZ, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán* (Madrid 1982) 308. Creemos, sin embargo, que sería más correcto hablar de coexistencia de distintos puntos de vista (no excluyentes entre sí) sobre el mesianismo.

⁵⁵ Sobre la interpretación de este texto, véase GARCÍA MARTÍNEZ-TREBOLLE, 190-193.

⁵⁶ Hay quienes defienden que, en un primer momento, se trataba de un guía militar en general (4Q376); de aquí se habría pasado a un guía del combate escatológico (1QM 5,1); y, finalmente, relacionando esta figura con los textos ‘mesiánicos’ del AT, se habría dado el paso al Mesías davídico. Sobre esto, consultar ZIMMERMANN, 126-127.

⁵⁷ Sí es frecuente, sin embargo, la fórmula independiente משיח ישראל.

⁵⁸ Algunos autores se muestran prudentes ante 4Q375 y 4Q376, pues su significado “es ambiguo y problemático, y su interpretación, muy incierta”, según GARCÍA MARTÍNEZ-TREBOLLE, 212.

un sacerdote escatológico fue probablemente adoptada en Qumrán y desarrollada en la espera de un “Ungido de Aarón”. Otra figura probablemente con rasgos sacerdotales es el “Intérprete de la Torá” (דורש התורה)⁵⁹, mencionado en CD 7 y 4Q174 [MidrEscat^a] junto con un personaje político o real.

Ya hemos visto líneas arriba la mención en 1QS 9,11 de un “Profeta” (נביא), junto con la de los “Mesías de Aarón y de Israel” (משיחי אהרן וישראל). En las figuras proféticas de Qumrán, denominadas נביאים (1QS 1,3; 1QpHab 7,5), como en el AT, se pone de relieve, junto con la designación “Ungido (del Espíritu Santo)”, la dotación del espíritu divino y la consiguiente autoridad de la inspiración profética. Probablemente se está pensando en los profetas del AT⁶⁰, cuyos libros contienen previsiones respecto al tiempo final (CD 2,12; 1QM 11,7). Si en el AT no está claro el paso a la comprensión escatológica de las figuras proféticas, sí lo está, en cambio, en algunos textos de Qumrán. Sin embargo, es probable que el lenguaje, a la sazón, estuviese en transición, de modo que en dichos textos puede hablarse de la espera de una figura histórica o quizá (también) de un personaje escatológico⁶¹.

Sobre todas las designaciones relativas a los “Ungidos” cabría decir finalmente que no se trata de títulos propiamente dichos, como posteriormente fue “Mesías”, sino de designaciones con carácter funcional⁶². De hecho, en algunas figuras se encuentran combinados diversos aspectos⁶³, a partir de los cuales no se puede deducir una ‘designación de función’ *stricto sensu*.

Teniendo en cuenta que las antiguas expectativas mesiánicas de Qumrán (como ocurría en el periodo bíblico) se correspondían ineludiblemente con la situación política contemporánea, podría encontrarse una analogía entre los

⁵⁹ No comprendo por qué un “Intérprete de la Ley” no pueda ser una figura sacerdotal y deba ser identificado con una figura profética, como opinan GARCÍA MARTÍNEZ-TREBOLLE, 215-216 (véase también STARCKY, “Quatre étapes”, 497). En la tradición del AT, la investigación del alcance de la Ley y de su eventual aplicación pertenecía generalmente al ámbito sacerdotal o a círculos afines. Consultar p.e. Si 39,1ss. Sin embargo, en la obra de DELCOR-GARCÍA MARTÍNEZ, 305, se dice: “En ciertos textos se le llama [al Mesías de Aarón] “escrutador de la ley” (*dwrš htwrh*) y se le asocia con el retoño de David (cf. 4QFI 1,11)”.

⁶⁰ Según ZIMMERMANN, 416: “El centro de gravedad de las citas bíblicas aducidas para vincular el משיח con las figuras proféticas está en relación con las figuras *históricas*”.

⁶¹ La cita de Dt 18,15-18 en los *Testimonia* (4Q175) confirma la espera de un profeta escatológico en Qumrán. Otro tanto podríamos decir de 1QS 9,11, si bien aquí no es mencionado el término משיח.

⁶² Cf. ZIMMERMANN, 472. 476.

⁶³ Cf. OEGEMA, *Anointed*, 98, donde dice que en los documentos de Qumrán pueden encontrarse “multi-dimensional and therefore also multi-interpretable eschatological figures”.

sacerdotes-reyes asmoneos y los 'Mesías de Aarón e Israel' escatológicos. Reproduzco la ofrecida por Oegema⁶⁴:

Asmoneos: Hegumeno y Estratega, Sumo Sacerdote y Profeta.

Qumrán: Mesías de Israel y Sacerdote-Guerrero, Mesías de Aarón y Maestro de Justicia.

El 'nuevo' orden social en el que empeñó sus afanes la comunidad de Qumrán, que también fue llevado a cabo en sus estructuras sociales, sirve de contrapunto al 'antiguo' orden social asmoneo, aunque con una sola diferencia: la espera asmonea de un profeta digno de confianza la veía ya cumplida la comunidad del Mar Muerto en la persona del Maestro de Justicia, aunque esperaba encontrar otra figura como él en un futuro próximo⁶⁵.

Podemos afirmar que la inspiración básica de las interpretaciones mesiánicas de los escritos de Qumrán tiene su manantial en las tradiciones bíblicas (la actividad exegética de la comunidad jugaría un importante papel), pero el concepto de un libertador del tiempo final surge, en el plano de la analogía, con la necesidad de un equilibrio del poder, que por aquel entonces estaba en manos de los Asmoneos. Sólo fueron desarrollados los conceptos de 'Ungido' que, según los principios hermenéuticos de la comunidad, podían contraponerse a los equilibrios inestables de poder entonces existentes o servir de arma polémica contra ellos. No es necesario decir que, desde el punto de vista teórico, podrían haberse formulado otros conceptos de Ungido.

d) La apocalíptica apócrifa.

Aunque algo distantes en el tiempo, trataremos conjuntamente tres obras apocalípticas anteriores a Pompeyo: *1 Henoc 83-90*, los *Testamentos de los Doce Patriarcas* y los *Oráculos Sibilinos*.

La parte más antigua de *1 Henoc* fue escrita probablemente antes del 160 a.C., pues la historia de Israel diseñada en la obra llega hasta el periodo de los Macabeos⁶⁶. La presentación escatológica de dicha historia, periodizada en nueve épocas, es de carácter zoomórfico. Los nueve periodos están descritos en 85,3-89,9 (hasta Noé); 89,10-27 (hasta el éxodo); 89,28-40 (hasta la

⁶⁴ OEGEMA, *Anointed*, 100-101.

⁶⁵ Véase R. H. CHARLES, *The Book of Jubilees or Little Genesis* (reim. Jerusalén 1972) 187 n.15.

⁶⁶ Otros detalles relativos a la fecha de composición en M. BLACK, *The Book of Enoch or 1 Enoch* (Leiden 1985) 19-21; HENGEL, *Judentum*, 320-321.

entrada en Palestina); 89,41-50 (hasta el Primer Templo); 89,51-67 (hasta la destrucción del templo); 89,68-71 (hasta la vuelta del destierro); 89,72-77 (hasta Alejandro Magno); 90,1-5 (hasta los Seléucidas); 90,6-19 (la revuelta macabea).

Tras la presentación de la historia, los versos 90,20-42 diseñan un proyecto de historia ideal, donde al final aparece conceptualizada una figura de los últimos días, cuya interpretación divide a los exegetas: un Mesías, el ángel Miguel o un segundo Adán. El tema principal de 90,20-42 se concentra en el juicio escatológico y el comienzo de una nueva era.

El juicio escatológico es proclamado por un 'Dueño de las ovejas' y ejecutado por 'uno de los siete primeros hombres blancos'; al final de la visión, nace un 'toro blanco' al que todos rinden honores. Según los expertos, las dos primeras figuras simbolizan al juez de los últimos días, al tiempo que el toro representaría al nuevo Adán. Al final de la historia, pues, sobresale la figura del primer hombre, lo mismo que en Ben Sira 49,16, al final del elogio de los antepasados⁶⁷.

¿Pero cuál de las tres figuras presenta los rasgos de libertador del tiempo final? Aquí las opiniones se dividen. Es bastante normal dar con la opinión de que se trata del toro-Adán⁶⁸. Pero, conforme a la definición de mesianismo que hemos ofrecido líneas arriba, más bien habría que pensar en el 'Dueño de las ovejas' y en 'uno de los siete primeros hombres blancos'⁶⁹. Ambos personajes son mesiánicos en cuanto que tienen un papel concreto y decisivo en los últimos días. El 'toro', por su parte, aparece una vez acabado el juicio escatológico.

Debido a la situación política contemporánea reflejada en 90,1-19, el juicio escatológico debería ser interpretado a la luz de una actitud antiseléucida. La necesidad de un reequilibrio del poder político hizo que el autor de *1 Henoc* conceptualizara el principio de la liberación última recurriendo a dos o tres figuras diferentes del tiempo final.

⁶⁷ En Qumrán se habla de la 'gloria de Adán', cf. HENGEL, *Judentum*, 344.

⁶⁸ Ver p. e. A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento. IV. Ciclo de Henoc* (Madrid 1984) 29; BLACK, 279-280; también G. W. E. NICKELSBURG, "Salvation without and with a Messiah: Developing Beliefs in Writings Ascribed to Enoch", en: NEUSNER, *Judaisms*, 55-56.

⁶⁹ Esta figura es generalmente identificada con el ángel Miguel, como ocurre con el personaje de los últimos días en Daniel (cf. papel de Miguel en Dn 8-12). Véase BLACK, 271-272 y HENGEL, *Judentum*, 344.347. En tal caso debería ser un intermediario celeste, un Mesías judicial de los últimos días.

Por lo que respecta a los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, nos centraremos en el *Testamento de Leví 17-18*, por sus frecuentes, aunque complejas, formulaciones mesiánicas. Antes, sin embargo, convendría formular algunas preguntas sobre el conjunto de la obra, en la que se perciben formulaciones cristianas: ¿cuándo fueron escritos los *Testamentos de los Doce Patriarcas*? ¿Dónde y por quién?

La época de composición depende en parte de la naturaleza de la obra. Sobre este tema pueden diseñarse, en general, tres teorías: 1) Se trata esencialmente de una obra judía con interpolaciones cristianas (opiniones de Kautzsch, Charles, Becker, Hultgård, Kee y Rendtorff); 2) como obra esenia, tiene muy pocas interpolaciones cristianas (así Dupont-Sommer); 3) se trata de documentos cristianos inspirados en fuentes judías (De Jonge)⁷⁰. Sobre el lugar, algunos autores recientes perciben ciertos contactos entre los *Testamentos* y el Judaísmo egipcio⁷¹, al tiempo que otros estudiosos piensan en una obra escrita en Palestina, pero dirigida a la diáspora⁷². Respecto a la época de composición del núcleo original de la obra (*Urform*), cierto número de expertos, siguiendo la opinión de Bickerman, han defendido que los *Testamentos* originales fueron escritos antes de la revuelta macabea. Otro grupo, debido a que la distinción que hace la obra entre dos Ungidos recuerda la colación de los poderes real y sacerdotal en las personas de los monarcas asmoneos (o por supuestas afinidades con el estoicismo medio), retrasan la composición de la obra original a comienzos del siglo I a.C. y la localizan en Galilea⁷³. En cualquier caso, es aceptada en líneas generales la existencia de interpolaciones cristianas en los *Testamentos*, manifiestas sobre todo en su redacción final, motivo por el que ésta es situada en el siglo II d.C. En resumen, podríamos hablar de tres etapas en la composición de los *Testamentos*: 1) Comienzos del siglo II a.C.; 2) antes del siglo I a.C.; 3) adaptación cristiana: comienzos del siglo II d.C. Las dos primeras nacieron en el seno del Judaísmo⁷⁴.

⁷⁰ Sobre todos estos datos, véase OEGEMA, *Anointed*, 74, n. 2.

⁷¹ Se inclina por el origen egipcio de los Testamentos J. BECKER, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen* (Leiden 1970) 298.

⁷² Más datos en J. J. COLLINS, "The Testamentary Literature in Recent Scholarship", en: R. A. KRAFT-G. W. E. NICKELSBURG (eds.), *Early Judaism and its Modern Interpreters* (Atlanta 1986) 274-275; BECKER, *Untersuchungen*, 146-154; OEGEMA, 74-75.

⁷³ Sobre esta temática, consultar COLLINS, 275.

⁷⁴ Seguimos a BECKER, 373-377. Ver también COLLINS, "Testamentary Literature", 272. Otros autores concretan más: la obra tiene su *Sitz im Leben* entre los hakamim levíticos de Galilea, entre los años 100 y 63 a.C. De esta última opinión es A. HULTGÅRD, *L'eschatologie des Testa-*

El problema más serio que tiene que abordar el intérprete de los *Testamentos* consiste en cómo situarse ante la obra: estudiarla desde un punto de vista histórico-redaccional o situarse en el nivel de la redacción cristiana final⁷⁵. Desde esta perspectiva, y teniendo en cuenta su importancia para la temática del mesianismo, la mayoría de los autores se centra en el *Testamento de Leví 17-18*, tratando, sin embargo, de combinar el valor de la última redacción con los resultados que puedan desprenderse de la aproximación histórico-tradicional⁷⁶.

El contenido del *Testamento de Leví*, cuya parte más antigua suele considerarse 17,2-11, gira en torno a dos temas fundamentales: una visión periodizada de la historia, donde se habla de siete semanas o jubileos, y la guía del sacerdocio. Este pasaje, de fuerte impronta escatológica, trata de vincular hermenéuticamente los dos temas: el clímax de la narración se alcanza en el séptimo jubileo, que coincide con el colmo de la iniquidad del sacerdocio. Ahora bien, si adoptamos un punto de vista histórico-tradicional, el concepto de una historia fragmentada en periodos y la idea del dominio del sacerdocio no pueden ser fechados con anterioridad a la primera mitad del siglo II a.C., dadas las afinidades de este fragmento del *Testamento de Leví* con la visión de la historia en Daniel, en *Henoc 83-90* y en el libro de los *Jubileos*. Sin embargo, las adaptaciones redaccionales que se observan en 17,1 (de carácter didáctico)⁷⁷ y en 17,11c (acumulación de epítetos)⁷⁸, así como la orientación escatológica de todo el pasaje, deben ser fechadas mucho más tarde⁷⁹.

ments des douze patriarchs. II. Composition de l'ouvrage, textes et traduction (Estocolmo 1982) 219-227.

⁷⁵ Ésta es la vía adoptada por muchos autores, entre otros Hultgård, *L'eschatologie*, I, 287-288; H. W. HOLLANDER-M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (Leiden 1985) 27-29; 83-85.

⁷⁶ Cf. OEGAMA, *Anointed*, 78.

⁷⁷ "Ya que has oído lo de las setenta semanas, escucha también esto respecto al sacerdocio".

⁷⁸ "[11^a La séptima semana aparecerán sacerdotes ^bidólatras, adúlteros y amigos del dinero] ^carrogantes, rebeldes, voluptuosos, pederastas, que practican la bestialidad".

⁷⁹ Uno de los argumentos de esta datación tardía de las adaptaciones es que el redactor ya no parece entender los siete jubileos en un contexto histórico real. Además, la presentación de la historia es a veces tan abstracta que apenas pueden distinguirse con claridad los diferentes periodos, tal como se perciben p.e. en Daniel y en *1 Henoc 83-90*.

En 18,1 nos encontramos con la mención de un sacerdote-rey⁸⁰, condecorado con epítetos espigados tanto en la tradición bíblica como en la literatura helenista (18,2-9). La espera de un nuevo sacerdote con atributos reales tiene paralelos tanto en los conceptos mesiánicos egipcios (símbolo del sol como figura escatológica en los *Oráculos Sibílicos* 3.652⁸¹) como palestinos (la estrella de Nm 24,17 como símbolo de los aspectos reales de un libertador de los últimos días)⁸².

Resumido, podemos afirmar que tanto la concepción de la historia en periodos como su escatologización, así como la espera de una figura sacerdotal y real son ideas precristianas cultivadas entre la mitad del siglo II y finales del siglo I a.C., bien en Palestina bien en Egipto. Desde esta perspectiva, lo que llama la atención es que la visión de la historia en periodos y su escatologización que se observa en el *Testamento de Leví* coincide con la visión que tienen al respecto Daniel, *1 Henoc* 83-90 y los *Jubileos*, al tiempo que, a diferencia de estas obras, su figura de los últimos días ya no es un Hijo de Hombre o un Juez celeste, sino un nuevo Sacerdote con prerrogativas reales, es decir, una figura que ejecute a la perfección las funciones ideales de Judá (guerrero) y de Leví (sacerdote).

Esta relación entre sacerdocio y monarquía sobresalió en el periodo asmoneo. Según 1 M 13,42, Simón, sucesor de Jonatán, fue proclamado "gran sumo sacerdote, estratega y hegumeno de los judíos". Aunque Palestina, guiada por una dinastía sacerdotal y real asmonea, se había desvinculado entonces del poder seléucida, siguieron vivas las expectativas relativas a los últimos días, como puede deducirse de 1 M 14,41: "A los judíos y a los sacerdotes les había parecido bien que fuese Simón su hegumeno y sumo sacerdote para siempre, *hasta que apareciera un profeta digno de fe*".

Los *Oráculos Sibílicos* 3⁸³, obra escrita en griego entre 163 y 145 a.C.⁸⁴, no mencionan Mesías o Ungidos, si bien podemos encontrar formulaciones

⁸⁰ 18¹ Cuando llegue la venganza del Señor, el sacerdocio desaparecerá. ² Entonces el Señor suscitará un nuevo sacerdote, al que serán reveladas las palabras del Señor. Él llevará a cabo el juicio de la verdad sobre la tierra durante muchos días. ³ Su estrella se alzarán sobre el cielo como un rey....

⁸¹ 18^{3b} Encenderá la luz del conocimiento como el día es iluminado por el sol... ^{4a} Brillará como el sol sobre la tierra...

⁸² En realidad, esta figura con una doble función "representa un ideario común de la cuenca mediterránea, que conoce perfectamente la figura salvífica del guerrero-sacerdote (Tolomeos, soberanos iraníes, Julio César-Augusto)", dice, citando a Hultgård, A. DIEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento. V. Testamentos o discursos de adios* (Madrid 1987) 21.

⁸³ Véase J. J. COLLINS, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism* (Missoula 1974).

relativas a los últimos días. El autor, de origen judeo-egipcio, ha adaptado, entre otros⁸⁵, un texto bíblico que manifiesta expectativas de cara al futuro: Is 11,6-9.

Las diferencias entre esta obra y el libro de Daniel, por ejemplo, son llamativas. El libro bíblico, que como hemos visto es un apocalipsis de resistencia frente a los poderes sirio-helenistas, habla de un 'Hijo de Hombre', un representante escatológico divino; y en la obra se entremezclan motivos persas y helenistas con conceptos judíos relativos a los últimos días y a un escenario de juicio. Por su parte, *Oráculos Sibílicos* 3 menciona a un rey contemporáneo, Ptolomeo VI o VII, a quien sitúa en un escenario del tiempo final y lo designa como libertador (*Ora. Sib.* 3,652-656.601-701.796-808). Por otra parte, los *Oráculos* recurren a elementos egipcios, que combina con conceptos de liberación escatológica bíblicos y judíos⁸⁶.

Pero existe una diferencia entre los *Oráculos* y las obras apócrifas que hemos visto hasta el momento. En el libro egipcio, el actor principal en la descripción de los últimos días es el propio dios israelita: establecerá un reino entre la gente religiosa, su propio reino, donde los profetas serán jueces y reyes.

Centrémonos ahora en *Ora. Sib.* 3,652-656.767-795. También aquí aparece la historia comprendida en periodos, en este caso en diez, al final de los cuales traerá la liberación un rey Ptolomeo, entendido como un Mesías virtual. La obra, pues, habría sido escrita en el seno de una comunidad judía de Egipto⁸⁷.

También en los *Oráculos Sibílicos* el libertador final será el propio Dios, quien, tras un ataque que sufrirá el templo de Jerusalén (3,657-686), llevará a cabo el juicio cósmico (3,689-701), salvará a los elegidos (3,702-731) y castigará a los paganos pecadores (3,732-740)⁸⁸.

⁸⁴ Así J. J. COLLINS, "Sibylline Oracles", en: J. CHARLESWORTH (ed.), *Old Testament Pseudepigrapha* I, 317-326.

⁸⁵ Habla también de Sal 2 y Sal 48 COLLINS, "Sibylline Oracles", 357.

⁸⁶ Consultar HENGEL, *Judentum*, 391.

⁸⁷ Así opina, entre otros, COLLINS, 355-356, donde avanza la hipótesis de la actividad de los círculos que se movían en torno a Onías, que seguramente se benefició del patronazgo de Filométor.

⁸⁸ Esta mención de los pecados de los paganos, implicaría, según COLLINS, 357, la denuncia de la idolatría y de los abusos sexuales.

Aunque resulta relativamente evidente el recurso a Is 11,1-12 por parte del autor de los *Oráculos*, la adopción de las imágenes de la obra profética resaltan más claramente en Is 11,6-12⁸⁹.

Como ocurre en otras obras del género, es llamativo el recurso a la Torá en los *Oráculos*, donde el don divino de la Ley conducirá a los piadosos por el camino de una vida en paz, llena de bendiciones. Recordamos al respecto la importancia decisiva de la Torá en la teología de Ben Sira: su papel de intermediario divino dador de vida.

Para el autor o autores de los *Oráculos Sibílicos*, carecen de sentido las especulaciones mesiánicas mientras un rey Ptolomeo garantice la existencia religiosa y el progreso social de la comunidad judía en Egipto. Si adoptamos este punto de vista y lo aplicamos a la comunidad judía de Palestina, también ésta estaba gobernada (163-145 a.C.) por hombres 'piadosos' y 'profetas'⁹⁰, siempre y cuando los reyes sirios no interfirieran en la marcha del país. Por su parte, los judíos residentes en Egipto deseaban vivir seguros y disfrutar de los frutos de la piedad (*Ora. Sib.* 3,767-772.781-787), y no parecían manifestar un espíritu tan militante como los Jasidim palestinos.

Quien se pueda sorprender de que un colectivo judío concibiese como un libertador a un rey pagano extranjero, no tiene más que preguntarse por qué Isaías concibió como משיח a Ciro (Is 45,1) y por qué, unos siglos después, Filón y Flavio Josefo concibieron las figuras de Claudio y Vespasiano, respectivamente, bajo la imagen de libertador⁹¹.

La falta de interés de la apocalíptica apócrifa por las instituciones históricas de Israel se manifiesta de algún modo en su actitud crítica hacia el Segundo Templo⁹². En cambio, constituye un tema central en la apocalíptica el nuevo templo escatológico, construido en el lugar del templo de Jerusalén⁹³.

⁸⁹ Sin embargo, no veo los paralelismos tan evidentes como lo hace OEGEMA, *Anointed*, 83-85, donde afirma (p. 85) que Is 11,6-12 "is taken almost literally in Sibylline Oracles 3".

⁹⁰ Es evidente que los asmoneos se consideraban monarcas 'piadosos', y, a tenor de 1 M 14,41, se puede pensar que los 'profetas' bien pudieran ser descritos como jueces y reyes.

⁹¹ Sobre estos datos, véase OEGEMA, *Anointed*, 85.

⁹² Consultar al respecto R. G. HAMERTON-KELLY, "The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic": *VT* 20 (1970) 1-15; A. LAATO, *Josiah and David Redivivus* (Uppsala 1992) 252.

⁹³ Cf. LAATO, 249, n. 170.

e) El libro de la Sabiduría.

El autor de esta obra deuterocanónica en ningún momento hace uso del verbo $\chi\rho\iota\omega$ o de alguno de sus derivados, a pesar de que la figura clave de la obra es uno de los ungidos más famosos de Israel: Salomón.

En esta obra brilla por su ausencia cualquier tipo de lectura mesiánico-escatológica de la figura real. Salomón, de hecho, es mencionado desde un punto de vista estrictamente histórico. Sin embargo, el autor de la Sabiduría lo presenta con unos rasgos que la literatura no-canónica, especialmente Qumrán, aplica con frecuencia a ciertas figuras escatológicas, sobre todo al "Elegido de Dios" (cf. 4Q534). Este personaje, probablemente un Ungido de carácter real, está dotado de una sabiduría inabarcable, ya que conoce los misterios de todos los seres. Tales rasgos superlativos le capacitan para ejercer una justicia perfecta⁹⁴. Por otra parte, 4Q534 empieza describiendo las peculiaridades corporales del "Elegido de Dios" (cf. Sb 7,1-6 en relación con Salomón). Después, tras reconocer su ignorancia infantil, el autor menciona la iniciación del "Elegido" en los "tres libros" (posible relación con la literatura de Henoc).

Las afinidades con la descripción de Salomón en el libro de la Sabiduría son evidentes: el rey israelita llegó a "conocer cuanto está oculto y manifiesto" (Sb 7,21a). A pesar de las afinidades descritas, hay que poner de relieve necesariamente las claras divergencias que definen a ambos personajes. Para empezar, Salomón y sus funciones reales carecen absolutamente de rasgos mesiánico-escatológicos. Por otra parte, el rey judaíta no fue iniciado en los secretos de la sabiduría, sino que fue la propia Sabiduría quien le enseñó todo (Sb 7,21b). Más aún, aunque la justicia salomónica dependía del don de la sabiduría, lo mismo que en el caso del "Elegido de Dios" de 4Q534, estaba restringida al gobierno de su pueblo (Sb 9,12), mientras que los rasgos escatológicos de la justicia del "Elegido" lo convertían en juez de todo el mundo⁹⁵.

Es cierto que el libro de la Sabiduría rezuma universalismo ya desde su primera línea (1,1; cf. 6,1), pero se trata de un universalismo netamente intrahistórico, no escatológico e 'imperialista' como el del mesianismo no-canónico (e incluso canónico, en ciertos textos proféticos). Para el libro de la Sabiduría, y en esto coincide con la obra de Jesús Ben Sira, la historia discurre más en vertical que en horizontal; la historia mira más hacia arriba que

⁹⁴ Cf., respecto a Qumrán, ZIMMERMANN, 203-204.

⁹⁵ ZIMMERMANN, 472.

hacia adelante. Y desde luego queda totalmente abierta, pues ni se percibe con claridad una época de plenitud escatológica ni, menos aún, de ruptura apocalíptica⁹⁶.

f) Resumen mirando atrás.

Lo de “mirar atrás” hace referencia a la historia israelita, pero no sólo al periodo que acabamos de examinar someramente, sino también a las épocas persa y monárquica. Dado que un Ungido, de las características que fuera, siempre ejerció la tarea de un intermediario salvífico, me atrevería a delinear los que yo considero “tres momentos en la concepción del intermediario salvífico”.

El primer momento está representado por la primitiva judicatura israelita, arco de tiempo que podría definirse como *periodo carismático* del intermediario. En efecto, el ‘juez’ israelita recibía *directamente* de Yahvé la colación del espíritu para llevar a cabo la misión que el dios hebreo le encomendaba. Frases como ותהי עליו רוח יהוה (Jc 3,10; cf. 11,29) o ותצלה עליו רוח יהוה (Jc 14,6; 15,14) reproducen la mencionada colación, que puede diseñarse como una linealidad vertical⁹⁷.

El segundo momento en la concepción del intermediario salvífico, que podría denominarse *periodo de la institucionalización del carisma*, está socialmente definido por la aparición de una tercera figura: la del profeta que lleva a cabo, por orden de Yahvé, la colación de la misión, manifestada socialmente mediante la unción del elegido. En los albores de la monarquía, ante el estreno de una nueva forma de gobierno con caracteres hereditarios, el aspirante a guía político-militar no puede arrogarse *motu proprio* una tarea de tal alcance y envergadura. Es necesario un tercer personaje que pueda certificar, de parte de Yahvé, la idoneidad del candidato y hacer su *laudatio* pública. Se trata de una figura profética, como p.e. la de Samuel (cf. 1 S 10,1; 16,1.13) o la de Elías (cf. 1 R 19,15s). En este tipo de colación de la autoridad, la unción no es más que el símbolo material ritualizado del despliegue del espíritu divino sobre el elegido, como puede percibirse en el periodo de los Jueces. En la unción de David dice el hagiógrafo: “Tomó Samuel el cuerno de aceite y le ungió en medio de sus hermanos. Y, *a partir de entonces* (מהיום ההוא), vino sobre David el espíritu de Yahvé (רוח יהוה אל דוד) (ותצלה)”. Esta fórmula de la recepción del espíritu es idéntica, p.e., a la de Jue 14,6; 15,14.

⁹⁶ Cf. V. MORLA, *La Biblia por fuera y por dentro. Literatura y exégesis* (Estella 2003) 120.

⁹⁷ Véase al respecto nota 2.

El tercer momento en el desarrollo de la idea del intermediario salvífico podría definirse *periodo de la trascendentalización del carisma*. A este respecto, habremos de situarnos ya en el tardío periodo postexílico, cuando Israel había experimentado una trágica historia de descomposición de las instituciones judaítas y de sus representantes. La indignidad de la profecía oficial, tal como se deduce del libro de Jeremías⁹⁸, unida al recuerdo de la corrupción de la monarquía y de la iniquidad de los representantes sacerdotales, contribuyeron sin duda a que en el seno de Israel se perdiese la confianza en la posibilidad de que surgiese un personaje digno de crédito para guiar los destinos del pueblo. Sin duda, los monarcas asmoneos (subliminariamente criticados con ferocidad por los ambientes donde surgió la literatura qumránica y apocalíptica), con su rapacidad por acumular cargos y prebendas, acabaron por convencer al pueblo de la no-idoneidad del elemento humano para desarrollar la tarea de intermediario salvífico. No es extraño, por tanto, que las figuras de intermediario diseñadas en dicha literatura estén más cerca del ámbito divino trascendente que de la radicalidad histórica israelita.

Y, de este modo, quizá estaríamos mejor preparados para recorrer el camino que nos lleva al zaguán del Nuevo Testamento y comprender ciertos rasgos de Jesús como intermediario de la salvación. En el caso de Jesús, la trascendentalización del carisma ha llegado a tal extremo que somos testigos de la unidad histórico-salvífica (y también ontológica) entre la Fuente de la salvación y el Comisionado, entre Mitente y Enviado. Jesús no es sólo mensajero e intermediario de la salvación; en Jesús el propio Carismático es la $\chi\alpha\rho\iota\varsigma$.

III. RADIOGRAFÍA DEL MESIANISMO

Termino con unas breves reflexiones relativas a la naturaleza y el alcance del mesianismo, que sitúo a tres niveles de comprensión: antropológico, psicológico y teológico. Flaco servicio haríamos los estudiosos de la Biblia a la sociedad y a nosotros mismos si limitásemos nuestra actividad a un ejercicio de juegos florales cuyo contenido muriese en el propio texto y en nosotros mismos. Siempre deberemos evitar dos peligros: el narcisismo que con fre-

⁹⁸ Por otra parte, profetas postexílicos como Ageo y Zacarías se alejan en cierto modo del 'patrón' profético tradicional, embarcados como estaban en las luchas fratricidas por la conquista de los poderes monárquico y sacerdotal en el temprano postexilio.

cuencia, consciente o inconscientemente, se agazapa tras nuestros trabajos y una especie de relación incestuosa y estéril con el texto que nos ocupa. Por estos y otros motivos, siento la imperiosa necesidad de ofrecer este ramillete de reflexiones.

1. *Mesianismo e intermediarios*

El pueblo de Israel ha puesto de relieve a lo largo de su historia una serie de peculiaridades de todos conocidas, tanto en el orden social como en el teológico. Sin embargo, no ha dejado de ser un pueblo entre los pueblos. Para empezar, el tipo de organización sociopolítica que lo caracterizó históricamente no tiene nada de exclusivo que lo contradistinga del resto de las sociedades humanas.

Desde que el ser humano se organizó colectivamente, siempre surgió alguna personalidad en el seno del grupo que lo guiaba en sus cometidos orientados a la supervivencia: el guía de caza, el jefe de tribu o el rey. El origen de este tipo de jefatura hay que buscarlo en distintas manifestaciones de la valía humana: la fuerza física, los éxitos militares, la edad proveya o una personalidad excepcional o 'sabia'. A veces puede hacer acto de presencia el factor violencia. En este sentido, podríamos decir que los colectivos humanos siempre han tendido a la admisión de un guía o líder. Es muy raro encontrar una sociedad acéfala o anárquica *stricto sensu*. Siempre habrá alguien (o algunos) que se responsabilice(n) del funcionamiento de unos mecanismos de control social consensuados, o no, por la colectividad.

En el AT contamos con numerosos ejemplos (desde los Jueces hasta Saúl y David) que pueden confirmar el tipo de organización que acabamos de mencionar.

Pero salgamos de esta dimensión que podríamos definir como horizontal. El ser humano también ha cultivado desde la aurora del tiempo la dimensión vertical; siempre ha estado abierto a la trascendencia, apertura que se ha manifestado en una rica variedad de modalidades. Y también en esta dimensión ha hecho acto de presencia la figura del intermediario, del guía espiritual, experto en las cosas divinas. Podemos llamarlo chamán, hechicero o sacerdote, a tenor de la naturaleza de la sociedad en cuestión. Desde esta perspectiva, el colectivo humano estaba dotado de una diarquía: un guía responsable de la dimensión horizontal y otro limitado al cultivo de la dimensión vertical. En ocasiones (y contamos también con ejemplos en la literatura del AT) podía ser que un único personaje (el rey o el sumo sacerdote) se arrogara ambos quehaceres. Incluso en la Edad Media podríamos espigar

más de un ejemplo, tanto en el Cristianismo romano (la unión de la espada y la cruz) como en el Cristianismo reformado (caso de Calvino).

Pues bien, opino que muestra un alto grado de plausibilidad la convicción de que el Ungido israelita de los últimos días debe ser situado en esta perspectiva del intermediario. ¿Por qué se suele hablar, en cierto tipo de literatura judía tardía, de un solo Ungido o de un Ungido real davídico y otro Ungido sacerdotal?

Aunque las preguntas se agolpan una tras otra, planteémonos sólo éstas: ¿Necesita el ser humano, tomado individual o colectivamente, el cultivo de una ideología mesiánica escatológica? En caso afirmativo, ¿de dónde proviene esa necesidad: de la propia naturaleza humana o de las directrices servidas por el intermediario de su dimensión vertical? ¿Necesita un logos sobre Dios (una auténtica teología) de un logos sobre el Mesías (a no ser que, en definitiva, ambas figuras se identifiquen en el plano ontológico, como ocurre en el Cristianismo)? Más aún: ¿Es inocua la idea mesiánica?

2. Mesianismo y alienación

El ser humano tiene un compromiso consigo mismo, un compromiso de autorrealización nacido de su perfectibilidad. Y, si quiere ser responsable para con esa dimensión inexcusable, no tiene más remedio que poner en movimiento todos los resortes de su propia naturaleza y los recursos que el grupo humano en el que alienta ha puesto a su disposición. Decir responsabilidad hacia la 'vocación' de ser humano quiere decir libertad, y todo auténtico acto libre implica riesgo. (Si la fe radical implica un riesgo es porque nace de un acto libre).

En este marco de reflexiones no es ningún dislate afirmar que una ideología mesiánica, que cultiva una comprensión del ser humano y de la historia cuya posibilidad de perfección se remite a un futuro *sine die*, es una ideología alienante, porque puede hurtar al ser humano su capacidad de autorrealización, distrayéndole de su necesario quehacer diario, aquí y ahora, de vivir el riesgo de la libertad. En efecto, el mesianismo puede acabar convenciendo al ser humano de la ineptitud e ineficacia de las coordenadas de espacio y tiempo reales en las que debe proyectar irremediabilmente (como ser espacio-temporal que es) su ineludible quehacer de autoafirmación. Y el ser humano, despojado de su espacio y su tiempo, no es nada. Una ideología mesiánica de tal índole (¿hay otra?) tiene unas repercusiones éticas de amplio espectro: acaba convenciendo a los adictos a esa ideología que la perfectibilidad del ser humano (también en el ámbito ético) no tiene ninguna posibilidad en nuestro aquí y nuestro ahora; que la perfección sólo se conse-

guirá con la irrupción del Ungido en la era escatológica. Si a esos ingredientes sumamos la inoculación del sentimiento de culpa, el resultado es inevitable: el ser humano queda aniquilado (reducido a *nihil*), despojado del don divino de su libertad y proyectándose en un futuro inefable que lo maniató y lo vacía.

A este respecto, resulta negativamente aleccionadora la antropología religiosa cultivada en el AT. A veces las páginas de la Biblia hebrea, a pesar de la belleza incomparable de su prosa y de su poesía, resultan agobiantes: pecado radical, acoso de una divinidad agobiante, imprevisible, acusadora y en ocasiones caprichosa y revanchista; un continuo salpicado de lamentaciones, voces dolientes que se autoacusan hasta la extenuación... Todo ello desemboca en una pregunta inquietante e ineludible: ¿Es practicable una religiosidad como la patrocinada por el AT, una religiosidad que acosa al ser humano hasta el agotamiento y después lo convierte en culpable? ¿Qué saludables resultan las quejas de Job, alguien auténticamente humano entre la galería de personajes que nos regala la Biblia hebrea! ¿Y qué decir de las brutales acusaciones dirigidas contra Yahvé por el poeta o poetas de Lamentaciones? ¡Ráfagas de aire fresco en un espacio asfixiante donde brota con naturalidad la culpa!

3. Mesianismo y religión

Pregunta: ¿Quién o quiénes (personas o instituciones) fueron los patrocinadores, cultivadores, transmisores y actualizadores del mesianismo radical en Israel? La respuesta requiere desbrozar un camino excesivamente intrincado como para ofrecer un punto de vista satisfactorio, pero no tenemos más remedio que hacer un ensayo.

Si observamos con detenimiento algunos estratos tradicionales de Ezequiel, Ageo y Zacarías nos asustamos ante el hervidero de pasiones que caracterizó al periodo exílico y, sobre todo, al inicio del postexilio: choque de ideologías e intereses políticos (partidarios de Sedecías o de Jeconías), enfrentamiento de grupos religiosos (sadoquitas, levitas)⁹⁹; incluso tímidas voces que daban por periclitado el experimento monárquico. Pero además, se puede observar con cierta facilidad una relativa tensión entre el estamento político y el sacerdotal. ¿Daban algunos grupos religiosos por finalizada una etapa monárquica salpicada de escándalos, opresiones y politeísmo público

⁹⁹ Sobre el trasfondo de la violenta lucha por el control del culto al inicio de periodo postexílico, véase P. D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic* (Filadelfia 2^a 1983) 209-279.

o, al menos, encubierto? ¿Sería el momento del ensayo hierocrático? Y, ante todo este tráfigo en las esferas del poder político y religioso, surge una pregunta ineludible: ¿Qué decía el pueblo a todo esto? Nada sabemos. ¿Sería posible pensar en el cultivo de un rancio absolutismo anclado en el poder, del signo “todo para el pueblo, pero sin el pueblo”?

Al fin y al cabo, el ensayo hierocrático acabó cristalizando. ¿Pero por qué no un Ungido de estirpe davídica? La respuesta es obvia: nunca lo habría permitido el dominador persa. Pero no hemos de olvidar que, durante la época persa y el periodo helenista, la autoridad sacerdotal fue ganando consistencia, al tiempo que la monarquía fue desdibujándose en un horizonte que no acababa de consolidarse. Es ilustrativo contemplar la ausencia de referencias a la monarquía (¡y al mesianismo!) en la literatura canónica del postexilio tardío. En su lugar aflora un indisimulado entusiasmo por las figuras sacerdotales¹⁰⁰.

A estas alturas siente uno la tentación de reclamar para el origen y el cultivo de la idea mesiánica los círculos de poder¹⁰¹, interesados en que el pueblo, cargado con un pesado complejo de culpa, que ellos se dedicaban a fomentar, dirigiera su mirada hacia un futuro sin nombre ni apellido, hacia una época cargada de sentimiento utópico, hacia un Mesías que tenía más de *deus ex machina* que de enviado de Yahvé. Y así, los nuevos cielos y la nueva tierra de Is 65, 17, que en su origen se referían poéticamente a la nueva Jerusalén y al nuevo templo tras la vuelta de los exiliados, se convertirán en una realidad futura indescriptible; y, de modo análogo, el lobo y el cordero, el leopardo y el cabrito (Is 11,6; cf. 65,25), cuya reconciliación describe poéticamente la reconciliación de los habitantes de la Jerusalén postexílica, se convierten en moradores de un utópico Edén.

¹⁰⁰ Resulta llamativo, y al propio tiempo anecdótico, comprobar cómo algunas personas de relevancia en la historia secular de Israel fueron silenciadas a favor de las figuras sacerdotales. Es el caso de 1 R 1,34 y 1 R 1,39: mientras que en el primer texto David ordena que “el sacerdote Sadoc y el profeta Natán” unjan rey a Salomón, el segundo texto menciona solamente a Sadoc. Se trata sin duda de una interesada ‘corrección’ postexílica, que trata de subordinar al sacerdocio todo el aparato del Estado.

¹⁰¹ Alguien podría objetar que cierta literatura tardía, en especial los *targumim*, recoge la teología ‘popular’. ¿Pero cómo podemos estar seguros de ello? Por otra parte, ¿qué entendemos por ‘pueblo’? Sin duda que una obra puede hacerse eco del sentir popular, ¿pero quién o quiénes conceptualizan ese sentir? ¿Se limitan a reproducirlo sin más? No cabe duda que toda la literatura del antiguo periodo israelita (incluido por supuesto el AT) es fruto del trabajo ímprobo de teólogos y escribas. ¿Cómo descubrir, desde este dato, el sentir popular y sus vivencias religiosas?

Condenar así al ser humano a la u-cronía y a la u-topía, aislándole de unas coordenadas de espacio (τοπος) y tiempo (χρονος) tangibles y mensurables, en las que se dirime su existencia concreta y única, y en las que tiene que dar respuesta inmediata a los problemas planteados por su vocación humana, puede acabar gestando peligrosamente la presencia ominosa de un rotundo U- (ου), sin χρονος ni τοπος, es decir, con la nada psicológica.

La utopía mesiánica (y me refiero también a los mesianismos laicos contemporáneos) corre el peligro de adormecer al ser humano y alejarle de su vocación de ser libre y autoafirmante, inventor y dueño de su destino, con la ayuda de Dios. Job buscó con afán una respuesta a la amenaza que se cernía sobre su compromiso con la religión heredada de sus mayores. Buscó, pero no encontró donde buscaba. Primero apeló a sus amigos, representantes de una rancia tradición religiosa y teológica. En vano; no eran más que 'consoladores agobiantes' (Jb 16,2). Solicitó la presencia de un intermediario, de un Defensor (Jb 19,25), un miembro de la corte celeste que arbitrara su contencioso con su dios. Nada sabemos de tal intermediario. Fue sólo cuando Yahvé lo arrastró fuera de sus añejas convicciones y le invitó a dar un paseo por los misterios del cosmos, fue sólo entonces cuando descubrió que nada sabía y que ni siquiera conocía a Yahvé (cf. 42,3-5). Y hemos de pensar, con buen criterio literario, que el viaje que Job realizó por el lejano universo de las creaturas (caps. 38-39) no es más que el correlato poético de su viaje interior real, de su trayectoria por las honduras de su yo torturado y alienado. Y, ¡mira por dónde!, allí estaba la respuesta: dentro de él.

Los intermediarios (llamémoslos 'mesías', con las oportunas disculpas por utilizar una polisemia equívoca) pueden desdibujar, con buenos propósitos, el itinerario vital del ser humano, induciéndolo a una alienación letal, empujándolo a un espacio sin tiempo y a un tiempo sin espacio, aislándolo de esa Presencia con mayúscula que ahora (χρονος) y aquí (τοπος) nos acosa sin agobiamos, de ese Espacio y ese Tiempo, también con mayúsculas, que anidan en nuestro interior y lo iluminan, como en el caso de Job; de esa soledad sonora donde mora aquel único Sabio que es *intimior intimo meo et superior summo meo*.

Resumen.- La presencia helenista en Palestina inoculó en el pueblo judío una importante e inquietante convulsión religioso-cultural. Dicha convulsión dejó su huella necesariamente en las especulaciones mesiánicas del periodo en cuestión. Si analizamos con detalle esta etapa histórica desde el alcance de dichas especulaciones, descubrimos cierta asimetría. Mientras en el ámbito urbano (representado por la obra de Ben Sira), carece aparentemente de vigencia el mesianismo político (en favor del sacerdotal), en la periferia social (Qumrán) e ideológica (apocalíptica) sigue cultivándose un variopinto tipo de mesianismo, más cercano al de las especulaciones del periodo postexílico.

Summary.- *The Hellenistic presence in Palestine inoculated the Jewish people with an important disturbing convulsion of a religious and cultural character. Such a convulsion had to leave its traces in the messianic speculations of the period under discussion. If we analyse with detail this historical age from the point of view of the range of such speculations, we find out certain asymmetry. While political messianism apparently lacks every validity in the urban milieu (represented by Ben Sira's work), a varied pluralistic type of messianism, closer to the speculations of the Postexilic Age, is still developed in the social (Qumram) and ideological (apocalyptic literature) periphery.*