

MESIANISMO Y MILENARISMO EN LOS COMIENZOS DE NUESTRA ERA

Luis Vegas Montaner
(Universidad Complutense de Madrid)

El nombre *Mesías* es una transformación griega del hebreo *mašiah*, que significa “ungido”. Su traducción usual al griego es *christos*, palabra que aparece unas 350 veces en el Nuevo Testamento. En el texto griego de Jn 1,41 se usan ambas formas: “Hemos encontrado al Mesías (que significa Cristo)” (cf. Jn 4,25).

Debido a que un elemento central del cristianismo es precisamente la convicción de que Jesús era el Cristo (el Mesías esperado por Israel), se ha prestado mucha atención al estudio de las raíces de las esperanzas mesiánicas judías. La centralización cristiana en la persona de Jesús ha llevado incorrectamente a considerar que el pensamiento judío veterotestamentario se centra también en la persona del Mesías. Debe tenerse en cuenta que en Antiguo Testamento el término “ungido” no se usa nunca para referirse a un salvador o redentor futuro, y que en los escritos judíos posteriores, del período comprendido entre el 200 a.C. y el 100 d.C., sólo esporádicamente aparece este término en relación con agentes de salvación divina futura.

El uso del término “Mesías” para referirse a cualquier persona de la que se espera que introduzca una era de bendición eterna, independientemente de la terminología usada en las fuentes, puede provocar confusión. Las palabras “mesiánico” y “mesianismo” tienen un conjunto de significados aún mayor¹, pues se usan también para referirse a diversas expectativas de un cambio definitivo en la historia, sin que sea necesariamente provocado por algún liberador futuro en particular (incluso se ha llegado a acuñar la expresión “mesianismo sin mesías”).

1. Y se dan incluso entre historiadores de la religión y antropólogos sociales en discusiones sobre temas de historia del occidente tardío o de otras culturas.

La importancia de la idea mesiánica en el cristianismo y la pluralidad de valores asociados al mesianismo hacen conveniente esbozar una visión histórica de estos conceptos en las fuentes literarias para comprender mejor cómo se ha producido su evolución dentro del judaísmo y, por otra parte, cómo la fluidez conceptual del mesianismo puede explicar la heterogeneidad de presentaciones dentro del cristianismo.

En el análisis de las obras literarias conviene distinguir cuándo se emplea el término “ungido” en las fuentes y cuándo se utilizan otros epítetos para unas funciones similares a las del Mesías. De igual modo, “expectación mesiánica” debería utilizarse en sentido estricto tan sólo para la expectación de un redentor que sea expresamente llamado “Mesías”. En otro caso será preferible hablar de “figuras mesiánicas” o de “Mesías” en sentido lato.

Concepto de “Mesías” en sentido estricto

En el Antiguo Testamento la denominación de “ungido” se aplica sobre todo a los reyes; también al sumo sacerdote —y más tarde a todos los sacerdotes—. En un caso aparece aplicado al profeta Eliseo.

1) Reyes ungidos

Las narraciones sobre la unción de los reyes que presentan los libros de Samuel y Reyes ponen gran énfasis en la iniciativa divina, en la elección por parte de Yahveh, lo cual se refleja en la popular expresión “ungido de Yahveh” y las correspondientes “mi/tu/su ungido”. Por ejemplo, podemos citar *1Sam 24,6-7*:

Le remordió a David la conciencia por haber cortado la orla del manto de Saúl, y dijo a sus hombres: «¡Libreme Yahveh de hacer yo tal cosa a mi señor, el Ungido de Yahveh, poniendo mi mano en él, pues es el Ungido de Yahveh!»

En *2Sam 23,1* David se presenta a sí mismo como “el ungido del Dios de Jacob”, y el siguiente versículo continúa: “El Espíritu del Señor habla por mí, su palabra está en mi lengua”.

La unción del rey por parte de Yahveh denota la íntima y exclusiva relación entre el Dios de Israel y el rey al que ha elegido y otorgado el poder de reinar en su nombre. El rey es el representante de Dios en la tierra y participa del gobierno soberano de Dios.

Totalmente excepcional, pero muy ilustrativa, es la aplicación que el Deutero-Isaías hace del término “mesías” al rey persa Ciro (*Is 45,1*), que recibe de Yahveh la misión y el poder de asegurar la paz y la libertad del pueblo elegido de Dios (*Is 45,1-7*); es el pastor de Dios (*Is 44,28*) donde los reyes davídicos han fracasado.

2) Sacerdotes ungidos

Además de los reyes, también los sumos sacerdotes reciben la denominación de “ungido”, como vemos, por ejemplo, en *Lev 4,3*:

Si fuere el sacerdote ungido quien ha pecado en detrimento del pueblo, ofrecerá a Yahveh por el pecado que ha cometido un novillo sin defecto en sacrificio expiatorio.

La unción es un rito de consagración que garantiza un sacerdocio eterno para Aarón y sus sucesores (Ex 40,15; cf. Ex 29,29; Lev 6,15; 16,32; Num 35,25). La asamblea de Israel que ungió a Salomón como rey también ungió a Zadok como sumo sacerdote (1Cr 29,22), explicitándose así la dualidad de ungidos (rey y sumo sacerdote), dualidad que repetidamente veremos a lo largo de la historia.

Más tarde, como atestigua en tiempos de los Macabeos la carta a los judíos de Egipto y a Aristóbulo, eran ungidos todos los sacerdotes:

«Los que están en Jerusalén y en Judea, el consejo de ancianos y Judas saludan y desean bienestar a Aristóbulo, preceptor del rey Ptolomeo, del linaje de los sacerdotes ungidos, y a los judíos que están en Egipto.» (2Mac 1,10)

3) Profeta ungido

En 1Re 19,16 se dice que Elías ungió a Eliseo como profeta que le sucediera. La historia de la vocación de Eliseo, sin embargo, no menciona ninguna unción, sino solamente que Elías impuso su manto sobre él (1Re 19,19-21); cuando Elías subió al cielo, Eliseo recibió el espíritu de Elías (2Re 2,1-14). Compárese con Is 61,1, donde el autor profético declara que el Espíritu de Dios está sobre él, porque Yahveh lo ha ungido. El énfasis recae no en el rito de la unción, sino en el don del Espíritu de Dios.

Mesianismo y esperanza mesiánica

Éste es, por tanto, el concepto de mesianismo en sentido estricto, con la utilización del término técnico “Mesías”, que vemos aplicado a personajes históricos. Ahora bien, ya hemos dicho que se entiende por mesianismo en sentido lato la expectación de una era escatológica de salud, que culmina en el establecimiento de un reino de Dios.

En contraste con el pensamiento cíclico de la antigüedad, la concepción bíblica de la historia es un proceso único y lógico, con principio y fin, que tiende al objetivo señalado por Dios. La historia de Israel es una historia de salud, dominada por la idea de la alianza. Este pensamiento lineal se acentuó en la apocalíptica, cuyo determinismo histórico es una de las características más relevantes.

Así, en un constante proceso de reinterpretación bíblica (que no hemos de considerar exclusivamente como la obra de los autores postbíblicos, sino muchas veces

también como la de los redactores finales del propio texto bíblico), se buceó en tradiciones que en su origen estaban vinculadas a hechos históricos para encontrar en ellas nuevos matices de promesas escatológicas. Este proceso tuvo su culmen en el Nuevo Testamento, que para sus autores supone el cumplimiento del Antiguo Testamento. Por ello se ocuparon en rastrear las promesas contenidas en éste e interpretarlas en sentido mesiánico.

La esperanza mesiánica aparece ya en las primeras páginas de la Biblia.

En *Gen 3,14ss* se promete a la humanidad caída que, en la lucha entre la mujer y la serpiente y las descendencias de ambas, la descendencia de la mujer alcanzará la victoria. A partir de Ireneo, la tradición cristiana ha visto aquí un primer anuncio de salud, el llamado «*protoevangelio*»: de la mujer (María) nacerá la descendencia (Jesús).

La bendición de Noé sobre Sem (*Gen 9,24*) anuncia que la salud del mundo ha de venir de Sem y la familia de pueblos semitas que de él descienden. De ella es elegido Abraham como representante de la promesa, y en la descendencia de Abraham serán bendecidos todos los pueblos de la tierra (*Gen 12,1-3; 18,18; 22,18*).

Tres textos son particularmente importantes como germen de futuros desarrollos mesiánicos:

a) *La bendición de Jacob* (*Gen 49,8-12*) concreta en la tribu de Judá el origen del autor de la salud; del cuarto hijo del patriarca surgirá aquel a quien conviene el cetro y han de rendir obediencia las naciones. En este pasaje se nos presenta al Mesías como figura regia, cuyo reino será de paz:

A tí, Judá, te alabarán tus hermanos; pondrás la mano sobre la cerviz de tus enemigos. Se postrarán ante ti los hijos de tu padre. Judá es un cachorro de león: has vuelto de hacer presa, hijo mío. Se agacha y se tumba, como león o como leona. ¿Quién se atreve a desafiarlo? No se apartará el cetro de Judá, ni el bastón de mando de entre sus rodillas, hasta que venga Shiloh y te rindan homenaje los pueblos. Ata su asno a la vid y el pollino de su asna a la cepa, lava su ropa en vino y su túnica en sangre de uvas. Sus ojos están chispeantes por el vino y sus dientes blancos por la leche.

El misterioso personaje “Shiloh” ha sido diversamente interpretado, predominando la idea de entenderlo como “aquél a quien corresponde” (lit. “de él”) la realeza. Que dicho personaje encierra un germen de interpretación mesiánica lo demuestran las diferentes versiones del Targum, es decir, las traducciones arameas del texto hebreo que se recitaban en la sinagoga tras la lectura de los pasajes bíblicos en una época en que el común de la gente no entendía hebreo, y que tanto nos ayudan a comprender cómo se interpretaba la Biblia en el judaísmo postbíblico contemporáneo de Jesús. Estas versiones arameas traducen el controvertido término directamente por “Mesías”. Así, por ejemplo, el Targum Neofiti, en la misma línea que Onqelos y pseudo-Jonatán, traducen *Gen 49,10* de la siguiente manera:

No cesarán los reyes de entre los de la casa de Judá, ni los escribas que enseñan la ley entre los hijos de sus hijos, hasta que venga el Rey Mesías, del cual es la realeza, y a él se someterán todos los reinos.

El Nuevo Testamento (Mt 21,1-9; Mc 11,1-10; Lc 19,28-40; Jn 12,12-19), en el episodio de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén montado sobre un asno, hace uso de este oráculo de Judá, uniendo las tradiciones de Gen 49,10-11 y Zac 9,9, como acto simbólico de Jesús en calidad de auténtico Mesías.

b) El cuarto oráculo de Balaam (Num 24,15-19) nos lo anuncia como estrella de Jacob y príncipe guerrero que someterá a todas las hordas enemigas:

Y profirió su poema y dijo: Oráculo de Balaam, hijo de Beor, oráculo del hombre de mirada penetrante. Oráculo del que escucha las palabras de Dios y conoce la ciencia del Altísimo, contempla visiones del Todopoderoso, cae y sus ojos se abren. Yo lo veo, mas no ahora; lo diviso, mas no de cerca. Una estrella ha salido de Jacob y un cetro ha surgido de Israel. Machacará las sienas de Moab y el cráneo de todos los hijos de Set (Num 24,15-17).

La interpretación de las versiones antiguas es mesiánica. “Estrella” (*kojab*) es traducida unánimemente al arameo como “rey”, probablemente debido al simbolismo regio que desde antiguo tienen los astros en el mundo oriental, y aplicada aquí más concretamente al Mesías de Israel. Lo mismo sucede en el pasaje neotestamentario de Mt 2,1-12 (cf. Lc 1,78-79), relativo a la estrella que siguen los magos de Oriente.

“Cetro” (*shebet*) se traduce al arameo por “mesías” (o también, según otras tradiciones, por “dominador”)². Esta interpretación mesiánica de *shebet* se basa en la significación del cetro como símbolo del poder regio, al igual que en el caso de Gen 49,10 antes citado.

c) La profecía de Natán (2Sam 7,12-16) traslada la esperanza mesiánica a la casa de David. Yahveh dirige unas palabras al rey, que presentan notables semejanzas con la ceremonia egipcia de coronación real:

Y cuando se cumplan tus días y reposes con tus padres, suscitaré detrás de ti un vástago tuyo, salido de tus entrañas, y consolidaré su realeza. Él construirá una casa a mi Nombre y consolidaré el trono de su realeza para siempre. Yo seré para él un padre y él será para Mí un hijo; que si él se pervierte, le castigaré con vara de hombre y con golpes de humanos. No apartaré de él mi benignidad, como la aparté de Saúl, al cual aparté de tu presencia. Y tu casa y tu realeza permanecerán firmes para siempre ante Mí; tu trono será estable por siempre.

Esta profecía de Natán, como veremos, ha estado siempre subyacente en las múltiples especulaciones mesiánicas posteriores.

2. La versión griega de los Setenta traduce aquí mediante “hombre” (*anthropos*), también con sentido mesiánico, lo que supone la primera interpretación mesiánica de un versículo bíblico, en el s. III a.C.

Rey(es) ungido(s) en los Salmos: los salmos reales

En un conjunto de salmos a los que se denomina “salmos reales”³ juega un significativo papel el tema del “rey y su Dios”, como podemos ver en *Sal 2,2*:

Conciértanse los reyes de la tierra y los gobernantes conspiran a una contra Yahveh y contra su Ungido.

La imagen mesiánica de los salmos reales se orienta sobre la idea directriz de la promesa de Natán, a la que probablemente se refiere *Sal 2,7*:

Promulgaré el decreto de Yahveh: Díjome: «Mi hijo eres tú, Yo mismo hoy te he engendrado.»

Algunos autores proponen entender la última frase como: «Yo lo acojo en mi seno (en señal de adopción)», fórmula protocolaria de entronización frecuente en el Antiguo Oriente. Ciertamente Israel toma elementos del estilo de corte y de la realeza sagrada. Por ser la monarquía en Israel relativamente reciente, el yahvismo no tenía expresiones apropiadas para ella e irrumpe el estilo de corte de los pueblos vecinos para cantar al regente como representante de Yahveh.

Mowinckel⁴ ha ejercido mucha influencia con su empeño en comparar las religiones antiguas y su conclusión de que existen semejanzas significativas entre la festividad cananea de la Ascensión divina y la festividad judía del Año Nuevo. Considera que el término Mesías se refiere exclusivamente al “rey reinante de Israel” y ve las profecías mesiánicas como referidas solamente al papel del rey en esta festividad. Bentzen⁵ describe con cierto detalle estos ritos de entronización:

La festividad de la Ascensión de Yahveh a su Trono el Día de Año Nuevo, que Mowinckel encuentra reflejada en los Salmos 47, 93 y 95-100 y otros relacionados, se describe sobre la base de un “drama ritual” cuyo tema central es la recreación del mundo. En el drama ritual de la festividad de Año Nuevo en la época del equinoccio de otoño, Israel experimentaba una repetición de los hechos sucedidos en la Creación del mundo: la lucha de Dios contra los poderes de Caos, el océano primitivo, Rahab, el Dragón y su hueste de demonios. Esta lucha divina termina con la derrota de los enemigos de Dios y precede a la creación de la bóveda celeste como protección fuerte contra los poderes de Caos, el “Mar” y el “Diluvio”. La creación de los Cielos es el acto salvífico decisivo de Dios y la prueba de su poder sobre todos los otros dioses... En la festividad, el pueblo volvía a tener la experiencia de este acto de salvación mediante el acto religioso del “recuerdo”, anámnesis. “Rememorar” los hechos salvíficos de la religión significa para el mundo antiguo que se tenía experiencia tangible estos hechos, que los miembros de la congregación, por usar una expresión de

3. Véase Salmos 2, 18, 20, 21, 45, 72, 89, 101, 110, 132 y 144.

4. *He That Cometh* (New York, Abingdon Press, 1954), p. 4.

5. *King and Messiah* (2 ed., Londres, Lutterworth Press, 1970), pp. 11-12.

Kierkegaard, "se hacían contemporáneos" del acto de salvación fundamental en la historia del mundo.

Si el citado Salmo 2 proclamaba al Mesías como rey, el *Salmo 110,4* lo proclama como sacerdote⁶:

Lo ha jurado Yahveh y no ha de arrepentirse: «Tú eres sacerdote para siempre, a la manera de Melquisedec».

Los *salmos 45* y *72*, que proceden de la época de los profetas más antiguos, miran por encima del rey empírico al rey mesiánico del final de los tiempos⁷. El primero es un epitalamio que celebra las bodas del Mesías con su esposa, la Iglesia en interpretación cristiana. Se trata de un desarrollo del tema clásico de los profetas (especialmente Oseas) de la relación entre Dios e Israel como esposos. Igual que en *Is 8,5*, aparece como héroe divino, cuyo trono dura para siempre (45,7). El segundo canta al rey ideal, social y pacífico, cuyo dominio no tiene límites en tiempo y espacio, y que en el v. 17 es puesto en relación con la descendencia de Abraham (cf. *Gen 18,18*).

Mencionemos finalmente el *Salmo 89*, en el que Dios unge a su siervo David, cuya relación con Dios es la de un primogénito con su padre, en clara referencia a la profecía de Natán antes mencionada ("Yo seré para él un padre y él será para Mí un hijo"). Dios ha establecido una firme alianza con su descendencia, a la que amará por siempre, aunque la castigue si peca. El salmista, que escribe claramente en un período de gran desastre, apela a esta alianza en su súplica por la intervención divina.

Estos salmos pertenecen a distintos géneros (intercesiones en favor del rey, súplicas del rey mismo, oraciones de acción de gracias, lamentos, oráculos, proclamaciones, etc.) y su datación es difícil. Algunos tendrían lugar en el ritual del templo y habrían sido recitados en ocasiones específicas o durante celebraciones regularmente repetidas mientras los reyes davídicos reinaban en Jerusalén. Otros pueden haber sido compuestos tras el Exilio. En cualquier caso, todos los salmos seguían utilizándose mucho después de que hubiera reyes en Jerusalén. Al referir las promesas de Dios y sus instrucciones a David y su dinastía, los salmistas aluden al rey en ejercicio y su familia, no a algún futuro hijo de David. Pero como el ideal había quedado prácticamente sin cumplir en el presente, y como estos salmos se usaban para diferentes reyes en sucesión, no resulta sorprendente que en tiempos posteriores los

6. Este breve salmo real preexílico, citado a menudo en el Nuevo Testamento (p.ej., *Mt 22,41-45*) y en los florilegios de Qumrán, contiene tres oráculos con las ideas siguientes: a) Yahveh en persona exalta al rey y lo hace sentarse a su derecha; b) al recién entronizado se le atribuye un nacimiento celestial (la aurora citada en v. 3 se trataría originalmente de una diosa); c) se le convierte en sacerdote según Melquisedec; d) por él y ante él vence Yahveh, juez del mundo y héroe de la guerra, a todos los enemigos.

7. Conforme a la profecía de Natán, todo rey de la dinastía davídica era un eslabón de la cadena de antepasados del Mesías.

salmos reales fueran interpretados como referidos al futuro “ungido del Señor” davídico, cuya venida esperaba Israel. Habrían sido reelaborados y recibido así un carácter exclusivamente mesiánico y escatológico.

Profecías del Antiguo Testamento sobre futuros reyes davídicos

Excepto en Is 45,1 y Hab 3,13, la palabra “ungido” no se encuentra en los libros de Isaías, Jeremías, Ezequiel o los Doce Profetas. Sin embargo, las profecías respecto a futuros reyes davídicos que se encuentran en estas obras no pueden pasarse por alto.

Los primeros *escritos proféticos* se enlazan también con la promesa de Natán. Al final de su libro, *Amós* anuncia que Yahveh levantará de nuevo la tienda de David caída en la tormenta del juicio, y en lugar del antiguo reino nacional surgirá un imperio universal cuya abundancia de bienes recordará el paraíso primero:

En aquel día levantaré la cabaña de David, que está caída; repararé sus brechas y alzaré sus ruinas, la reconstruiré como en los tiempos de antaño, a fin de que vuelvan a poseer el resto de Edom y todas las naciones sobre las cuales es invocado mi Nombre —oráculo de Yahveh, que tal hace—. He aquí que llegan días —oráculo de Yahveh— en que el arador se encontrará con el segador, el que pisa la uva con quien esparce la semilla; las montañas destilarán mosto y todas las colinas se derretirán. Repatriaré a los cautivos de mi pueblo Israel, reedificarán las ciudades derruidas y las habitarán; plantarán viñas y beberán su vino, harán huertos y comerán sus frutos. Y los plantaré en su tierra y ya no serán arrancados de su territorio, que Yo les había dado, dice Yahveh, tu Dios. (Amós 9,11-15)

Según su contemporáneo más joven, *Oseas*, al fin de los días Israel buscará otra vez a David y, junto con Judá, lo reconocerá como rey común:

Después los israelitas volverán a buscar a Yahveh, su Dios, y a David su rey; acudirán temerosos a Yahveh y su bondad al cabo de los días. (Os 3,5)

Y se congregarán los hijos de Judá y los hijos de Israel a una; nombrarán para sí un solo jefe y rebasarán del país, pues grande es el día de Yizre'el. (Os 2,2)

También la *trilogía isaiánica del Emmanuel*, muy utilizada por los autores del Nuevo Testamento, tiene sus raíces en la ideología mesiánica del rey. Al fallo de la dinastía davídica en la crisis de la guerra siro-efraimita contesta el profeta con el signo del Emmanuel, una profecía enormemente controvertida:

Pues bien, Adonay mismo os dará una señal: He aquí que la doncella concebirá y parirá un hijo, a quien denominará con el nombre de Emmanuel (“Dios con nosotros”). Leche cuajada y miel comerá hasta que sepa rechazar lo malo y elegir lo bueno... (Is 7,14ss)

Cuando en el año 734 a.C. quedó humillado el reino del Norte y anexionada a Assur la mayor parte de su territorio, Isaías anunció el nacimiento del niño Mesías⁸, caracterizándolo con una serie de epítetos:

Porque un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado, sobre cuya espalda reposa el principado y cuyo nombre se llamará «Consejero maravilloso», «Dios fuerte», «Padre eterno», «Príncipe de la paz». Para acrecentamiento del principado y para una paz sin fin [se sentará] sobre el trono de David y sobre su reino, para fundarlo y apoyarlo por el derecho y la justicia, desde ahora y para siempre. El celo de Yahveh de los ejércitos obrará esto (Is 9,5-6)

El Emmanuel es el soberano de Israel, que levantará de nuevo el trono de David y lo afirmará⁹:

e irrumpirá en Judá, la inundará y sumergirá hasta que llegue al cuello. Y sucederá que la envergadura de sus alas llenará la amplitud de tu tierra, ¡oh Emmanuel! (Is 8,8)

En *Is 11,1-9*, el árbol que representa la dinastía davídica ha sido reducido a un mero tocón, pero de sus raíces surgirá un brote, sobre el que se posará el espíritu del Señor, “juzgará con justicia a los pobres” (v. 2) y “golpeará la tierra con el cetro de su boca” (v. 4; en contraste con *Sal 2,7*: “los quebrarás con cetro de hierro”). El pasaje concluye con una descripción paradisíaca del futuro:

Entonces habitará el lobo con el cordero, el leopardo con el cabrito se echará; el ternero y el leoncillo pacerán juntos y un muchacho podrá conducirlos. La vaca pastará con el oso, sus crías se tumbarán juntas; el león comerá paja con el buey. Entonces el niño de pecho jugará junto al agujero del áspid, la criatura meterá la mano en el escondrijo de la serpiente. No harán daño ni estrago por todo mi Monte Santo, porque lleno estará el país del conocimiento de Yahveh, como las aguas colman el mar. (Is 11,6-9)

Sigue las huellas de Isaías su contemporáneo *Miqueas*, quien anuncia el nacimiento en Belén de un gobernante de linaje antiguo, que se comportará como lo haría un buen pastor¹⁰:

Pero tú, Belén Efratah, aunque pequeña para figurar entre los clanes de Judá, de ti me saldrá quien ha de ser dominador en Israel, cuyos orígenes vienen de antaño,

8. Para algunos se trata del mismo niño anunciado en 7,14, aunque no se puede afirmar con certeza. La tradición cristiana ha visto en estas palabras una magnífica descripción de la venida del Mesías (cf. Mt 4,15ss; Lc 1,32s).

9. Esta tercera predicción del profeta se enlaza con la maravillosa liberación de Jerusalén el año 701 (1Re 19,34ss).

10. Cf. Mt 2,6: *Y tú, Belén, tierra de Judá, de ningún modo eres la menor entre las principales [ciudades] de Judá, pues de ti saldrá un jefe que pastoreará a mi pueblo Israel.*

*desde los días antiguos*¹¹. Por eso los entregará [Dios al enemigo] hasta el momento en que dé a luz la que a luz ha de dar; entonces el resto de sus hermanos regresará a los hijos de Israel. Y permanecerá firme y pastoreará revestido de la potestad de Yahveh... (Miq 5,1-3)

En *Jeremías* el Mesías no tiene ya los rasgos brillantes del soberano isaiánico. A los reyes de su tiempo, que desconocían completamente su misión teocrática, el profeta opone el vástago justo que Yahveh suscitará de David, volviendo con ello a la profecía de Natán¹²:

Y erigiré sobre ellos pastores que los apacienten, y ya no temerán más, ni se amedrentarán, ni se echará de menos [ganado] —oráculo de Yahveh—. He aquí que tiempo vendrá —declara Yahveh— en que suscitaré a David un vástago legítimo; y reinará como rey y obrará sabiamente, y ejercitará derecho y justicia en la tierra. En sus días será salvado Judá e Israel habitará en seguridad, y éste será el nombre con que se le llamará: «Yahveh es nuestra justicia» (Jer 23,4-6)

Esta falta de brillantez de la imagen mesiánica en *Jeremías* queda compensada por la grandiosa promesa de una nueva alianza que traerá el perdón de los pecados y la interiorización de la Ley y el conocimiento de Dios (cf. Hebr 8,8-43):

He aquí que llegan días —oráculo de Yahveh— en que pactaré con la casa de Israel y la casa de Judá una alianza nueva. No como la alianza que pacté con sus padres el día en que les tomé de la mano para sacarlos del país de Egipto; pues ellos han quebrantado mi alianza, cuando yo me había desposado con ellos —oráculo de Yahveh—. Pero ésta será alianza que concertaré con la casa de Israel después de aquellos días —oráculo de Yahveh—: pondré mi Ley en su interior y la escribiré en su corazón y vendré a ser su Dios y ellos vendrán a ser mi pueblo. Y no necesitarán ya instruirse los compañeros unos a otros, ni el hermano a su hermano, diciendo: «¡Conoced a Yahveh!»; pues todos ellos me conocerán, desde el más pequeño al mayor —oráculo de Yahveh—; ya que perdonaré su culpa, y su pecado no recordaré más. (Jer 31,31-34)

También la profecía de *Ezequiel* tiene un toque antidinástico. Según la parábola de Ezequiel 17, la copa del cedro davídico ha sido cortada y llevada a Babilonia, refiriéndose con ello al rey de Judá, Jeconías, depuesto el año 598 y deportado a Babilonia por Nabucodonosor, quien en su lugar puso como rey (o, como dice Ezequiel, “plantó”) a su tío Sedecías. Pero esta plantación de Nabucodonosor falló, por lo que Yahveh estableció otra nueva: cortó de la copa del cedro un ramo tierno y lo plantó en Israel, donde se convierte en cedro magnífico, bajo cuya corona han de

11. Tal vez esta frase dio origen a la doctrina judía tardía de que el Mesías existía en el espíritu de Dios desde tiempo inmemorial.

12. En contraste con la situación de los últimos tiempos de la monarquía (Sedecías es un rey impuesto por Babilonia, y sobre el significado de su nombre —«Yahveh es mi justicia»— parece jugar el texto), Dios hará surgir un digno heredero de David, un vástago “legítimo” (hebr. *šaddiq*).

habitar todas las aves. Es el mesías que ha de brotar de la descendencia de Jeconías, el árbol seco que nuevamente reflorece. El Señor dará la corona a quien tenga derecho a ella¹³:

En cuanto a ti, malvado criminal, príncipe de Israel, cuyo fin ha llegado al momento de la culpa final, así dice Adonay Yahveh: ¡Quítate la tiara, depón la corona! ¡Esto ya no será lo mismo! Lo humilde será exaltado y lo alto será humillado. ¡A ruina, a ruina, a ruina la reduciré! Incluso ella dejará de existir hasta que venga aquel a quien corresponde el juicio, y [a quien] lo entregaré. (Ez 21,30-32)

En lugar de los antiguos reyes que olvidan sus deberes, Yahveh pondrá sobre todo Israel un pastor único:

Luego suscitaré sobre ellas un solo pastor que las apacienta, mi siervo David; él las apacentará y les servirá de pastor (Ez 34,23s)

y concluirá con el pueblo una alianza de paz:

Haré de ellos una sola nación en mi país y en las montañas de Israel, y un solo rey tendrán todos ellos, y ya no constituirán dos naciones ni se dividirán en dos reinos. No se mancillarán más con sus ídolos y sus abominaciones ni con ninguna de sus rebeldías, y los salvaré de todas sus apostasías con las cuales han pecado, y los purificaré y constituirán mi pueblo y Yo seré su Dios. Mi siervo David será rey sobre ellos, y un único pastor tendrán todos ellos, y caminarán con arreglo a mis preceptos, y mis estatutos observarán y los practicarán. Y habitarán sobre la tierra que di a mi siervo Jacob, donde moraron sus padres, y sobre ella habitarán ellos, sus hijos y los hijos de sus hijos por siempre, y David, mi siervo, será su príncipe perpetuamente. (Ez 37,22-25)

Al igual que en Os 3,5 y Jer 30,9 (cf. Am 9,11), no se trata del David redivivo, sino de un futuro rey ideal de su familia, es decir, el Mesías, que es un vástago de David (Ez 17,22) y a quien Ezequiel, que vivió en tiempos de interregno, llama normalmente príncipe¹⁴.

En el siglo VI el *Segundo Isaías*, bajo la imagen de un nuevo éxodo, anuncia la vuelta de los desterrados y la restauración de un nuevo reino, cuyo soberano es Yahveh:

¡Cuán bellos son sobre las montañas los pies del albriciador que anuncia paz, el portador de buena nueva que anuncia salvación; el que dice a Sión: «¡Tu Dios reina!» (Is 52,7)

13. Ezequiel alude así a la profecía de Gen 49,10, antes citada: no se apartará el cetro de Judá ni el bastón de mando de entre sus rodillas, hasta que venga «Aquel a quien pertenece» y a quien deben los pueblos obediencia.

14. La descripción del nuevo Israel que se encuentra en Ez 40-48 se centra en torno al nuevo templo y se presta mucha atención al papel de los sacerdotes sadoquitas, definiéndose con precisión los derechos y deberes del príncipe respecto al pueblo y al templo.

y cuyos ciudadanos pueden ser también los gentiles (Is 49,19ss; 54,4). La conclusión de una nueva alianza, que será de paz (Is 54,10), hará participar al pueblo de la gracia de David, con lo que se alude a la alianza con éste:

¡Inclinad vuestro oído y venid a Mi; escuchad y vivirá vuestra alma! Y concertaré con vosotros una alianza eterna, las fieles misericordias prometidas a David (Is 55,3)

En los cánticos sobre el *siervo de Yahveh* (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12) éste se nos presenta como mediador universal de salud. La figura del “siervo de Yahveh” fue interpretada mesiánicamente y aplicada a Jesucristo por los escritores neotestamentarios, quienes hicieron extenso uso del cuarto cántico en su desarrollo de la imagen del “siervo sufriente” y vicario.

La tercera parte del libro de Isaías pinta con brillantes colores la gloria de la nueva Jerusalén como centro religioso del mundo, donde Yahveh es adorado incluso por los gentiles (Is 56,7; 66,23) y de entre ellos llamará a sacerdotes (Is 66,21).

Los *salmos del reino de Dios* 47 y 96-100 representan un *mesianismo sin Mesías*. Siguiendo al Segundo Isaías, estos salmos anuncian la venida de un reino universal de Dios y celebran a Yahveh como soberano y juez.

En la *profecía postexílica* el tema principal es la restauración de la teocracia en torno a la realeza, el sacerdocio y el templo. *Ageo* dirige sus palabras a Zorobabel, gobernador de Judá (con expresiones como “mi siervo” o el motivo del “elegido de Dios”, que reflejan el status de su antecesor, David), y a Josué, el sumo sacerdote. Para *Zacarías*, el sumo sacerdote Josué es figura y garantía del Mesías venidero y, de acuerdo con Jer 23,5; 33,15, es llamado vástago (Zac 3,8) y traerá la expiación de los pecados. La coronación del sumo sacerdote por el profeta tiene carácter simbólico, pues no culmina en él, sino en el Mesías: en la teocracia renovada se promete duración eterna a la realeza davídica y al sacerdocio levítico. En la segunda parte del libro de *Zacarías*, que la crítica atribuye a otros autores, el profeta habla de la entrada en Jerusalén del rey de paz mesiánico. Tras el castigo de los pueblos gentiles, Israel es restablecido en sus fronteras ideales y el Mesías, cabalgando sobre un pollino, entrará en la capital de su reino e instaurará un reino universal de paz (Zac 9,9-10). *Malaquías*, por su parte, anuncia el día del Señor: «Súbitamente viene a su templo el Señor, a quien buscáis, y el ángel de la alianza, a quien deseáis.» (Mal 3,1).

El libro de las *Crónicas* o Paralipómenos repite la promesa hecha a la casa davídica, pero le presta una nota claramente mesiánica. Idealiza al rey davídico, cuya figura coincide con el rey escatológico (1Cr 17,11-14); su trono es designado como trono de Dios (1Cr 28,5) y su reino como reino de Dios (2Cr 13,8).

En definitiva, todas las profecías postexílicas anuncian un cambio decisivo y duradero que Dios provocará en el destino del pueblo: terminará la guerra y se restaurará la paz, Israel y Judá se reunirán tras la vuelta del Exilio. La salvación, en

suma, tiene dimensiones mundiales. Se inaugurará una nueva era sin fin. Como se reflejaba en los libros de Samuel y Reyes y en los Salmos reales, la figura central es un descendiente de David que representa un reino ideal en nombre de Yahveh. Ahora bien, el énfasis no se pone en la persona del futuro rey, sino en el hecho de que, por fin, se verá cumplido el ideal davídico que ningún rey histórico (ni siquiera David) pudo cumplir. Es de resaltar asimismo la importancia que alguno de estos textos concede a la cooperación futura entre el rey y el sumo sacerdote.

La prehistoria bíblica del mesianismo: sus etapas

Llegados a este punto resulta conveniente hacer una recapitulación sobre la evolución de la idea del mesianismo en el Antiguo Testamento.

Si consideramos que “el (rey) ungido” es un carismático descendiente de David que los judíos del período romano creían sería suscitado por Dios para romper el yugo de los paganos y reinar sobre un restaurado reino de Israel al que todos los judíos del exilio retornarían, ya hemos visto que se trata de una idea estrictamente postbíblica. Incluso Ageo y Zacarías, quienes esperaban que el reino de David sería renovado con un individuo específico, Zorobabel, a su cabeza, pensaron en él solamente como una característica de la nueva era, no como el autor o agente de su establecimiento. En consecuencia, habría que hablar con más propiedad de la prehistoria bíblica del mesianismo, que puede resumirse en tres etapas¹⁵.

Etapas I: en el climax del poder de David surge la doctrina de que el Señor ha elegido a David y sus descendientes para reinar sobre Israel hasta el fin de los tiempos (2Sam 7; 23,1-3.5), concediéndole también dominio sobre los pueblos extranjeros (2Sam 22,44-51 = Sal 18,44-51; Sal 2). Citemos un ejemplo:

Por eso he de alabarte, ¡oh Yahveh!, entre los pueblos, y tu Nombre he de cantar; el que acrece las victorias de su rey y dispensa favor a su Ungido, a David y su raza para siempre. (2Sam 22,50-51 = Sal 18,50-51)

David es aquí, como Saúl lo era antes que él (1Sam 24,6; 26,9; 2Sam 1,14.16), y como él mismo espera que sea cada uno de sus descendientes, el ungido del Señor, como signo de consagración a Dios (y no, por supuesto, como “el Mesías” en el sentido antes descrito).

La etapa II comenzó con el colapso del imperio de David tras la muerte de Salomón. Surgió entonces la doctrina, o esperanza, de que la Casa de David volvería a reinar sobre Israel y Judá conjuntamente, así como sobre las naciones vecinas. Esta esperanza quedó plasmada en la probable reinterpretación en sentido profético de composiciones como el Salmo 18 y en múltiples dichos proféticos como los de Am 9,11-12; Is 9,1-6; 11,10; Os 3,5; Ez 37,15ss (esp. vv. 24ss).

15. Cf. H.L.Ginsberg, *Enciclopedia Judaica* 11 (Jerusalem 1972), c. 1407-8.

La etapa III está caracterizada por el cambio de enfoque de Isaías, que pasa de poner el énfasis en la perpetuidad de la dinastía a situarlo en las cualidades del futuro rey: el fundamento de su trono será la justicia, se distinguirá por su celo por la misma y recibirá el carisma de discernir entre lo bueno y lo malo para ejercerla. Sin esta tercera etapa en su prehistoria bíblica, el desarrollo de la idea postbíblica de “el Mesías” no habría sido posible.

Mesianismo en Qumrán

Uno de los temas más debatidos desde los descubrimientos de Qumrán es sin duda el del mesianismo¹⁶. En efecto, ya hemos dicho que en la mayoría de los otros escritos judíos de la época del Segundo Templo la figura de “el Mesías” no aparece o juega un papel secundario. Por el contrario, los nuevos textos no solamente expresan la esperanza de una salvación escatológica, sino que introducen en ella la figura de uno (o más) mesías, utilizando incluso el término técnico *mašiah*. Todo ello promete clarificar los orígenes de la esperanza mesiánica, que ocupa un lugar central dentro del cristianismo, así como la historia de dicha idea dentro del judaísmo.

El análisis de los textos en los que se encuentran referencias a la figura del Mesías empleando el término técnico o a otras varias figuras mesiánicas que, aunque no se designen con dicho término específico, son agentes de salvación escatológicos, nos permite observar que la actitud de la comunidad respecto al mesianismo parece haber conocido una evolución durante los dos siglos de su historia, en función de los acontecimientos vividos en Israel y de su repercusión en la vida religiosa de la nación.

J. Starcky¹⁷ trazó en 1963 la hipótesis de sucesivas etapas en la fe mesiánica de la comunidad esenia, que corresponderían a los cuatro períodos de la historia de la secta, de acuerdo con los trabajos arqueológicos de De Vaux. Aunque su reconstrucción no está exenta de problemas, ya que la fecha de los manuscritos y la complejidad de su historia redaccional son todavía objeto de discusiones, merece la pena detenerse a considerarla, pues es un estudio clásico de referencia obligada tanto para sus seguidores como para quienes prefieren otras alternativas. Las cuatro etapas o períodos de evolución de las creencias mesiánicas de la comunidad de Qumrán serían los siguientes:

1) El período *macabeo* se caracterizaría por la ausencia de esperanzas mesiánicas. En los primeros tiempos de la comunidad los hombres de Qumrán tienen entre ellos al “Maestro de justicia”, que colma todas sus esperanzas. A este período

16. Cf. F. García Martínez, “Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán”, en F. García Martínez - J. Treballe Barrera, *Los hombres de Qumrán* (Madrid, Ed. Trotta, 1993), pp. 187-222; “Los Manuscritos del Mar Muerto y el mesianismo cristiano”, en A. Piñero - D. Fernández Galiano (eds.), *Los Manuscritos del Mar Muerto* (Córdoba, Ed. El Almendro, 1994), pp. 189-206.

17. “Les quatre étapes du Messianisme à Qumrân”, *Revue Biblique* 70 (1963) 481-505.

pertenecerían los *Himnos* (Hodayot) y la primera edición de la *Regla de la Comunidad* (1QS), cuya copia más antigua (4QS^e) no contiene el pasaje mesiánico clave de 1QS 9,11, del que luego hablaremos. Los *Himnos* y la *Regla*, en su edición original, reflejarían una preocupación ética más que escatológica. El “Maestro de justicia” tenía conciencia de ser un profeta como Moisés o un reformador como Esdras, pero no un Mesías.

2) El período *asmoneo* estaría caracterizado por la esperanza en dos mesías, uno laico, de la tribu de Judá, y otro sacerdotal, de la tribu de Leví. Quizás haya que ver en esta esperanza una reacción contra la acumulación por los asmoneos de las funciones reales y sacerdotales, a la que pondrá fin la llegada de un sumo sacerdote legítimo y el advenimiento de un rey que ejerza sólo la autoridad política. Durante este período, una vez desaparecido el fundador de la comunidad, ésta volvió sus ojos al futuro y empezó a reflexionar sobre el plan divino de salvación. Así, se habría hecho una nueva edición de la *Regla*, en la que se incluyen los pasajes mesiánicos de 9,11 y los anexos 1QSa (Regla de la Congregación) y 1QSB (Colección de Bendiciones). Es, pues, en este momento cuando aparece la formulación más clara del mesianismo en Qumrán, que se encuentra en la *Regla de la Comunidad*:

No se apartarán de ningún consejo de la ley para marchar en toda obstinación de su corazón, sino que serán gobernados por las ordenanzas primeras, en las cuales los miembros de la comunidad comenzaron a ser instruidos, hasta la venida del profeta y de los mesías de Aarón e Israel. (1QS 9,9-11)

La Regla aneja, conocida como *Regla de la Congregación* y escrita por la misma mano que la Regla de la Comunidad, alude también a la venida del mesías de Israel. Este manuscrito contiene en concreto el reglamento para el tiempo en que Dios “haga nacer” (o “traiga”, según otra lectura) al Mesías (cf. 1QSa 2,11-14). La reunión del consejo y el banquete comunitario serán presididos por el sacerdote, en quien la mayoría de investigadores reconoce al sumo sacerdote de la época escatológica, identificándolo con el “Mesías de Aarón”. Que es el sumo sacerdote lo evidencia el texto, cuando se refiere a él como “jefe de toda la congregación de Israel”, y que se trata de la era escatológica lo anticipa el comienzo del escrito, al señalar que se trata de las normas “para el final de los tiempos” (1,1). La alusión al Sal 2,7 y el papel que se le atribuye al sacerdote manifiestan una separación de los poderes político y religioso. Incluso cuando llegue el mesías de Israel habrá de mantenerse el ceremonial de la comida en común:

Y [cuando] se reúnan a la mesa de la comunidad [o para beber] el mosto y esté preparada la mesa de la comunidad [y mezclado] el mosto para beber, [que nadie extienda] su mano a la primicia del pan y del [mosto] antes que el sacerdote, pues [él es el que ben]dice la primicia del pan y del mosto [y extiende] su mano hacia el pan antes que ellos. Después el Mesías de Israel extenderá su mano hacia el pan. [Y después ben]decirá toda la congregación de la comunidad, cada [uno de acuerdo con] su dignidad. Y según esta norma actuarán en cada comi[da], cuando se re]únan al menos diez hom[bres]. (1QSa 2,17-22)

En la *Colección de bendiciones*, debida también al mismo copista e incorporada al mismo manuscrito que contenía originalmente las dos reglas anteriores, se concede siempre la primacía al poder sacerdotal. La bendición del sumo sacerdote precede a la del “príncipe de toda la congregación”, regulada así:

Para el maestro de sabiduría, para bendecir al príncipe [Ez 34,23-24] de la congregación que... su [po]der y él [Dios] renovará en su favor la alianza de la [co]munidad, a fin de que restaure el reino de su pueblo para siempre [y juzgue con justicia a los po]bres [y arbitre con equidad [entre los hu]mildes del país y se conduzca perfectamente en todos sus caminos delante de él [...] y restaure su a[lianza santa cuando] la desgracia de los que le buscan. ¡[Que] el Señor te [eleve] hasta la altura eterna y como una torre fort[ificada] sobre un bastión elevado! Y tú gol[pearás a los pueblos] por la fuerza de tu [boca]; con tu cetro devastarás la tierra y con el soplo de tus labios harás morir a los impíos. [Sobre ti estará el espíritu de con]sejo y de poder eterno, el espíritu de conocimiento y de temor de Dios, y la justicia será el cinturón [de tus lomos, y la ver]dad el cinturón de tus caderas [Is 11,2-5]. [Y] que él te haga cuernos de hierro y zuecos de bronce [Miq 4,13]. Que tú cornees como [... y pisotees] a los [hombres] como el barro de las calles [Miq 7,10]. Porque Dios te ha suscitado como cetro sobre los dominadores [Num 24,17-19]. Ante [ti se apresurarán y postrarán, y todas las na]ciones te servirán, y por su santo nombre te robustecerá. Y serás como un león [Gen 49,9]. (IQSb 5,20-29)

En el preámbulo de este formulario de bendición (lin. 20b-23a) el autor atribuye al agente divino de salvación el título mesiánico de “príncipe”, título que Ezequiel confería al futuro descendiente de David (Ez 34,23-24; 37,25). Por otra parte, el texto mismo de la bendición recoge el oráculo mesiánico de Is 11,2-5, evocado ya en la línea 21, así como las profecías de Miq 4,13 y 7,10, y la bendición de Jacob en Gen 49,9.

Aunque no se emplee el término técnico de “mesías”, este texto habla de un Mesías-Rey tradicional, como lo confirma el contenido de la bendición: la doble alusión al cetro subraya su carácter “real” y las referencias a Is 11,1-5, su proveniencia davídica; sus funciones militares están en primer plano y son acentuadas por la referencia a Miq 4,13.

3) El período *romano* (pompeyano), a partir del año 63 a.C., se caracterizaría por la prevalencia del Mesías sacerdotal, que polariza prácticamente todas las esperanzas mesiánicas. Las huellas de esta nueva concepción del mesianismo pueden verse en algunos textos del *Documento de Damasco*, libro difícil de fechar con exactitud y sobre cuyos estratos redaccionales existe profundo desacuerdo. Citemos un pasaje:

Hé aquí la regla sobre la formación de los campos: Los que marchen según estas (normas) durante el tiempo de la impiedad, hasta la llegada del mesías de Aarón e Israel, (lo harán), por grupos de diez hombres al menos, en millares, centenas, cincuentenas y decenas [cf. Ex 18,25]. (CD 12,22b-13,1)

Otros dos pasajes de este escrito recogen la misma expresión “el mesías de Aarón e Israel” (14,19; 19,10), y un cuarto contiene la frase “el mesías de Aarón y de

Israel” (20,1). La expresión de estos cuatro pasajes es ambigua y punto central de controversia. ¿Se trata de un único mesías o de dos, entendiendo el texto como “el mesías de Aarón y (el mesías) de Israel”? La posibilidad de interpretar ambas frases en referencia a un personaje único, proveniente a la vez de Aarón y de Israel (concediendo preeminencia a su función sacerdotal) parece a algunos gramaticalmente más natural y reforzada por el hecho de que en CD 14,19 la expresión está seguida de un verbo en singular y con la idea de expiación, por lo que la figura indicada sería la de un mesías sacerdotal que expiaría por los pecados del pueblo. Otros autores, sin embargo, prefieren considerar dicha forma verbal como un pasivo impersonal y, basándose en la esperanza mesiánica desdoblada que veíamos atestiguada en 1QS 9,11, consideran que la ambigüedad debe resolverse en favor de la esperanza comunitaria en dos mesías. En este caso, el período pompeyano supondría una prevalencia del mesías sacerdotal, no la exclusividad del mismo.

4) Finalmente, el período *herodiano* supondría el retorno a la doctrina del Mesías davídico. Este período corresponde a la restauración de Qumrán y su última etapa de existencia, que va desde comienzos de la era cristiana hasta su destrucción, en el año 68 d.C. Este período se caracteriza por una fuerte tendencia antirromana de espíritu celota. Hay varios escritos de esta época que atestiguan la nueva orientación y son sin duda una respuesta indirecta a las pretensiones de Herodes el Grande.

El primero que vamos a citar procede de un *pešer* o comentario continuo del libro de Isaías, del que se han conservado tres columnas y lleva en la edición crítica de los manuscritos del Mar Muerto la sigla 4Q161. En las líneas 12-17 de la col. III de este manuscrito fragmentario leemos la cita íntegra del texto clásico de Is 11,1-5, o sea, la gran profecía mesiánica de este profeta: “Saldrá un renuevo del tocón de Jesé, y de su raíz brotará un vástago...”. Luego encontramos este comentario:

[La explicación de esto se refiere al retoño] de David que brotará en los días postreros, puesto que con el aliento de sus labios ejecutará a] sus enemigos y Dios le sostendrá con [el espíritu de] valentía [...] trono de gloria, corona san[ta] y vestiduras bordadas [...] en su mano. Dominará sobre todos los pueblos y Mago [Ez 38-39] [...] su espada juzgará a todos los pueblos. Y lo que dice: “No [juzgará por apariencias] ni sentenciará de oídas”, su interpretación es que [...] según lo que ellos [=los sacerdotes] le instruyan, así juzgará él, y por su autoridad [...] con él saldrá uno de los sacerdotes de renombre llevando en su mano vesti[dos ...] (4QpIsa 3,18-25)

El pasaje de Is 11,1-5 es interpretado dentro de la comunidad de Qumrán como una predicción mesiánica. El texto no emplea el término técnico de “ungido”, sino que habla simplemente de “retoño de David”, pero se trata claramente de un Mesías-Rey, tanto por las connotaciones dinásticas de esta expresión como por las alusiones a los atributos de la realeza: trono de gloria, corona y vestidos bordados. Es muy difícil conocer cómo sigue el texto, dado el estado fragmentario del manuscrito, pero lo que podemos leer en él nos permite pensar que el mesías real se verá rodeado de sacerdotes que le ayudarán a tomar sus decisiones.

Pasemos a otro texto, que da una interpretación mesiánica a la bendición de Jacob en Gen 49,10 y atestigua la fe en la permanencia del linaje davídico. Se trata del ms. 4Q252 (4QpGen^a), un *pešer* discontinuo al Génesis todavía no publicado en su integridad, pero cuya parte mesiánica es conocida desde 1956 como *4QPatriarcal Blessings*:

[No] se apartará un soberano de la tribu de Judá. Mientras Israel tenga el dominio, [no] faltará quien se sienta en el trono de David. Pues “la vara” es la alianza de la realeza, [y los mi]llares de Israel son “los pies”. Hasta que venga el mesías de justicia, el retoño de David. Vacat. Pues a él y a su descendencia les ha sido dada la alianza de la realeza sobre su pueblo por todas las generaciones eternas, porque ha observado [...] la ley con los miembros de la comunidad. (4Q252 5,1-5)

Cada uno de los elementos de la cita bíblica ha sido provisto de su interpretación. La palabra hebrea *shebet* ha sido interpretada en su doble sentido de “cetro” y de “tribu”, y “cetro” ha sido comprendido como “soberano”, en la misma línea que el Targum palestinese, que traducirá claramente por “rey” (cf. *supra*, bajo el epígrafe “Mesianismo y esperanza mesiánica”). La identificación de “los pies” con los millares de Israel acentúa el contexto militar de la realeza prometida. El *vacat* del manuscrito permite comprender que la expresión “Mesías de justicia” (es decir, el mesías verdadero, legítimo) es presentada como el equivalente del misterioso *Shiloh* del texto bíblico, que ya antes comentamos. La clara dependencia que esta expresión tiene de Jer 23,5 y 33,15 (“En aquellos días suscitaré a David un retoño legítimo que ejercitará el derecho y la justicia”) muestra igualmente un carácter polémico en el contexto anti-asmoneo de la comunidad y permite encuadrar en un ambiente apocalíptico este desarrollo de la esperanza de un “mesías rey” para el final de los tiempos. En la interpretación qumránica, la bendición de Jacob a Judá ha sido vista como una promesa de restauración de la monarquía davídica y de la perpetuidad de su función real.

Al comentar antes el doble mesianismo que refleja el texto clave de dicha expectativa qumránica (*Regla de la Comunidad* 9,11), hemos visto citado junto a los mesías de Aarón e Israel a otro personaje, un profeta, cuya venida se espera en el futuro. El texto no nos permite precisar si este profeta tiene rasgos mesiánicos, y su contraposición a los “mesías” parece indicar lo contrario, pero otros textos nos permiten afirmar que este profeta escatológico era considerado también una figura “mesiánica”.

Un manuscrito de la cueva 4 (4Q175, *4QTestimonia* 1-20) recoge tres testimonios bíblicos que la comunidad interpreta mesiánicamente y que corresponden a las tres figuras de 1QS 9,11.

Comienza citando Dt 18,17-19 como texto base que fundamenta la espera de un “profeta como Moisés”, el “Profeta” esperado al final de los tiempos:

Y el Señor habló a Moisés en estos términos: “Has oído la voz de las palabras que este pueblo te ha dirigido: Todo lo que han dicho está bien. ¡Ojalá tuvieran este mismo corazón para temerme y guardar todos mis mandamientos cotidianamente, de forma que fueran felices, ellos y sus hijos, para siempre! Yo les suscitaré un profeta como tú de en medio de sus hermanos, pondré mis palabras en su boca y él les dirá todo lo que yo le ordene. Y a aquel hombre que no escuche mis palabras, las que el profeta haya dicho en mi nombre, yo mismo le pediré cuentas.” (4Q175 1-8)

Después de presentar al profeta escatológico, el recopilador pasa inmediatamente a una cita de Num 24,15-17 (que reproducimos más arriba), relacionada con el anuncio del mesías davídico por Balaam y que fundamenta la espera del “Mesías-Rey” (4Q175 9-13). A continuación figura una cita tomada de Dt 33,8-11 (la bendición concedida a Leví por Moisés poco antes de morir), que fundamenta la espera del “Mesías-Sacerdote”.

Y respecto a Leví [Moisés] dijo: Dad a Leví tus tummim y tus urim¹⁸, a tu hombre fiel a quien probaste en Masá y por quien contendiste junto a las aguas de Meribá, que dijo a su padre y a su madre: “No te conozco”, y no ha reconocido a sus hermanos, y a su propio hijo no ha conocido. Pues guardó tu palabra y observó tu alianza. Ellos harán brillar tus juicios para Jacob y tu ley para Israel, ofrecerán incienso ante tu rostro y holocausto sobre tu altar. Bendice, Señor, su valentía y acepta la obra de sus manos. Aplasta los lomos de sus adversarios y quienes le odian no se levanten. (4Q175 14-20)

El texto de 4QTestimonia (documento que, por otra parte, atestigua la existencia de “cadenas” escriturarias en una época muy antigua) es, por tanto, una recopilación de varias citas bíblicas que se refieren respectivamente a los tres personajes de la espera mesiánica de Qumrán, en un paralelo perfecto con 1QS 9,11.

Hemos visto hasta ahora algunos textos que mencionan una sola figura mesiánica, bien sea davídica o sacerdotal, y otros que mencionan dos o incluso tres. Independientemente de la evolución que parece haberse producido en el mesianismo qumránico, no debemos pasar por alto el estado fragmentario de los manuscritos, y que el hecho de que a veces aparezca una sola figura puede deberse a la casualidad de haber recuperado el fragmento concreto que la menciona, sin que ello implique la inexistencia de otras figuras, que bien podrían estar presentes en los textos perdidos. Pero tampoco hemos de pensar que todos los textos deban necesariamente mencionar todas las figuras, como si hubiera un sistema mesiánico uniforme en Qumrán, que de hecho no existe. Lo que nos interesa es la visión global que se deduce del análisis conjunto de los textos, y ésta nos muestra el predominio del dualismo rey/sacerdote, cuyas funciones pueden estar desempeñadas por figuras mesiánicas que a veces llevan expresamente el título de “mesías” y otras veces títulos diferentes, pero en todo caso representativos de dichas funciones.

18. Instrumentos para consultar al Señor (Ex 28,30).

Así, hay textos que hablan de un dualismo “príncipe de la congregación” e “intérprete de la ley”, como el siguiente pasaje del *Documento de Damasco*:

Vacat. *Y la estrella es el Intérprete de la ley que vendrá a Damasco, como está escrito: “Una estrella ha salido de Jacob y un cetro ha surgido de Israel”. El cetro es el Príncipe de toda la congregación y cuando él surja arrasará a todos los hijos de Set.* Vacat. (CD 7,18-21)

En esta interpretación de Num 24,17 (oráculo de Balaam) resulta clara la identidad del Príncipe de la congregación como Mesías-rey. Más debate ha suscitado la del Intérprete de la ley, sin que haya acuerdo sobre si se trata del Mesías-sacerdote o del “Profeta” esperado al final de los tiempos¹⁹.

Otro texto que menciona estas dos mismas figuras mesiánicas es el llamado *Florilegium*, un florilegio bíblico acompañado de comentario:

Y Yahveh te [decl]ara que te construirá una casa: Y yo suscitaré detrás de ti un vástago tuyo y consolidaré el trono de su realeza [para siem]pre. Yo [seré] para él un padre, y él será para mí un hijo. Este es el brote de David que se alzaré con el Intérprete de la ley que [surgirá] en Si[ón en] los últimos días, como está escrito: “Volveré a levantar la cabaña de David que está caída” [Am 9,11; Hch 15,16]. Esto (se refiere a) “la cabaña de David que está caída”, que se alzaré para salvar a Israel [cf. Jer 23,5-6; Lc 24,21]. (4QFlor 1,10-13)

La cita bíblica del primer párrafo está tomada de 2Sam 7,11-14, o sea, de la profecía de Natán, una de las bases más importantes de la esperanza mesiánica en la Biblia, que es reinterpretada en este comentario qumránico en función del mesías real, quien estará acompañado por el Intérprete de la ley, quizá el sumo sacerdote cuya función podría ser la de ofrecer la interpretación de la ley divina.

Entre las figuras mesiánicas atestiguadas en Qumrán resulta enormemente llamativa la del “Mesías celeste”, presente en el manuscrito 4Q246, que puede datarse paleográficamente en la primera mitad del siglo I d.C. y en cuya segunda columna leemos:

Será denominado hijo de Dios, y le llamarán hijo del Altísimo. Como las centellas de una visión, así será el reino de ellos; reinarán algunos años sobre la tierra y aplastarán todo; un pueblo aplastará a otro pueblo y una ciudad a otra ciudad, Vacat hasta que se levante el pueblo de Dios y haga descansar a todo de la espada. Vacat. Su reino será un reino eterno, y todos sus caminos en la justicia; juzga[rá] la tierra con

19. La identificación con Elías puede aceptarse sin problemas, a juzgar por la mención de Damasco (designación de Qumrán) y su relación con 1 Re 19,15, donde Elías recibe de Dios la orden de ir a Damasco para ungir al rey de Siria, al rey de Israel y a Eliseo. Aunque se ha presentado a Elías también como sumo sacerdote, esto sucede en la tradición posterior (Justino, *Dialog.* 49, y materiales caraítas).

justicia, y todos harán la paz. Cesará la espada en la tierra, y todas las ciudades le rendirán homenaje. El Dios grande con su fuerza hará la guerra por él; pondrá los pueblos en su mano y arrojará todos ante él. Su dominio será un dominio eterno, y todos los abismos... (4Q246 ii 1-9)

Que en el judaísmo de la época se hubiera desarrollado la idea de un “Mesías” como agente de salvación escatológico de naturaleza sobrehumana podría parecer una ampliación ilegítima del concepto de Mesías, vaciándolo de su característica dimensión humana. No sólo resulta difícil imaginar que a un personaje sobrehumano se le considere como un “ungido” (los ángeles, por ejemplo, no reciben la unción), sino que la naturaleza humana de los mesías que hasta ahora hemos encontrado está fuertemente acentuada tanto en la descendencia davídica del “Mesías-Rey” como en la perspectiva cultural en la que el “Mesías-Sacerdote” realiza su expiación. A pesar de todo, e incluso de que en el fragmento citado no aparezca el término técnico “ungido”, cabe la posibilidad de considerar a la figura que nos presenta como un verdadero Mesías. Ello implica un cambio en la concepción mesiánica judía a partir del siglo I d.C.

En efecto, una figura de este tipo nos resulta familiar por el Nuevo Testamento, y se encuentra atestiguada en dos apócrifos judíos de finales de dicho siglo: las *Parábolas de Enoc* (1En 37-61) y *4 Esdras*. El primero de ellos emplea ocasionalmente el término “Mesías” junto con las designaciones más comunes de “Elegido” y, sobre todo, de “Hijo del Hombre”, para designar a una figura preexistente y de origen celeste; lo mismo sucede en la visión de 4 Esdras 13 con el personaje aludido mediante la expresión “como un hombre”, al que se designa en dos pasajes como “Mesías” y más frecuentemente como “Hijo/Siervo de Dios”.

Las claras coincidencias con el Nuevo Testamento, que atestigua en la misma época esta ampliación de la noción de Mesías, hicieron pensar a muchos que se trataba de ideas cristianas introducidas en los citados apócrifos (o incluso del origen cristiano del primero de ellos). Hoy no parece que pueda ponerse en duda su origen judío, y el fragmento qumránico citado es prueba de ello.

Su personaje es descrito con los rasgos del “Hijo del Hombre” de Daniel, interpretado aquí como individuo y no colectivamente. Resulta paradójico que un término tan genérico como “hijo de hombre” (es decir, “ser humano”, en arameo *bar nash*, Dan 7,13) adquiera con el tiempo semejante aura teológica y toda una serie de significados técnicos. Daniel 7, en efecto, es un texto casi sin igual por su influencia en las especulaciones mesiánicas, tanto judías como cristianas, en este período crucial que llega hasta finales del siglo I.

El personaje qumránico aparece presentado como juez del mundo entero, y resulta oportuno resaltar que la función de juez es precisamente una de las características que la cristología cristiana atribuye a Jesús. Quizás el hecho más notable sobre las tradiciones del “hijo del hombre” neotestamentario sea su consistente atribución de la función de juez al Jesús exaltado. La idea de un juez y liberador trascendente era un elemento conocido en la escatología judía de finales del siglo I

d.C., conforme a un modelo compuesto de diversos elementos tradicionales israelitas sobre el rey davídico, el siervo/elegido del Deutero-Isaías y el “hijo de hombre” daniélico. Común a varios textos de la época es el énfasis puesto sobre las funciones judiciales del personaje exaltado, un elemento ajeno a Daniel 7 pero central en los textos davídicos y asumido por el Segundo Isaías. Este elemento judicial, más que ningún otro, identifica los textos del Nuevo Testamento como derivados de una confluencia de tradiciones judías.

La mayoría de los textos de los evangelios que se refieren a la exaltación del Hijo del Hombre escatológico asumen que esta figura es idéntica a la del Jesús ascendido y exaltado. En el Nuevo Testamento se le aplica a Jesús este título por ser muy apropiado para afirmar la identidad entre el Jesús preexistente y el Jesús de la historia. La referencia a un Jesús terrenal como “hijo del hombre” supone un complejo proceso de especulación. Los paralelos que se encuentran en Sabiduría y *1 Enoc*, y quizá la identificación de Enoc como Hijo del Hombre, permitieron encontrar para el futuro Hijo del Hombre y Siervo exaltado una existencia terrenal como perseguido. En esta misma línea, la idea enóquica de que el futuro Hijo del Hombre o el Elegido existía antes de la creación permitió a los cristianos —a diferencia del autor de las *Parábolas*— proponer el descenso, sufrimiento y muerte del Hijo del Hombre preexistente. La aportación excepcional de la figura de Jesús consistió en fundir el tema del Siervo doliente con la doctrina mesiánica del Hijo de Hombre.

Dentro de los textos qumránicos, el manuscrito *11QMelquisedec* nos presenta otro caso de figura salvadora de naturaleza sobrehumana que ejecuta el juicio divino, libera del poder de Belial y rescata a los hombres de su grupo en la primera semana del último jubileo de la historia, y al cual no sólo se le llama *elohim* “dios”, sino “ungido del espíritu”.

A la luz de estos textos se comprende mejor cómo un judío del siglo primero, Pablo de Tarso, podía entender las promesas mesiánicas contenidas en las Escrituras y atribuir a un “descendiente de David según la carne” el título excelso de “Hijo de Dios”:

Que él había prometido de antemano por medio de sus profetas en las santas Escrituras, referente a su hijo que se hizo descendiente de David según la carne, que fue constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad, desde su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro. (Rom 1,2-4)

En conclusión, todos estos datos demuestran la variedad de concepciones reflejada en los escritos de Qumrán, cuya aportación más específica a la doctrina mesiánica es la esperanza en un Mesías de estirpe sacerdotal. Con ello no hacen más que formular claramente una idea que se venía gestando desde el exilio. De la misma manera que la vivencia monárquica había tenido como resultado la imagen de un Mesías con rasgos reales, así la vivencia postexílica, de un predominio de la autoridad religiosa, iba a desembocar en la esperanza en un Mesías con rasgos sacerdotales. La

tradición del mesianismo sacerdotal tiene cabida de favor en *los Testamentos de los Doce Patriarcas*, obra apócrifa cuyos antecedentes están conservados en varios manuscritos de Qumrán. Dentro del Nuevo Testamento, la presentación que la carta a los Hebreos hace de Cristo como Rey y Sacerdote a la vez puede acusar alguna influencia del mesianismo desdoblado esenio. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, el énfasis que Hebreos pone en demostrar que el sacerdocio de Cristo no es según el orden de Aarón (como el Mesías de Qumrán), sino según el orden de Melquisedec.

Mesianismo en el Antiguo Testamento y Qumrán: recapitulación²⁰

En ninguna de las 39 ocasiones en las que la Biblia Hebrea emplea la palabra “Mesías” tiene esta palabra el sentido técnico preciso de título de la figura escatológica cuya venida introducirá la era de la salvación. Los “Mesías” del Antiguo Testamento son figuras del presente, generalmente el rey (incluso en Is 54,1 se trata de Ciro); más raramente, sacerdotes, patriarcas o profetas; y en los dos casos en los que Daniel emplea este término se trata de dos personajes cuya identidad es difícil de precisar, pero que en su contexto no son figuras mesiánicas. La tradición posterior reinterpretará varias de estas alusiones veterotestamentarias al “Mesías” como predicciones mesiánicas, pero las raíces de las concepciones que posteriormente emplearán el título de “Mesías” para designar a las figuras que introducirán la salvación escatológica se hallan en otros textos del Antiguo Testamento que no emplean la palabra “Mesías”. Textos como la bendición de Jacob (Gen 49,10), el oráculo de Balaam (Num 24,17), la profecía de Natán (2 Sam 7) y los Salmos reales (como Sal 2 y 110) serán desarrollados por Isaías, Jeremías y Ezequiel en dirección a la espera de un futuro “Mesías” real, heredero del trono de David. Las promesas de restauración del sacerdocio en textos como Jer 33,14-26 (ausente de los LXX) y el oráculo sobre el sumo sacerdote Josué (Zac 3) servirán de punto de arranque de la esperanza posterior de un “Mesías” sacerdotal, lo mismo que la doble investidura de los “hijos del aceite” (Zorobabel y Josué) en Zac 6,9-14 será el punto de partida de la espera de un doble “Mesías”, reflejo de una cierta división de poderes presente ya desde Moisés y Aarón. De la misma manera, la presencia de la triple función (rey, sacerdote, profeta), unida al anuncio de la futura venida de un “profeta como Moisés” de Deut 18,15.18 y a la esperanza concreta del retorno de Elías en Mal 3,23, servirá de punto de partida para el desarrollo de la esperanza en la venida de un agente de salvación escatológico de tipo profético, se le designe o no como “Mesías”.

Igualmente, la presentación de la enigmática figura del “Siervo de Yahveh” del Deutero-Isaías (Is 40-55) como una alternativa al mesianismo tradicional en la perspectiva de la restauración dará como resultado el desarrollo de la esperanza de un “Mesías sufriente”, y el anuncio de Mal 3,1 de que Dios ha de enviar a su “ángel” como mensajero para preparar su venida permitirá desarrollar la espera de un mediador escatológico de origen no terrestre.

20. Seguimos la excelente síntesis de F. García Martínez, *Los hombres de Qumrán*, p. 189.

Siguiendo tales líneas de evolución, en la comunidad de Qumrán llegan a cristalizar diversas figuras mesiánicas. Los manuscritos del Mar Muerto, por otra parte, nos iluminan el trasfondo judío en el que brotaron las ideas cristianas y nos proporcionan los eslabones perdidos para comprender cómo ideas tan sólo germinales en el Antiguo Testamento llegan a aflorar en el Nuevo. El grupo judío que conocemos por el Nuevo Testamento aglutina en el siglo I la espera de un “Mesías-rey”, un “Mesías-sacerdote”, un “Profeta como Moisés”, un “Siervo sufriente”, e incluso un “Mesías celeste”, en una persona histórica del pasado cuyo retorno se espera en el futuro escatológico.

Movimientos mesiánicos en el judaísmo

Al analizar los fundamentos bíblicos del mesianismo hemos visto que, una vez establecida la monarquía de David, se desarrolló una ideología regia oficial de legitimación dinástica, que se convirtió en base de la idea mesiánica comúnmente aceptada. Pero nunca quedó completamente suprimida la tradición israelita de reino popular, carismático, de la que el propio David había surgido. Centrada fundamentalmente en el reino del norte, su sede no era, obviamente, la corte real, sino los círculos proféticos y populares, e incluso el ejército. Esta tradición operaba como memoria popular y era susceptible de reaparecer en movimientos sociales concretos.

A juzgar por sus esporádicas apariciones en las narraciones bíblicas, estos movimientos mesiánicos populares pueden entenderse en función de tres características²¹: (1) el reinado quedaba constituido por *unción popular* o elección; (2) era *condicional*, dependiente de que el rey mantuviera una determinada política social; y (3) la acción de ungir a un nuevo rey era normalmente un acto *revolucionario*. Por ejemplo, gran parte de Israel se alzó en rebelión contra David ungiendo a Absalom como rey suyo. Semejante acción revolucionaria de movimientos mesiánicos volvería producirse en los siglos siguientes.

La escasez de fuentes históricas nos impide saber si durante la época del Segundo Templo permanecía viva entre el pueblo esta tradición del reinado popular. Al final de la misma, sin embargo, en tiempos de Jesucristo, sabemos gracias al testimonio de Flavio Josefo que hubo varios movimientos protagonizados por alguna persona que “reclamaba el reinado” o “era proclamado rey” por sus seguidores. Concretamente, a la muerte de Herodes el año 4 a.C. surgieron varios movimientos revolucionarios en los principales distritos de su reino, encabezados por *Judas* en Galilea, *Simón* en Perea y *Athronges* en Judea, todos ellos de origen humilde.

Durante la primera gran rebelión contra Roma, entre los años 66-70, tuvo lugar la breve aparición de *Menahem* como pretendiente real, aunque se trató más de un episodio que de un movimiento. Algunos consideran a Menahem como prueba de un

21. Cf. R.A. Horsley, “Messianic Movements in Judaism”, en D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*. New York, Doubleday, 1997.

“mesianismo zelota” violento, en contraposición al retrato de Jesús como mesías no violento. Para otros, sin embargo, fue a mediados de esta guerra (y no antes, como habitualmente se sostenía), cuando surgieron los zelotas, que eran un movimiento social revolucionario, como los movimientos mesiánicos. Pero el movimiento zelota no adoptó la forma de un reinado proclamado popularmente, sino la de un liderazgo sacerdotal de elección popular.

Por esa época ya estaban recluidos en Masada los *sicarii* —a los que antes se identificaba erróneamente con los zelotas—, que habían surgido en los años 50 como grupo urbano dedicado a actividades terroristas, como el asesinato de sumos sacerdotes colaboracionistas con Roma o los secuestros para obtener botín.

Históricamente, el movimiento mesiánico más importante a finales del período del Segundo Templo fue el encabezado por *Simón bar Giora*, que se convirtió en el supremo comandante político-militar de Jerusalén durante la primera guerra contra Roma. Josefo, pese a ser poco amigo de mesianismos, introduce en su relato numerosos paralelos entre este personaje y el prototipo de David como “ungido” popular: al igual que David, Simón provenía de la guerrilla. Su movimiento estaba bien organizado y férreamente disciplinado, preparado para una larga guerra de liberación. Determinados hechos simbólicos demuestran que Simón bar Giora asumía la posición de rey de los judíos. Mientras Jerusalén y el Templo estaban siendo destruidos, Simón se rindió a los romanos en un acto lleno de efectismo —vestido con túnica blanca y un manto real de púrpura—²², que muchos entendieron como de autosacrificio, y fue ceremoniosamente ejecutado como derrotado rey de los judíos. Su rival en el protagonismo del liderazgo judío, Juan de Giscala, fue simplemente encarcelado.

Con todo, el movimiento mesiánico de mayor impronta en la tradición judía fue el de la rebelión de *Simón Bar Kojba*, entre 132-135 d.C., la segunda guerra contra Roma que culminó con la derrota judía y la subsiguiente Diáspora. A finales del siglo I la idea de un futuro Mesías había recibido un tratamiento explícito en obras como *4 Esdras* 13 y *2 Baruc* 29,36-40. El movimiento de Bar Kojba pudo estar influido por estas esperanzas mesiánicas más elaboradas, así como por la tradición bíblica de reino popular. Aunque nunca se llamó a sí mismo “Mesías”, sino “Príncipe” —en sus monedas aparece el título “Simón, *nasí* de Israel”—, el Talmud de Jerusalén (jTa’anit iv 68d; cf. *Lamentaciones Rabba* ii 4) nos refiere que el venerable Rabbi Aquiba, uno de los líderes indiscutibles del judaísmo centrado en Yabne tras la destrucción del Templo, declaró que Simón era el Mesías. Le aplicó el cumplimiento del oráculo de Balaam (Num 24,17: “una estrella (*kojab*) ha salido de Jacob”), con lo que su nombre original, Simón bar Kosiba (que es el que figura en las cartas de este líder encontradas entre los manuscritos del Mar Muerto), pasó a ser para sus partidarios Simón bar Kojba, “hijo de la estrella”. Otros rabinos, probablemente la mayoría, no sólo eran escépticos, sino críticos. El mismo pasaje talmúdico prosigue con la réplica de Yohanán

22. Atributos reales que conocemos bien por el relato del evangelio de Marcos (15,16-20), según el cual Jesús llevaba esa misma vestimenta cuando era burlescamente apodado “rey de los judíos”.

ben Torta: “Aquiba, crecerá hierba junto a tus mejillas y el hijo de David no habrá llegado todavía”. Incluso otras fuentes talmúdicas, considerándolo un falso mesías, hacen otro juego de palabras con su nombre y le denominan “ben Koziba”, “hijo de la mentira”.

Junto a estas figuras mesiánicas aparecieron a mediados del siglo I otras figuras proféticas, etiquetadas por algunos como “mesiánicas” (aunque el propio Josefo habla de estas personas como *prophêtai*), que inspiraron movimientos de masas contra los romanos (a diferencia de otros profetas de la época, como Jesús, hijo de Hananiah y Juan el Bautista, que eran fundamentalmente mensajeros divinos individuales). Se trata de *Teudas*²³, quien atrajo a mucha gente al Jordán y declaró que a su mandato el río se abriría, en una especie de simbolismo del nuevo éxodo, y de “*el Egipcio*”, quien según Josefo (*Bell. II 254-265*) convocó a “unos treinta mil” en el monte de los Olivos para irrumpir en Jerusalén²⁴.

El reino de Dios

En íntima relación con el concepto de Mesías está el de “Reino de Dios”, que también dista de ser homogéneo. La literatura intertestamentaria carece de una visión uniforme y sistemática del mismo.

A diferencia de lo que sucede en el Nuevo Testamento, en el que —sobre todo en Mateo— se menciona repetidamente el “reino de Dios” o “reino de los cielos”, la expresión “reino de Dios” no figura en el Antiguo Testamento hebreo y es muy rara en los deuterocanónicos y apócrifos del Antiguo Testamento, como es rara también en los targumes y en Filón. Sólo se hace relativamente frecuente en frases estereotipadas de la literatura rabínica. Su contenido, sin embargo, es un tema bíblico e insistentemente tratado en los apócrifos judíos —particularmente los apocalípticos—.

Si la idea veterotestamentaria del reino de Dios no es uniforme, tampoco lo es la de la literatura apócrifa, sobre la que aquí nos centraremos y cuya pluralidad de concepciones expondremos brevemente²⁵.

Aunque el objetivo último del reino es la victoria de Dios sobre los contravalores encarnados por los ángeles caídos y los hombres perversos, el objetivo recurrente en la literatura intertestamentaria es el triunfo de Israel y su salvación, que comporta la reintegración de todas las doce tribus a la tierra de Israel. Aunque esta literatura suele otorgar a Israel una salvación colectiva, ello no sucede siempre así (por ejemplo, 4

23. Cf. Hechos 5,36-37, donde se menciona también a Judas el galileo.

24. Según Hechos 21,38, “el egipcio sacó al desierto cuatro mil sicarios”.

25. Cf. A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento I* (Madrid, ed. Cristiandad, 1984), pp. 351-389.

Esdras teme que sean pocos los israelitas que se salven). Para los gentiles, por el contrario, las puertas del reino de Dios estarán cerradas o, a lo sumo, entreabiertas. La literatura apócrifa más antigua suele contemplar la posibilidad de salvación para los gentiles: *I Enoc* 10,21, el libro III de los *Oráculos Sibilinos* y algunos de los *Testamentos de los Doce Patriarcas* acarician la esperanza de una conversión de la gentilidad a Yahveh. Pero los escritos más tardíos, como las *Parábolas de Enoc* y el *Apocalipsis siríaco de Baruc*, extreman su condenación: serán aniquilados y arrojados a la gehenna.

Esta literatura subraya dos aspectos del reino de Dios: será futuro y sobrevendrá de forma instantánea. Es, efectivamente, el reino de Dios futuro y escatológico, del final de los tiempos. Ello supondría (aunque sigue siendo un tema de debate) que la fórmula *'aharit ha-yamim* (lit. “al final de los días”), que se usa en el Antiguo Testamento para anunciar acontecimientos futuros (“en los días venideros”), no necesariamente “el fin del mundo” o “el ésjaton”, ha desarrollado en este tiempo un sentido escatológico, la inauguración del nuevo eón.

Este futuro es cercano, inminente, y el reino será análogo al reino de Dios en el paraíso antes del pecado. La apocalíptica muestra tal pesimismo respecto al presente y pasado de la historia humana que proyecta el reino de Dios hacia el futuro. En esto existe una diferencia con la concepción neotestamentaria del reino, para la que es futuro, pero ya está presente; ya ha venido, aunque no en plenitud. Es la conocida teología del “ya sí, todavía no”, de la “escatología inaugurada”, en la que subyace una fuerte concepción dualista que opone “esta era” a la “era venidera”, y cuya tensión es un elemento clave para entender las enseñanzas de Jesús y las posteriores interpretaciones paulinas y joánicas del hecho cristiano.

Es un reino, además, que se impondrá rápidamente y, según los apocalípticos, de manera fulgurante. Tal parece ser la concepción del reino de Juan el Bautista, frente a la implantación paulatina que reflejan las parábolas neotestamentarias.

Según el espacio o lugar en que se realiza el reino de Dios, pueden distinguirse las tres representaciones siguientes en la literatura intertestamentaria:

- a) Reino de Dios realizado en este mundo;
- b) Reino mesiánico en este mundo y reino de Dios en el mundo futuro;
- c) Un único reino de Dios en el futuro.

a) Reino de Dios realizado en este mundo

Siempre que se trata de un reino ligado a los *yemot ha-Mašiah* (“los días del Mesías”), el reino es intramundano. Los apócrifos más antiguos suelen contentarse con este reino, por una razón: los profetas y salmistas no tienen más horizonte que la salvación en este mundo, pues la primera proclamación de la resurrección aparece en

Daniel, en la primera mitad del s. II a.C. Es lógico que los apócrifos más antiguos, contemporáneos del libro de Daniel (o, a lo sumo, algo anteriores alguno de ellos), aún no tuvieran desarrollado un panorama de salvación o condenación ultramundanas²⁶.

El reino de Dios en este mundo se concibe con una duración ilimitada. Todavía no se ha desarrollado el concepto milenarista de un límite de cuatrocientos años (cf. *4 Esdras* 7) o de mil años (cf. *Apocalipsis* 20 y los escritores cristianos de los dos primeros siglos).

Este reino intramundano puede realizarse por intervención exclusiva de Dios o también por medio del Mesías, cuya función varía según los escritos.

Por los evangelios cristianos conocemos las expectativas de un reino de Dios terrestre que tenían los discípulos de Jesús. El judaísmo rabínico, continuador del fariseo, puso también mucha ilusión en ese reino de Dios realizado por el Mesías, lo que en siglos posteriores llegó a convertir la fe en la venida del Mesías personal en uno de los trece artículos del credo judío formulado por Maimónides. El judaísmo apocalíptico, por el contrario, se interesaba sólo por el '*olam ha-ba*', el mundo futuro ultramundano, mostrando total escepticismo ante el reino terrestre de Dios. Cuando lo llega a aceptar es solamente de forma pasajera y por compromiso con la fuerte tradición del reino mesiánico intramundano, tan fuerte que es la prevalente en el judaísmo contemporáneo.

b) Reino mesiánico en este mundo y reino de Dios en el mundo futuro

Algunos apócrifos hablan de dos reinos de Dios, uno temporal, en este mundo, y otro definitivo, trascendente, en el otro. El reino temporal es exigido por fidelidad a los profetas y por compromiso con la tradición del Mesías.

La esperanza del judaísmo popular, y así aparece en varios escritos, se centraba en un reino terreno en el que el Mesías, hijo de David, tenía un papel preponderante. Y aunque los círculos apocalípticos negaban en su pesimismo toda posibilidad de

26. La teología de la historia del libro de *Daniel* entiende la historia universal como historia del reino de Dios. Los reinos de la tierra tienen que pasar para dar lugar al verdadero reino de Dios (Dan 2,44). Como soberano de éste aparece el *Hijo de hombre* (7,13). También la profecía sobre las 70 semanas de años (Dan 9,24-27) abre una perspectiva sobre la época mesiánica. En ella habla el profeta del fin de la prevaricación y el pecado, de la expiación de la iniquidad y de la instauración de la justicia eterna. Esta situación se dará ciertamente después de setenta semanas de años, es decir, después de largo tiempo. El autor que en la época de los Macabeos refundió en el libro de Daniel las tradiciones daniélicas subdividió las 70 semanas de años en tres períodos: 587-538 (aparición del ungido, es decir, de Ciro), 538-171 (asesinato del sumo sacerdote Onías III) y la semana 70^a (abolición del culto bajo Antíoco IV). Sólo tras el fin de este opresor espera el autor la salud mesiánica prometida en el v. 24. Las semanas de años han de interpretarse simbólicamente, pues desde Ciro a Onías no pasaron 434, sino sólo 367 años.

salvación en este mundo, la esperanza mesiánica pesaba tanto que no podían prescindir de ella, por lo que se vieron forzados a asignar en “este mundo” un lugar al reino terreno del Mesías. Así, algunos escritores apocalípticos adoptaron el siguiente esquema: mundo presente o *historia damnata* → reino temporal del Mesías → resurrección de los muertos y juicio → mundo futuro o asiento definitivo del reino celeste de Dios sobre la creación entera: ángeles, hombres, cosmos.

Tanto la teología rabínica como la cristiana aceptan la concepción de dos reinos seguidos, uno terrestre y otro más allá, pero con diferencias de acento. Respecto al reino terrestre de Dios, los judíos lo ponen en el futuro intramundano, perfectamente visible y comprobable; los cristianos lo sitúan ya en el presente, aunque no susceptible de una comprobación empírica, sin insistir, por tanto, en la visibilidad y aparatosidad del reino. La teología judía objeta que la concepción cristiana es infiel a los profetas y desencarna el reino de Dios, reduciéndolo a la esfera de lo invisible.

La literatura apócrifa judía, así como Jesús y los escritores neotestamentarios, podían pensar en la realización ultramundana del reino porque disponían de ciertos datos que eran fruto del desarrollo ideológico posterior (o, por decirlo de otra forma, no habían sido revelados a los profetas): que existe vida después de la muerte y que los hombres resucitarán para ser retribuidos. Abiertas las puertas del más allá, era lógico que círculos judíos como los apocalípticos reinterpretaran el reino terrestre de los profetas como reino espiritual y trascendente. También la Iglesia primitiva, más abierta a la apocalíptica que el fariseísmo y subsiguiente rabinismo, efectuó esa misma reinterpretación.

c) Un único reino de Dios en el futuro

Hay cierta literatura apócrifa judía que no contempla más reino de Dios que el trascendente, el del más allá. En la línea más típica de la apocalíptica, se considera que este mundo, el *'olam ha-zeh*, es historia dominada por los poderes del mal y no puede ser ámbito del reino de Dios. Siguiendo esta lógica, estos autores sacrifican el reino interino del Mesías, que otros admitirán sólo por compromiso con una tradición.

Milenarismo

Al hablar del reino de Dios hemos visto que está difundida la idea de la existencia de un reino mesiánico que lo ha de preceder. La especulación sobre sus características constituye el núcleo de la corriente ideológica conocida como milenarismo.

El milenarismo es una variedad de la escatología judía y cristiana cuyo nombre proviene del latín *mille*, “mil” y *annus* “año”, en referencia a los “mil años” que se mencionan en Ap 20,2ss (en griego, *chilia etê*, por lo que también recibe el nombre de quiliasma, aunque existen matices diferentes en el uso de ambos términos).

La idea fundamental del milenarismo es la de un reino temporal glorioso del Mesías (o de Cristo, en la parusía), en el cual los justos, beneficiarios de una “primera resurrección”, reinarán con Él a lo largo de mil años, durante los cuales Satán permanecerá encadenado en el abismo. Al término del milenio, y recobrada su libertad por un breve espacio de tiempo, Satán lanzará en vano sus últimos asaltos contra Jerusalén, que simboliza a la Iglesia. En este momento se sitúa la “segunda resurrección”, de la que participarán todos los hombres. Los pecadores serán juzgados y condenados, mientras que los justos toman definitiva posesión del reino celestial. El texto clásico que inspiró el milenarismo es *Apocalipsis 20,1-7*, y también se ha propuesto ver una presentación análoga, aunque tan sólo implícita, en Pablo (*1Corintios 15,22-26*)²⁷.

La noción de este reino temporal no está presente en las Escrituras hebreas, pero sí se da en algunos *apócrifos judíos*, de los que entresacamos los siguientes:

En el *Apocalipsis de las Semanas (1 Enoc 93)* se alude a que el elegido gobierna “su rebaño” o “toda la creación” en la octava semana; no se menciona al Mesías. El *Libro de Enoc eslavo (2 Enoc 32,3-33,1)* presenta una cronología similar.

El *Apocalipsis siríaco de Baruc* describe un tiempo de gran fertilidad en la tierra para los justos cuando se revele el Ungido. Tras este período, quienes duermen se levantarán y “las multitudes de almas aparecerán juntas, en una única asamblea y con una sola mente”(2 *Baruc 29-30*). Podemos compararlo con 2 *Baruc 39,3-40,4*: “él [el Ungido] protegerá al resto de mi pueblo, que se encontrará en el lugar que Yo he elegido. Y su dominio durará para siempre, hasta que el mundo de corrupción tenga su fin”.

4 *Esdras 7,26-31* ofrece una descripción más detallada. La ciudad y el país aparecerán de nuevo, el Mesías y el elegido se revelarán, y se regocijarán durante 400 años. Entonces el Mesías y todos los seres humanos morirán y la tierra retornará a su silencio primitivo. Tras esto tendrá lugar la resurrección general y el juicio.

En las *fuentes rabínicas* encontramos algunas referencias al reino mesiánico temporal. Dentro del Talmud de Babilonia, por ejemplo, *Pesahim 68a* habla de la edad mesiánica y afirma que “los justos están destinados a resucitar a los muertos”. *Berajot 34b* distingue entre este mundo y los días del Mesías, en los que no habrá sometimiento a poder extranjero. *Sanhedrin 91b* expresa una idea similar. En *Sanhedrin 99a* se citan varias opiniones acerca de la duración de los días del Mesías:

27. Es muy improbable, sin embargo, que Pablo se esté refiriendo a dos resurrecciones diferentes. Se trata más bien de una única resurrección, que afecta sucesivamente a diferentes personas.

Dijo R. Eliezer: Los días del Mesías durarán cuarenta años... R. Eleazar b. Azariah dijo: Setenta años... Rabbi dijo: Tres generaciones... R. Dosa dijo: Cuatrocientos años... Rabbi dijo: Trescientos sesenta y cinco años, como los días del año solar... Abimi, hijo de R. Abbahu, enseñó: Los días del Mesías de Israel serán siete mil años... Rab Judah dijo en nombre de Samuel: Los días del Mesías durarán tanto como desde la creación hasta ahora... R. Nahman b. Isaac dijo: Tanto como desde el día de Noé...

Para otra distinción entre los días del Mesías y el mundo venidero puede verse *Sabbat 63a*.

En *Sanhedrin 97a* Tanna debe Eliyyahu enseña que la era mesiánica durará 2.000 años (cf. *'Abodah Zarah 9a*).

Sobre cuándo vendrá el Mesías, *Sanhedrin 97b* afirma que el hijo de David vendrá en el último jubileo, tras no menos de 85 jubileos. R. Hanan b. Tahlifa dice después de 7.000 años, y R. Abba, hijo de Raba, tras 5.000 años. R. Jahocachua predijo 2.000 años; Barakyah y R. Dosa, 600 años; José el Galileo, 60 años o tres generaciones; R. Aquiba, 40 años, y Rabbi, tres generaciones (y también 365 años).

Dentro de la *tradición cristiana* existió también en sus comienzos la idea de un reinado terrenal de Cristo, sugerida por una lectura espontánea del texto de Apocalipsis 20, y esta interpretación fue seguida por algunos autores cristianos antiguos.

Papías, nacido hacia el año 70 d.C. (y que escribió al parecer hacia el 125-130 d.C.), es el primer testigo de la creencia patrística en el milenio. Enigmática figura, pero importante en la historia de la cristiandad primitiva, fue discípulo de Juan y compañero de Policarpo. Parece haber tenido a mano un conjunto muy representativo de tradiciones apostólicas, tanto de Palestina como de Asia Menor. Según Eusebio, Papías defendía que “habrá un milenio tras la resurrección de los muertos, cuando el reinado personal de Cristo se establezca en la tierra”.

Justino Mártir (100-165 d.C.), el más importante apologeta del s. II, también creía en el milenio, como lo demuestra su pasaje más relevante al respecto (*Dial.* 80-81). Argumentando contra Trifón, manifiesta que hay discrepancia entre los cristianos sobre este tema, pero él y otros cristianos están convencidos de que habrá una resurrección de los muertos y mil años en Jerusalén, que entonces será construida y engrandecida, como declaran los profetas Ezequiel e Isaías. Justino basa su creencia milenarista en las escrituras hebreas, derivándola, como los escritores judíos, del Salmo 90,4: “el día del Señor son mil años”.

Ireneo (130 - ca. 200), uno de los teólogos cristianos más importantes del s. II, elabora la teoría heredada de Papías y Justino, insertando sus creencias escatológicas. Afirma que, como el mundo fue hecho en 6 días, se acabará en 6.000 años. El Anticristo, simbolizado por el número 666, reinará tres años y medio, hasta que sea destruido por Cristo.

Entre los autores del s. III citaremos a los *Montanistas* (que acogieron con entusiasmo la creencia milenarista, aunque esperaban que la Jerusalén celestial descendería en Frigia, no en Jerusalén), *Tertuliano*, *Comodiano*, *Victorinus de Pettau* y *Lactancio*.

Entre quienes se opusieron al milenarismo destaca *Orígenes* (ca. 185 - ca. 254), quien propuso una interpretación espiritual de Ap 20,4-6: el lapso de tiempo indicado supondría el gradual crecimiento espiritual del alma, comenzado en esta vida y continuado en la venidera. *Ticonio* enseñó que los mil años del Apocalipsis se refieren a la era actual y a aquellos que han renacido mediante el bautismo. La resurrección física tendrá lugar en el futuro. El reino milenario de Cristo se extiende desde su pasión hasta su segunda venida.

Bajo la influencia de *Ticonio*, *Agustín* (354-430) abandonó sus anteriores creencias milenaristas para abrazar con entusiasmo la idea de la espiritualización de los mil años. Según Agustín, el milenio espiritualizado comenzó con la encarnación de Cristo y se encontraba ya plenamente realizado en la Iglesia terrenal.

A partir de este momento el milenarismo, nacido de la interpretación literal del Apocalipsis, desapareció en favor de la exégesis espiritual y alegórica, que acabó imponiéndose. El bautismo sería la primera resurrección, y los mil años, el tiempo (no tomado literalmente) que mediaría entre el nacimiento de Cristo y su parusía. Ap 20,4-6 se usa también como uno de los textos clave para la idea de que todos los bautizados comparten la soberanía y el sacerdocio de Cristo.

El milenarismo conocería más tarde un florecimiento en ciertas sectas protestantes (anabaptistas en el s. XVI) y se da actualmente, bajo formas diversas, entre los mormones, adventistas y testigos de Jehová.

La dificultad fundamental de la interpretación milenarista radica en que el reino de Cristo en los textos evangélicos y paulinos no es concebido como un reinado terreno. Además, la *parusía* del Hijo del Hombre en el resto del Nuevo Testamento no se contempla como el inicio de un período de reinado terrenal, sino como el momento del juicio y de la retribución ultraterrena.