

La figura del mesías según los historiadores judeo-helenísticos Filón de Alejandría y Flavio Josefo *

Lorena MIRALLES MACIÁ **
Universidad de Granada

En el cambio de era, la esperanza en un mesías supuso para Palestina y las comunidades judías del Próximo Oriente no sólo el inicio de una actitud crítica con los presupuestos veterotestamentarios ¹, sino también una cierta proliferación de pintorescos personajes que solían, en unos casos, auto-proclamarse futuros salvadores y, en otros, recibían de las gentes tal consideración. Las expectativas en un nuevo ungido, anhelado desde antiguo, favorecían que ciertos sectores del pueblo se dejaran confundir por determinados

* Es necesario agradecer al profesor Jesús M.^a García González, del Departamento de Filología Griega de la Universidad de Granada, todas y cada una de sus sugerentes observaciones, así como el apoyo del Proyecto de Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia «Libertad e intolerancia religiosa» (BHA 2003-08652).

** lorenamacia@hotmail.com

¹ En esta época surgieron numerosos grupos separatistas del «judaísmo oficial» (fariseo/saduceo): esenios/la comunidad de Qumrán, los terapeutas, los sicarios, zelotas, etc.: cf. GRUNDMANN 1973, págs. 234 ss., y SCHÜRER 1985, II, págs. 715 ss. STEGEMANN y STEGEMANN (2001, págs. 212 ss.) tratan el tema de las principales agrupaciones religiosas (esenios, fariseos y saduceos) como un fenómeno de desviación. Un estudio sistemático de los partidos y sectas es el de FERGUSON 1993, págs. 480 ss. Sobre el esenismo primitivo, cf. HENGEL 1974, págs. 218 ss.

individuos que, en su afán de notoriedad, los implicaban de manera tal que a veces incluso les acarrea su propia perdición. Sin embargo, los historiadores judíos, Filón de Alejandría (c. 20 a.C. –c. 50 d.C.) y Flavio Josefo (37/38– c. 100), abordaron con mucha cautela las perspectivas mesiánicas de su época: parece que Filón sólo en un caso se refiere a la descripción de un mesías, y Josefo, cuando les concede a los «mesías populares» lugar en su narración, se limita a una referencia histórico-anecdótica. Las obras de uno y otro reflejan las circunstancias en las que transcurrieron sus respectivas vidas. Si la de Filón se desarrolló entre la formación moral y religiosa de la comunidad judía y la filosofía griega ², la de Josefo conoció estancias en Palestina y en Roma, que le pusieron en contacto directo con los acontecimientos sociales y políticos de este periodo del Imperio ³. Podemos pensar, pues, que mientras que en Filón dominan los intereses filosófico-religiosos, en Flavio Josefo se impone la atención a los hechos históricos, y suponer que, por ello, las respectivas apreciaciones de la «figura mesiánica» resultan diferentes.

El término *Christós* como apelativo para referirse al Ungido, equivalente al hebreo *Masîah*, nunca aparece en la obra de Filón, y en la de Josefo únicamente lo encontramos en dos pasajes: el testimonio sobre Santiago, hermano de Jesús, llamado mesías (*AI XX 200*) ⁴, y el *Testimonium Flavianum* (*AI XVIII 63-64*) ⁵. No

² Cf. LENS TUERO 1985, págs. 958 ss. (y págs. 962 s. para la bibliografía sobre el autor) y GARCÍA MARTÍNEZ 1996, págs. 408 s. Un estudio bastante completo es el de HEGERMANN 1973, págs. 339 ss.

³ Cf. GARCÍA MARTÍNEZ 1996, págs. 406 ss. y la introducción a la trad. de VARA DONADO 1997, págs. 9 ss. Además, el propio Josefo incluye elementos autobiográficos en sus propios escritos, en *BI* y en la *Vita*, considerada un apéndice de *AI*.

⁴ «Así pues, como Anano era de tal clase (saduceo), al pensar que tenía una ocasión favorable, pues Festo había muerto y Albino todavía estaba en camino, convocando al Sanedrín y conduciendo allí al hermano de Jesús, llamado Mesías, de nombre Santiago (τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ), y a algunos otros, después de presentar acusación por transgredir la ley, los entregó para que fuesen lapidados».

⁵ «Apareció por ese tiempo Jesús, un hombre sabio, si es que es posible llamarlo hombre, pues fue autor de obras asombrosas, maestro de hombres que con placer reciben la verdad, y atrajo no sólo a muchos judíos, sino también a muchos

obstante, debido a que la investigación del Jesús histórico ha tratado con profundidad los datos transmitidos en la producción literaria de Josefo y a que los *testimonia* son dignos de un estudio exclusivo, en este trabajo dirigiremos nuestra atención a otros personajes que de alguna manera y durante un cierto tiempo cumplieron las expectativas populares ⁶.

I. LA FIGURA MESIÁNICA EN FILON DE ALEJANDRÍA

Schürer, en su *Historia del Pueblo Judío* (1985, II, págs. 655 s.), selecciona dos pasajes del *De Praemiis et Poenis* de Filón (164-165.168 y 89-90), en los que se describe la felicidad futura que experimentarán los judíos una vez que, vueltos a Dios y a la Ley, se produzca en Israel la reunión de los dispersos. Sin embargo, en ninguno de los dos textos se intuye siquiera la figura de un mesías: es la propia divinidad la impulsora de esta época renovadora en la que el ungido redentor brilla por su ausencia. Sólo en un pasaje de *Praem.* ⁷ Filón relata la llegada de un varón precursor de un nuevo orden. Para introducir la descripción se sirve de los antiguos

griegos. Él era el Mesías (ὁ χριστὸς οὗτος ἦν). Y por una denuncia de los principales hombres de entre nosotros, condenado a la cruz por Pilato, los que lo habían amado antes no cesaron [de amarlo]. Pues se les apareció al tercer día, otra vez vivo, según dijeron los divinos profetas acerca de estas y otras innumerables maravillas sobre él. Desde entonces hasta ahora no ha desaparecido la tribu de los cristianos, denominada a partir de él (εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὀνομασμένον οὐκ ἐπέλιτε τὸ φύλον)».

⁶ Sobre el Jesús histórico y los testimonios de Josefo, cf. SCHÜRER 1985, I, págs. 550 ss.; THEISSEN y MERZ 1999, págs. 84 ss.; MEIER 1998, págs. 80 ss.; CROSSAN 2000, págs. 429 ss.

Tampoco trataremos el movimiento ni la figura de Juan el Bautista, ya que, además de que el tema merece un estudio propio, Juan nunca fue considerado un mesías, sino, a lo sumo, la representación del profeta Elías en tiempos de Jesús (Mt 17,12-13). Josefo lo describe como un personaje al que Herodes teme debido a su carisma y al que mata antes de que se produzca una revuelta popular (*AI XVIII* 116-119). Según las palabras del historiador, la pérdida del ejército de Herodes fue la respuesta divina al asesinato de Juan el Bautista: cf. MEIER 1999, págs. 47 ss.; STEGEMANN y STEGEMANN 2001, págs. 233 ss.

⁷ Según DE JONGE (*TDNT*, s.v. «χριστός, V. Philo and Josephus»), es el único texto donde aparece la figura de un Mesías.

oráculos de Balaam, concretamente de las palabras de Nú 24,7⁸ en la versión de *Septuaginta*⁹:

Praem 95-97

95. "ἐξελεύσεται γὰρ ἄνθρωπος," φησὶν ὁ χρησμός, καὶ στραταρχῶν καὶ πολεμῶν ἔθνη μεγάλα καὶ πολυάνθρωπα τειρώσεται, τὸ ἀρμόττον ὁσίους ἐπικουρικὸν ἐπιπέμψαντος τοῦ θεοῦ. τοῦτο δ' ἐστὶ θάρσος ψυχῶν ἀκατάπληκτον καὶ σωμάτων ἰσχυρὸς κραταιότητι, ὧν καὶ θάτερον φοβερὸν ἐχθροῖς, ἄμφω δὲ εἰ συνέλθοι, καὶ παντελῶς ἀνυπόστατα. 96. ἐνίους δὲ τῶν ἐχθρῶν ἀναξίους ἔσεσθαι φησὶν ἥττης τῶν ἀνθρώπων, οἷς σμήνη σφηκῶν ἀντιτάξουσιν ἐπ' ὀλέθρῳ αἰσχίστῳ προπολεμοῦντα τῶν ὁσίων. 97. τοῦτους δ' οὐ μόνον τὴν ἐν πολέμῳ νίκην ἀναμωτῶν βεβαίως ἔξουσιν, ἀλλὰ καὶ κράτος ἀρχῆς ἀνανταγώνιστον ἐπ' ὀφελείᾳ τῶν ὑπηκόων, ἢ γένοιτ' ἂν δι' εὐνοίαν ἢ φόβον ἢ αἰδῶ. τρία γὰρ ἐπιτηδεύουσι τὰ μέγιστα καὶ συντείνοντα πρὸς ἡγεμονίαν ἀκαθάρτετον, σεμνότητα καὶ δεινότητα καὶ εὐεργεσίαν, ἐξ ὧν ἀποτεκεῖται τὰ λεχθέντα. τὸ μὲν γὰρ σεμνὸν αἰδῶ κατασκευάζει, τὸ δὲ δεινὸν φόβον, τὸ δὲ εὐεργετικὸν εὐνοίαν, ἅπερ ἀνακραθέντα καὶ ἀρμοσθέντα ἐν ψυχῇ κατα-

«Pues llegará un hombre», dice el oráculo (Nú 24,7), que combatiendo al frente de su ejército, someterá a grandes y bien pobladas naciones, porque el Señor lo ha enviado como refuerzo adecuado para sus santos. Esto quiere decir una resolución intrépida en las almas y en los cuerpos una muy poderosa fuerza, cada una de las cuales, en verdad, causa espanto en los enemigos, pero ambas, si van juntas, resultan por completo irresistibles. Dice que algunos de los enemigos no serán dignos de ser derrotados por hombres; frente a ellos, para una muy vergonzosa destrucción¹⁰, en defensa de los santos, enviará enjambres de avispas en orden de combate. Y éstos no sólo obtendrán una sólida victoria sin sangre en la batalla, sino también, para provecho de los súbditos, una autoridad y un poder sin rival que llegará a través de la buena voluntad, el miedo o el respeto¹¹. Pues ejercitan los tres mejores recursos tendentes a un liderazgo indestructible: la solemnidad, la severidad y la beneficencia, de donde se derivan las cualidades enumeradas. Lo digno prepara el respeto, lo terrible el miedo y lo benéfico la buena

⁸ En la forma de citar el texto bíblico seguimos a CANTERA e IGLESIAS 2000.

⁹ Hay una variante entre el TM y la versión de los LXX. En el TM no se menciona a ningún varón, sino que se dice: «Agua rebosa de sus cubos (רָבַחַ מִמְּבִיִּים) y su sementera mucha agua [rebosa] (בְּרִיחַ מִמְּבִיִּים יְגִרָה)». En la versión de los LXX, por el contrario, se hace referencia a un posible personaje mesiánico: «Pues surgirá un varón de su semilla y dominará sobre numerosas naciones» (ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν).

¹⁰ Ex 23, 28; Dt 7, 20.

¹¹ Cf. Platón, *Leges* 783a.

πειθεῖς ἄρχουσιν ὑπηκόους ἄπερ voluntad, que, mezclados armónicamente
γάζεται¹² en el alma, dan como resultado súbditos
obedientes a los que mandan.

Según Nú 24,7b («su rey será más grande que Agag y su reino será ensalzado»), podemos identificar a este hombre con un soberano, quizás con Saúl, al que Dios a través de Samuel ordenó que castigara al rey amalecita Agag (cf. 1Sa 15). Además, Filón no es el único que utiliza los oráculos de Balaam para referirse a un ungido perteneciente a la realeza, pues en los documentos del Mar Muerto no faltan las alusiones a la estrella de Jacob de Nú 24,17: «‘...Ha salido una estrella de Jacob, y ha surgido un cetro de Israel’. Él quebrará las sienas de Moab, y cortará a todos los hijos de Set» (4QTest [= 4Q 175] 12-13)¹³; «Y la estrella es el Intérprete de la ley que vendrá a Damasco¹⁴, como está escrito: ‘Una estrella avanza desde Jacob y se alza un cetro desde Israel’» (CD VII 18-20)¹⁵.

¹² En todo el estudio se ha utilizado el texto griego de las ediciones de Loeb Classical Library.

¹³ דרך כוכב מיעקוב ויקום שבט מישראל ומחץ¹³ פאתי מואב וקרקר את כול בני שית. Texto hebreo de la edición en *Discoveries in the Judaean Desert (DJD) V* (Oxford 1968) pág. 58.

¹⁴ La obra se ha denominado *Documento de Damasco* (CD) debido a que se nombra la ciudad. La investigación se ha planteado que, en algún momento de su historia, concretamente en época de Herodes, la secta pudiera haberse desplazado allí, coincidiendo así con los datos arqueológicos. Esto hace que no resulte tan insólito esperar que la «estrella (el Intérprete de la ley)» venga desde Damasco. Sobre la vida de la comunidad en Damasco, cf. DELCOR y GARCÍA MARTÍNEZ 1982, págs. 68-71. MAIER (1996, pág. 320) recoge la hipótesis de O'Connor sobre los esenios y sus raíces mesopotámicas y, como prueba de ello, aduce el CD.

¹⁵ [הכוכב] הוא דור[ש] תורה¹⁹ [הבא אל] דמשק {כאשר} {כאשר} כתוב דרך [כוכב מיעקוב]¹⁵ [וקם שב] ט²⁰ מישראל 266) y 128 (= 4Q 269).

La literatura rabínica no sólo interpreta este oráculo como una referencia al mesías, sino que además lo identifica con el revolucionario judío Bar Kokba: «Dijo R. Simeon ben Yojai: Aqiba mi maestro interpretó: ‘Una estrella (כוכב) ha surgido de Jacob’ [Significa que] Kozba (כוזבא) ha salido de Jacob. R. Aqiba, cuando vio a Bar Kozbah (בר כוזבה), dijo: ‘Éste es el rey mesías’ (הוא מלכא משיחא). Le respondió R. Yojanán ben Torta: ‘Aqiba, la hierba crecerá de tus mejillas y todavía el hijo de David (בן דוד) no habrá venido’» (TJ *Taan* 4,8, 68d). Para la literatura rabínica seguimos la forma de citar de STRACK y STEMBERGER 1996, págs. 16-18.

También se observan características similares a las de la figura mesiánica de Filón en otros rollos de Qumrán, como por ejemplo 1QSb (= 1Q 28b) V 20 ss., en el que se describe a un príncipe de la congregación que, entre otros propósitos, establecerá el reino de su pueblo y vencerá a las demás naciones para instituir la rectitud, la justicia y la perfección en el mundo ¹⁶; o bien 1QSa (= 1Q 28a) II 11-12, en el que se alude a la reunión de los elegidos ¹⁷.

En definitiva, Filón enumera muchas de las características del mesías que la tradición venía observando en el *Apocalipsis de Daniel* ¹⁸: la aparición de un hombre en un contexto bélico, la retribu-

¹⁶ «²⁰ VACAT. Del Instructor. Para bendecir al príncipe de la congregación, que [...] ²¹ [...] Y renovará la alianza de la comunidad por él para establecer el reino de su pueblo por siempre, [para juzgar con justicia a los pobres (ולשפוט בצדק אביונים)], ²² para reprender con rectitud al humilde de la tierra ([ו]להוכיח במי[שור לע]נוי ארץ), para marchar en perfección ante él por todos sus caminos (ולהתהלך לפניו תמים בכל דרכי) [...] ²³ para establecer la alianza [santa, durante] la aflicción de los que le buscan. Que el Señor te eleve a una altura eterna, como torre fortificada sobre la muralla ²⁴ elevada. Que [golpees a los pueblos] con la fuerza de tu boca. Que con tu cetro devastes VACAT. La tierra. Que con el aliento de tus labios ²⁵ mates a los impíos. [Que envíe sobre ti un espíritu de] consejo y de fortaleza eterna, un espíritu VACAT. De conocimiento y de temor de Dios. Que sea ²⁶ la justicia el cinturón de [tus lomos, y la fidelidad] el cinturón de tus caderas. Que te ponga cuernos de hierro y herraduras de bronce. ²⁷ Corneará como un toro [...pisotearás los pue]blos como el barro de las ruedas. Porque Dios te ha establecido como cetro. ²⁸ Los que dominan [...todas la] naciones te servirán. Te hará fuerte por tu santo Nombre. ²⁹ Será como un le[ón...] de ti la presa, sin que nadie la cace. Tus corceles se dispersarán sobre...». Texto hebreo en *DJD* I, pág. 127.

¹⁷ «Esta es la asamblea de los hombres famosos (שהבאים מן אנשי השם), [los convocados a] la reunión del consejo de la comunidad (מועד לעצת היחד), cuando engendre [Dios] al Mesías con ellos». Texto hebreo en *DJD* I, pág. 110.

¹⁸ A pesar de que en Da 7 se inician las representaciones del «Hijo del Hombre», no parece que en el *Apocalipsis* lo concibiera, en un primer momento, como una figura mesiánica, sino que esta imagen fue producto de la tradición (cf. SCHÜRER 1985, II, pág. 643), hasta el punto de que incluso el propio Daniel fue reconocido más tarde por la literatura rabínica como un mesías más grande que David: «‘Recuérdame, Yahveh, por amor a tu pueblo, visítame con tu auxilio’ (Sal 106,4) –David lo dijo únicamente como oración [...] Y habló de igual manera de Daniel, que era más grande que él. –¿Cómo se sabe que era más grande que él?– Porque dice lo escrito: ‘Yo solo, Daniel, contemplé la visión, pero los hombres que estaban conmigo no la vieron, sino que un gran terror cayó sobre ellos y huyeron a esconderse’ (Dn 10,7)» (TB *Sanh* 93b).

ción de los justos y la ruina de los malvados, etc.¹⁹. No obstante, no parece que el historiador le concediera una especial preeminencia a este «hombre», más que como ayuda de Dios a todo el colectivo de santos. El interés del pasaje radica no tanto en la figura del ungido, cuanto en la doctrina filosófica de la soberanía de los justos y virtuosos, esto es, en el gobierno perfecto de los santos de Dios que someterán al pueblo con el respeto, la severidad y la benevolencia. En cualquier caso, no existe una postura irrefutable sobre la figura del mesías en la obra de Filón²⁰.

II. LA FIGURA MESIÁNICA EN FLAVIO JOSEFO

En sus obras, Flavio Josefo no nos ha transmitido una idea metafísica del ungido, sino una visión histórico- anecdótica de los personajes que pululaban por la Palestina del s. I d.C. Es indudable el carácter histórico de estos individuos, pues se sitúan en un tiempo concreto, pero además poseen una dimensión anecdótica que se observa en la forma de introducirlos en la narración: pequeños excursos que sirven de trabazón al relato de los hechos políticos (por ejemplo: «cuando X acontecimientos sucedieron, resulta que un tal X...»). Aunque sus descripciones son incompletas, presentan datos suficientes para identificarlos por su nombre o por su origen.

No se puede deducir la verdadera actitud de Josefo en relación con estos «mesías»²¹, aunque no resulta difícil observar una cierta

¹⁹ La búsqueda de la justicia alcanzó en tiempos del NT las mismas cotas que en época de los profetas, hasta el punto de que, por ejemplo, cuando en los *Salmos de Salomón* (ss. I a.C. – I d.C.) se menciona al *Christós*, siempre se ve acompañado de cualidades como «la sabiduría, la justicia y la fuerza del Espíritu...» (SlSal 18, 7, cf. SlSal 17, 32).

²⁰ SCHÜRER (1985, II, pág. 655 n. 27) recoge la bibliografía sobre el tipo de mesianismo en los escritos de Filón o sobre la ausencia de éste. La bibliografía es relativamente antigua, pero hay que tener en cuenta que este tema no ha sido objeto de estudio con frecuencia en los últimos años. Entre las propuestas más llamativas destaca la hipótesis de un mesianismo implícito o discreto.

²¹ Sólo en el caso de los profetas catalogados por STEGEMANN y STEGEMANN (2001, págs. 230 ss.) como «oraculares», Josefo expone su visión negativa de la siguiente manera: «Pues charlatanes (πλάνοι) y estafadores (ἀπατεῶνες), [que] con

cautela tanto en el modo de presentarlos como en el de valorar el comportamiento de las gentes, dispuestas a seguir sin demasiadas pruebas a cualquiera en quien se supusieran características sobrenaturales. Un ejemplo de ello es el de un eunuco llamado Bagoas al que se le predice una futura descendencia, una vez proclamado rey Feroras, el hermano de Herodes (AI XVII 44-45). El episodio de Bagoas tiene lugar después del relato de la secta de los fariseos y de su fuerte oposición al César, la cual les acarreó la multa pagada por la mujer del tal Feroras²². Al ganarse ésta, así, el afecto de los fariseos, le llegan incluso a anunciar la subida al trono de su esposo, pues «Dios había determinado el final del gobierno de Herodes, tanto para él como para su estirpe, y el reinado pasaría a ella, a Feroras, y a sus hijos». Cuando Herodes se entera, manda ejecutar a todos los culpables de entre los fariseos y al tal Bagoas, al que «habían atraído por la idea de que sería llamado padre y benefactor del indicado como rey según la predicción (προρρήσει) y de que conforme estuviera todo en la mano [del rey], tendría lugar el matrimonio [de Bagoas] y la fuerza incluso para procrear hijos legítimos»²³. Si un individuo como Bagoas albergaba esperanzas mesiánicas motivadas por intereses farisaicos, cuántas más no iban a surgir entre el pueblo ante la presencia de quienes realizaban milagros o se auto-proclamaban profeta o rey.

Debido a que, aunque breves, las referencias a personajes con cualidades mesiánicas son numerosas, no han faltado quienes las han catalogado por tipos. Entre las propuestas más recientes e interesantes, a nuestro parecer, destaca la de Stegemann y Stegemann (2001)²⁴, en

la excusa de una adivinación (προσχήματι θειασμοῦ) se ocupaban en rebeliones y cambios, inducían al pueblo al fanatismo y lo conducían al desierto, en la idea de que allí Dios les indicaría la señal de la libertad (σημεῖα ἐλευθερίας)» (BI II 259, cf. AI XX 167, Mt 24,4 ss; Mc 13,21s.; Hch 5,36 y 21,38).

²² Hijo de Antipater y Cipro y hermano más joven de Herodes el Grande.

²³ SCHÜRER (1985, II, pág. 652), al tratar el caso de Bagoas, alude a Is 56,3: «Ni diga el eunuco: 'He aquí que soy un árbol seco'».

²⁴ STEGEMANN y STEGEMANN (2001) estudian el fenómeno del mesianismo desde las ciencias sociales ofreciendo un catálogo de personajes, pero no tienen en cuenta el estudio filológico.

la que se distinguen los siguientes grupos ²⁵: a) «figuras singulares profético-carismáticas» (págs. 227 ss.): 1) taumaturgos y profetas, 2) «profetas oraculares» (o movimientos de protesta profético-carismáticos) y 3) Juan el Bautista; b) «bandolerismo social con pretensiones (mesiánicas) al reino» (págs. 246 ss.). Sin embargo, al catálogo de Stegemann y Stegemann habría que añadir otra categoría más: c) el emperador divinizado, consecuencia de un culto al soberano que hunde sus raíces en Egipto y Mesopotamia y que se acentuó todavía más en época helenística (Hansen 1973, págs. 141 ss.).

Más que enumerar a todos los personajes que pudieron ostentar el título de Ungido o que fueron juzgados como tales por ciertos sectores de la sociedad, merece la pena destacar algunas de las figuras más representativas a fin de averiguar los paradigmas mesiánicos en los escritos de Josefo, dejando de lado a Jesús de Nazaret y a Juan el Bautista, para los que sería necesario un tratamiento independiente.

1. EL TAUMATURGO AL MODO DE ELÍAS Y ELISEO ²⁶. ONÍAS SEGÚN JOSEFO

Del mismo modo que en el AT las diferencias entre los «profetas anteriores» y los «profetas posteriores» son notables, también en los escritos de Josefo se distinguen dos modelos: uno como Elías y Eliseo, un taumaturgo en el que se observa una dimensión mágica muy desarrollada, y otro a la manera de los profetas oraculares. En este apartado nos ocuparemos del mago, y en concreto de la figura de un tal Onías, capaz de provocar la lluvia y de conmover al Señor con sus súplicas ²⁷. La aparición de Onías tiene lugar, según Josefo,

²⁵ Estos dos grupos pertenecen a capítulos distintos; sin embargo, con la intención de una mayor claridad, se presentan aquí como (a) y (b).

²⁶ STEGEMANN y STEGEMANN (2001, págs. 228 ss.) los consideran simplemente taumaturgos, mientras que CROSSAN (2000, págs. 182 ss.) los denomina «magos rabinizados».

²⁷ Su antecedente es, sin duda, la historia de Elías: «Elías el Tišbita, de Tišbé de Galaad, dijo a Ajab: ‘¡Vive Yahveh, Dios de Israel, a quien sirvo, que en estos años no ha de haber ni rocío ni lluvia (טל ומטר), sino con arreglo a mi palabra’» (1Re 17,1); «Pasados muchos días, sucedió que, en el año tercero, se le dirigió a Elías la palabra de Yahveh, diciendo: ‘Ve, preséntate a Ajab; voy a dar lluvia sobre la superficie del suelo’ (וַיִּצְטַק יְהוָה אֶל-עַל-פְּנֵי הָאָרֶץ)» (1Re 18,1).

en el reinado de Judas Aristóbulo II, justo antes del asedio al Templo de Jerusalén por Aretas, el rey de los árabes y partidario de su hermano mayor Hircano II (65 a.C.)²⁸, razón por la cual se ve envuelta en un incidente político.

AI XIV 22-24

22. Ὀνίας δέ τις ὄνομα, δίκαιος ἀνὴρ καὶ θεοφιλῆς, ὃς ἀνομβρίας ποτὲ οὕσης ἠϋξάτο τῷ θεῷ λύσαι τὸν αὐχμὸν καὶ γενόμενος ἐπήκοος ὁ θεὸς ὕσεν, ἔκρυσεν ἑαυτὸν διὰ τὸ τὴν στάσιν ὄραν ἰσχυρὰν ἐπιμένουσαν, ἀναχθέντα δ' εἰς τὸ στρατόπεδον τῶν Ἰουδαίων ἠξίου, ὡς ἔπαυσε τὴν ἀνομβρίαν εὐξάμενος, ἴν' οὕτως ἀρὰς θῆ κατὰ Ἀριστοβούλου καὶ τῶν συστασιαστῶν αὐτοῦ. 23. ἐπεὶ δὲ ἀντιλέγων καὶ παραιτούμενος ἐβιάσθη ὑπὸ τοῦ πλήθους, στὰς μέσος αὐτῶν εἶπεν: 24. "ὦ θεὲ βασιλεῦ τῶν ὅλων, ἐπεὶ οἱ μετ' ἐμοῦ νῦν ἐστῶτες σὸς δῆμὸς ἐστὶν καὶ οἱ πολιορκούμενοι δὲ ἰερεῖς σοί, δέομαι μῆτε κατὰ τούτων ἐκείνοις ὑπακοῦσαι μῆτε κατ' ἐκείνων ἃ οὗτοι παρακαλοῦσιν εἰς τέλος ἀγαγεῖν." καὶ τὸν μὲν ταῦτ' εὐξάμενον περιστάντες οἱ πονηροὶ τῶν Ἰουδαίων κατέλευσαν.

Hubo un tal Onías, hombre justo y amado del Señor²⁹, que en cierta ocasión, durante un periodo de falta de lluvia, pidió al Señor que acabara la sequía y el Señor, que lo oyó, hizo llover. [Onías] se ocultó al ver que el levantamiento iba a continuar con violencia, pero, conducido al campamento de los judíos, le exigían que, al igual que acabó con la sequía gracias a sus oraciones, de la misma manera maldijera a Aristóbulo y a sus sediciosos partidarios. Pero cuando, a pesar de que rehusaba y se excusaba, fue obligado [a hablar] por la muchedumbre y, en pie en medio de ellos, dijo: «Señor, rey del universo, ya que los que conmigo están aquí son tu pueblo y los sitiados tus sacerdotes, te suplico que ni prestes oídos a aquellos contra éstos ni llesves a término contra aquéllos lo que éstos te están pidiendo». Y después de haber hecho esta súplica, los malvados de entre los judíos lo rodearon y lo lapidaron.

²⁸ Judas Aristóbulo II, el más joven de los hijos de Alejandro Janeo y Salomé Alejandra, fue el último rey asmoneo independiente. Su reinado se sitúa entre los años 67-63 a.C. Mantuvo con Juan Hircano II, su hermano mayor, una terrible lucha por el poder. Sobre Aristóbulo, sus relaciones con su hermano, y después con los romanos, cf. SCHALIT, *EJ*, s.v. «Aristobulus II».

²⁹ Posiblemente estos dos términos estén interpretando el vocablo hebreo *šadîq*, que tiene el sentido tanto de 'justo' como de 'piadoso', y a su vez la consecuencia de ambos conceptos: 'amado de Dios'.

Frente a la descripción de Josefo, la literatura rabínica enfatiza la dimensión taumaturgica de Onías, al que llama «Ḥoni, el Trazador de círculos», pero obvia su intervención «política»: «Ocurrió una vez que dijeron a Ḥoni, el Trazador de círculos (חֹנִי הַמְעַגֵּל), que orara para que descendiesen las lluvias. Les dijo que salieran y metieran dentro las estufas de pascua para que no se deshicieran (por ser de arcilla). Oró, pero no descendieron las lluvias. ¿Qué hizo? Trazó un círculo, se colocó en el centro y dijo (ante Él): ‘Señor del Universo, tus hijos se han dirigido a mí porque yo soy como un hijo de casa para Ti. Juro por tu gran Nombre que no me moveré de aquí hasta que no te apiades de tus hijos’. Comenzaron a llover unas gotas. Exclamó: ‘No he pedido esto, sino lluvia de las cisternas, de las fosas y de las grutas’. Comenzó luego a llover con furia. Exclamó: ‘No es esto lo que pedí, sino lluvia de benevolencia, de bendición, de generosidad’. Estuvo lloviendo con moderación hasta que los israelitas tuvieron que salir de Jerusalén al monte del templo a causa de la lluvia. Se le acercaron y le dijeron: ‘Del mismo modo que oraste para que descendieran las lluvias, ora para que cesen’. Les respondió: ‘Id y ved si la piedra de los errantes ha desaparecido ³⁰’. Simeón ben Setaj envió a decirle: ‘Si tú no fueras Ḥoni, te impondría una excomunió. Pero ¿qué puedo hacer yo contigo? Tú te comportas con Dios como un importuno y Él cumple tu voluntad, como un niño que importuna a su padre y éste le satisface su deseo. De ti dice la Escritura: ‘alégrense tu padre y tu madre y gócese la que te engendró’ (Pr 23,25)’» (Taa 3,8) ³¹. Aunque la *Mišnah* no es muy pródiga en descripciones de este tipo de personajes, menciona, al menos, a otro taumaturgo tan grande como Ḥoni (Onías), Rabbí Ḥanina’ ben Dosa’, del que se dice que sabía si un hombre enfermo iba a sanar o a morir dependiendo de la fluidez de la oración en su boca (*Ber* 5,5), y que, con su muerte, se

³⁰ La piedra de los errantes es una roca jerosolimitana donde se exponía lo que se había perdido. Su nombre es debido a que sus dueños andaban de un lado a otro buscando sus pertenencias.

³¹ Se sigue la traducción de C. del Valle 1997, con algunos cambios. Otros pasajes donde se incluye este milagro de la lluvia son *TosTaa* 2,13 y *TB Taa* 23a-b (en este último se dice que sus nietos también eran magos de la lluvia).

terminaron los hombres «activos en el bien» (Sot 9,15). Es sorprendente que con la cantidad de noticias que tenemos sobre este individuo ³², no encontremos ninguna alusión a él en toda la obra de Josefo. ¿Por qué razón Josefo silencia los hechos de Hanina' ben Dosa' y no tiene inconveniente en referirse a Honi?

Onías muestra su influencia sobre la divinidad, anticipada con el milagro de la lluvia, solicitando a Dios que ignore las peticiones de los bandos en conflicto; sin embargo, el verdadero interés de Josefo reside en la participación de un hombre tal, δίκαιος καὶ θεοφιλῆς, en un acontecimiento político, en el que, además, pierde la vida. Josefo se cuida de no otorgarle a la dimensión taumátúrgica de Onías el lugar predominante en el relato, de manera que su presencia es como una pequeña pincelada en el gran mosaico de los hechos socio-políticos de Palestina: actúa en un episodio puntual de la narración y su muerte justifica la falta de víctimas para la fiesta de la Pascua y la destrucción de la cosecha en todo el país. Así pues, según la caracterización de Josefo, a Onías, aparte de tener un papel muy restringido como taumaturgo, no se le puede catalogar como uno de los paradigmas de mesías. Los autores, a pesar del carisma que tienen este tipo de personajes ³³, han sabido apreciar la diferencia entre el modelo taumátúrgico y el mesiánico, pero no por ello han evitado situar bajo un mismo título a unos y otros ³⁴.

2. EL PROFETA SOLITARIO. JESÚS, HIJO DE ANANÍAS

Un problema similar al que se nos presenta con Onías a la hora de catalogarlo como paradigma mesiánico, lo encontramos en la

³² Además de las referencias anteriores, *TosBer* 3,20; *TB Ber* 33a; 34b; *TB Taa* 24b = *TB Yom* 53b; *TB BK* 50a = *TB Yeb* 121b; *TJ Ber* 9a y d.

³³ Un caso similar lo encontramos en tiempos del NT con Juan el Bautista, ya que muchos creyeron que era el verdadero mesías esperado desde antiguo. El Evangelio afirma que Juan no es el mesías, sino el nuevo Elías que ha venido a preparar su venida (Mt 11,14; 17,12; Mc 6,15; 9,13; Lc 9,19; Jn 1,21.25).

³⁴ STEGEMANN y STEGEMANN 2001, págs. 227 ss., y CROSSAN 2000, págs. 177 ss., frente a SCHÜRER 1985, II, págs. 635 ss.

figura de Jesús, hijo de Ananías. Josefo sitúa su actuación en la época del prefecto Albino³⁵, cuatro años antes de la guerra contra Roma, en la celebración de la fiesta de las Chozas³⁶:

BI VI 300 ss.

300. τὸ δὲ τούτων φοβερώτερον, Ἰησοῦς γὰρ τις υἱὸς Ἀνανίου τῶν ἰδιωτῶν ἄγροικος, πρὸ τεσσάρων ἐτῶν τοῦ πολέμου τὰ μάλιστα τῆς πόλεως εἰρηνευσόμενης καὶ εὐθηνούσης, ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν, ἐν ἣ σκηνοποιεῖσθαι πάντας ἔθος τῷ θεῷ, κατὰ τὸ ἱερὸν ἐξαπίνης ἀναβοᾶν ἤρξατο "φωνὴ ἀπὸ ἀνατολῆς, φωνὴ ἀπὸ δύσεως, φωνὴ ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, φωνὴ ἐπὶ Ἱεροσόλυμα καὶ τὸν ναόν, φωνὴ ἐπὶ νυμφίους καὶ νύμφας, φωνὴ ἐπὶ τὸν λαὸν πάντα". 301. τοῦτο μεθ' ἡμέραν καὶ νύκτωρ κατὰ πάντας τοὺς στενωποὺς περιήει κεκραγῶς. 302. τῶν δὲ ἐπιστήμων τινὲς δημοτῶν ἀγανακτῆσαντες πρὸς τὸ κακόφημον συλλαμβάνουσι τὸν ἄνθρωπον καὶ πολλαῖς αἰκίζονται πληγαῖς. ὁ δὲ οὐθ' ὑπὲρ αὐτοῦ φθεγγόμενος οὔτε ἰδίᾳ πρὸς τοὺς παύοντας, ἄς καὶ πρότερον φωνᾶς βοᾶν διετέλει.

Pero otro portento más alarmante que éstos fue que un tal Jesús, hijo de Ananías, un campesino cualquiera, cuatro años antes de la guerra, cuando la ciudad disfrutaba al máximo de paz y prosperidad, vino a la fiesta en la que es costumbre que todos levantaran chozas en honor del Señor, y en el Templo, de repente, comenzó a gritar: «Voz del este, voz del oeste, voz de los cuatro vientos, voz contra Jerusalén y su Templo, voz contra los novios y las novias, voz contra todo el pueblo». Día y noche andaba por todos los callejones gritando lo mismo. Algunos de los ciudadanos principales, que se habían irritado por el mal augurio, echaron mano del individuo y lo castigaron con muchos golpes. Pero él, sin decir una palabra en su favor ni [hablar] en privado con los que le estaban pegando, continuaba gritando las mismas voces que antes.

Josefo lo describe como hombre de campo no jerosolimitano, lo que lo relaciona directamente con Jesús de Nazaret; sin embargo, a diferencia de éste, el hijo de Ananías es introducido en escena como un profeta que actúa en solitario, que no crea un grupo de discípulos ni tiene seguidores. Su aparición pública, como bien señalan Stegemann y Stegemann (2001, pág. 230), está en la misma línea

³⁵ Albino fue el penúltimo procurador de Judea, entre el 62 y el 64 d.C.; cf. ROTH, *EJ*, s.v. «Albinus Lucceius».

³⁶ La Fiesta de las Chozas o *Sukkot* es una de las tres grandes Fiestas de Peregrinación a Jerusalén; junto con la Pascua y las Semanas, se celebra al final del verano, en época de la cosecha de los frutos. Además de los ritos propios de una celebración religiosa, se construyen unas tiendas a imitación del tabernáculo en los años del éxodo.

que el discurso de Jeremías en el Templo: «Y haré cesar en las ciudades de Judá y las calles de Jerusalén el grito de alborozo y el grito de alegría, la voz del esposo y la voz de la esposa, pues el país se habrá trocado en una ruina» (Je 7,34; cf. además 16,4.9; 19,3)³⁷. Esta primera intervención en la vida de Jerusalén y su mal augurio provocó que los principales de entre los judíos le propinaran una paliza y, al no callar, incluso lo llevaran hasta el prefecto romano Albino y de nuevo lo golpearan sin conseguir que dijera otra cosa que no fuera: «αἰὰ Ἰεροσολύμοις»³⁸ (BI VI 303-304). Al final, «Albino al considerarlo un loco lo dejó libre» (καταγνοῦς μανίαν ὁ Ἀλβῖνος ἀπέλυσεν αὐτόν, VI 305) por no ser, probablemente, una amenaza para la estabilidad de la zona, al contrario que otros personajes que ya veremos. Pero, por supuesto, no dejó de gritar esas palabras durante casi los siete años y medio que precedieron al cerco de Jerusalén y a su propia muerte por causa de una pedrada (VI 306-309).

La existencia de Jesús, hijo de Ananías, no fue un acontecimiento político relevante, ya que, como el propio Josefo lo describe, era un auto-marginado social: «Ni maldijo a ninguno de los que cada día lo maltrataban ni agradecía a los que le llevaban comida» (οὔτε δέ τιμι τῶν τυπτόντων αὐτόν ὁσημέραι κατηράτο οὔτε τοὺς τροφῆς μεταδιδόντας εὐλόγει). Las razones de Josefo para dedicarle un espacio a esta figura deben hallarse en los párrafos anteriores (288 ss.), en los que cuenta cómo se fueron sucediendo una serie de portentos celestes y terrestres (la aparición de un astro, un buey dedicado al sacrificio que parió un cordero, una de las puertas del Templo se abrió, etc.) en los que el pueblo no creyó, pero con los

³⁷ Por supuesto, el profeta Jeremías no está solo, pues encuentra apoyo, entre otros, en su secretario Baruc, pero comparte con este profeta del s. I d.C. el rechazo de las autoridades y los castigos. En varias ocasiones se lanza una acusación contra Jeremías; de hecho, en el c. 36 se narra cómo tiene que huir para no ir a prisión y en el c. 37 es encarcelado. Nuestro profeta también es denunciado e incluso apaleado, pero igual que Jeremías acaba libre. Para otras semejanzas con los profetas del AT, cf. HORSLEY 1985, págs. 450 ss.

³⁸ Este tipo de lamentos, los «ayes», son frecuentes en el NT y en ocasiones, como ésta, se dirigen a toda una ciudad: cf. Mt 11,21ss.; y Lc 10,13ss.

que Dios había anunciado a los hombres la inminente destrucción de la ciudad. El último y más horrendo de estos prodigios fue el episodio de Jesús, hijo de Ananías, que, en definitiva, no es más que otra forma de justificar los fatídicos hechos que a continuación se suceden (310 ss.)³⁹.

3. EL PROFETA CARISMÁTICO. *LOS CASOS DE TEUDÁS Y DEL EGIPCIO*

Josefo también se ha ocupado de otro tipo de profetas(-mesías) que atrajeron a las gentes por su carisma, pero que, a diferencia de los cabecillas de los distintos levantamientos de la Palestina del s. I, no manifestaron un espíritu tan violento ni tuvieron como objetivo fundamental rebelarse contra Roma, sino alcanzar sus propios sueños de protagonismo⁴⁰. Aparte de una serie de profetas anónimos que prometieron al pueblo prodigios y señales diversas, conocemos, por lo menos, a tres personajes bien identificados por Josefo: el Samaritano (AI XVIII 85-87), Teudás (AI XX 97-98) y el Egipcio (AI XX 169-172 = BI II 261-263).

Las características de estos –como los llama Josefo– «charlatanes y embaucadores de la divinidad» (οἱ μὲν ἀπατεῶνες καὶ καταψευδοῦμενοι τοῦ θεοῦ, BI VI 288) se resumen en dos rasgos fundamentales: 1) imitan a las grandes personalidades de la primitiva historia de Israel (Moisés y Josué); y 2) dirigen a sus seguidores a lugares

³⁹ Según Josefo, también destaca entre estos acontecimientos la forma cuadrada que en este periodo, después de la toma de la torre Antonia, le dieron al Templo.

⁴⁰ HORSLEY (1986, págs. 4 ss.) los incluye en los movimientos proféticos carismáticos y los llama (1985, págs. 454 ss.) «profetas que lideraron movimientos»; CROSSAN (2000, págs. 198 ss.) los considera parte de «la consumación del sueño milenarista», sin distinguir entre los bandoleros y los profetas carismáticos, y STEGEMANN y STEGEMANN (2001, págs. 230 ss.) los catalogan bajo el epígrafe de «movimientos de protesta profético-carismáticos ('profetas oraculares')». El problema fundamental de Stegemann y Stegemann no es su clasificación, sino su definición, ya que, según lo describe Josefo, resultaron, más que movimientos de protesta de carácter político, apariciones de personajes carismáticos que aprovecharon el momento para auto-proclamarse profetas y conseguir sus aspiraciones personales.

que por tradición son estratégicos para la religiosidad judía (el desierto, el Templo, el Monte de los Olivos). Por ejemplo, el procurador de Judea Festo (60-62 d.C.) acabó con un embaucador (γόης) que había prometido la salvación y el fin de los males si lo seguían al desierto (ἐρημία) (*AI* XX 188). Otro caso es el del falso profeta (ψευδοπροφήτης τις) que, con el mismo fin, incitó al populacho a subir al Templo (ἐπὶ τὸ ἱερὸν ἀναβῆναι) en el momento de su destrucción por las llamas (70 d.C.; *BI* VI 283-285). El episodio del Samaritano es muy similar: en tiempos de la prefectura de Pilato, un individuo (samaritano) mentiroso (ἄνθρωπος ἐν ὀλίγῳ τὸ ψεῦδος τιθέμενος) reunió a la plebe en su monte santo, el Guerizim (ἐπὶ τὸ Γαριζεῖν ὄρος), asegurándoles que les enseñaría los vasos sagrados que allí enterró Moisés (*AI* XVIII 85-87). Aunque ninguno de estos sucesos supuso un ataque directo y violento contra el poder romano, los gobernantes lo percibieron como una desestabilización en potencia de la política palestina y, según era de esperar, acabaron por sofocarlos.

Las figuras profético-carismáticas más llamativas de este grupo son, sin duda, Teudás y el Egipcio. El primero predicó cuando Cuspío Fado era procurador de Judea (44-46 d.C.)⁴¹, y el segundo unos años después, en el periodo en que Antonio Félix asumió ese cargo (52-60 d.C.). Los episodios de uno y otro son, salvando las distancias, bastante parecidos: una puesta en escena en la que persuaden al pueblo de que los siga a un lugar estratégico, la promesa de un milagro, las medidas de las autoridades, el castigo del grupo y, finalmente, la suerte del profeta:

⁴¹ Cuspío Fado fue, designado por Claudio, el primer procurador de Judea, después de la muerte de Agripa.

⁴² En *BI* hay una variante: «... un falso profeta (ψευδοπροφήτης)... un embaucador (ἄνθρωπος γόης)».

TEUDÁS

EL EGIPCIO

AI XX 97-98

AI XX 169-172 (= BI II 261-263)

a. Puesta en escena:

97. Φάδου δὲ τῆς Ἰουδαίας ἐπιτροπεύοντος γόης τις ἀνὴρ Θευδάς ὀνόματι πείθει τὸν πλείστον ὄχλον ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις ἔπεσθαι πρὸς τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν αὐτῶ:

169. ἀφικνεῖται δὲ τις ἐξ Αἰγύπτου κατὰ τοῦτω τὸν καιρὸν εἰς Ἱεροσόλυμα προ-φήτης εἶναι λέγων καὶ συμβουλεύων τῷ δημοτικῷ πλήθει σὺν αὐτῷ πρὸς ὄρος τὸ προσαγορευόμενον ἑλαιῶν, ὃ τῆς πόλεως ἄντικρυς κείμενον ἀπέχει στάδια πέντε

Quando Fado era procurador de Judea, un cierto embaucador de nombre Teudás persuadió a una gran multitud de que tomaran sus bienes y lo siguieran hasta el río Jordán.

Llegó a Jerusalén por esta época uno de Egipto que decía ser profeta ⁴², y aconsejaba a las masas populares que subieran con él al llamado monte de los Olivos ⁴³, que está a cinco estadios al otro lado de la ciudad.

b. Promesa de un milagro:

προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι, καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας δίοδον ἔχειν ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥαδίαν. 98. καὶ ταῦτα λέγων πολλοὺς ἠπάτησεν.

170. θέλιν γὰρ ἔφασκεν αὐτοῖς ἐκεῖθεν ἐπιδείξει, ὡς κελεύσαντος αὐτοῦ πίπτοι τὰ τῶν Ἱεροσολυμιτῶν τείχη, δι' ὧν καὶ τὴν εἴσοδον αὐτοῖς παρέξειν ἐπηγγέλλετο.

Decía que era profeta y llegó a afirmar que a una orden [suya] [las aguas d]el río se abrían y les proporcionarían un paso fácil. Con estas palabras consiguió enganar a muchos.

Les contaba, entonces, que quería mostrarles desde allí cómo caerían las murallas de Jerusalén, si él lo mandaba, a través de las cuales, incluso, llegó a prometerles que iban a entrar ⁴⁴.

c. Medidas de las autoridades y consecuencias:

οὐ μὴν εἴασεν αὐτοὺς τῆς ἀπροσύνης ὄνασθαι Φάδος, ἀλλ' ἐξέπεμψεν ἴλην ἰπέων ἐπ' αὐτούς, ἥτις ἀπροσδόκητος ἐπιπεσοῦσα πολλοὺς μὲν ἀνείλεν, πολλοὺς δὲ ζῶντας ἔλαβεν,

171. Φῆλιξ δ' ὡς ἐπύθετο ταῦτα, κελεύει τοὺς στρατιώτας ἀναλαβεῖν τὰ ὄπλα καὶ μετὰ πολλῶν ἰπέων τε καὶ πεζῶν ὀρμήσας ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων προσβάλλει τοῖς περὶ τὸν Αἰγύπτιον, καὶ τετρακοσίους μὲν αὐτῶν ἀνείλεν, διακοσίους δὲ ζῶντας ἔλαβεν.

⁴³ En la versión de BI este falso profeta es mucho más violento que en AI: persuade a la gente para que le siga desde el desierto al Monte de los Olivos, ataca a los romanos e incluso se convierte en soberano del pueblo (τοῦ δήμου τυραννεῖν).

⁴⁴ En BI no se menciona milagro ninguno.

Pero Fado no les permitió que disfrutaran de esta insensatez, sino que envió contra ellos un escuadrón de caballería que, cayéndoles encima de forma inesperada, acabó con la vida de muchos e hizo muchos prisioneros.

Pero cuando Félix se enteró de esto, ordenó a sus soldados que tomaran las armas y, después de salir de Jerusalén con una caballería y una infantería muy numerosas, atacó a los [que estaban] con el Egipto; mató a cuatrocientos y capturó a doscientos vivos.

d. Suerte del profeta:

αὐτὸν δὲ τὸν Θεοῦδᾶν ζωγρήσαντες ἀποτέμνουσι τὴν κεφαλὴν καὶ κομίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα.

172. ὁ δ' Αἰγύπτιος αὐτὸς διαδράς ἐκ τῆς μάχης ἀφανὴς ἐγένετο.

Capturaron vivo al propio Teudás, le cortaron la cabeza y se la llevaron a Jerusalén.

Pero el Egipto escapó de la batalla y desapareció⁴⁵.

Josefo recoge en su obra la preocupación de las autoridades por estos líderes carismáticos, que suponían un verdadero problema para el equilibrio de la zona y para las instituciones religiosas y políticas, cuya credibilidad ponían en juego. Schürer (1985, II, pág. 657), por ejemplo, se pregunta «cómo hubieran podido Teudás y el Egipto encontrar centenares y miles de creyentes en sus promesas» de no haber sido por los movimientos religiosos de época de los procuradores (44-66 d.C.). Lo cierto es que en aquellos días de asedio y convulsión social el pueblo aguardaba el advenimiento de un mesías, de un «profeta» capaz de realizar prodigios tan grandes como los de Moisés o Josué: derribar los muros (Jos 6,20; Ez 38,20), separar las aguas (Éx 14,21; Jos 3,13), etc. No es extraño, entonces, que dos individuos como Teudás y el Egipto, al auto-proclamarse profetas y prometer milagros tan fantásticos como los de los célebres personajes de la historia de Israel, atrajeran el fervor de un pueblo en crisis.

No es necesario someter los textos a un análisis exhaustivo para

⁴⁵ BI presenta una descripción menos fantástica: el Egipto se salvó, huyó con algunos, otros fueron encarcelados y otros volvieron a sus tierras.

percibir la imagen que Josefo proyectaba de estos personajes ⁴⁶. A Teudás sólo lo conocemos por un testimonio de Josefo, que lo concibe como un «embaucador» (γόης) que se auto-calificaba de «profeta» (προφήτης). Del Egipto, en cambio, nos dice, por un lado, que era un «profeta» (AI), y, por otro, un «embaucador» (ἄνθρωπος γόης) y «pseudo-profeta» (ψευδοπροφήτης) (BI). En cualquier caso, su origen levantaba suspicacias, ya que para los judíos, como para todo el mundo antiguo, Egipto era tierra de magia y, por tanto, denominar a alguien con este gentilicio o llamarlo «embaucador» viene a ser en cierto modo lo mismo ⁴⁷. Además de Josefo, tenemos información en otra fuente muy significativa: el NT. En Hch, cuando Pablo es apresado, el tribuno le pregunta si sabe griego con el fin de averiguar si él es el conocido como el Egipto: «¿No eres tú, entonces, el Egipto que unos días atrás se levantó y condujo al desierto a cuatro mil sicarios?» (οὐκ ἄρα σὺ εἶ ὁ Αἰγύπτιος ὁ πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀναστατώσας καὶ ἐξαγαγὼν εἰς τὴν ἔρημον τοὺς τετρακισχίλιους ἄνδρας τῶν σικαρίων; Hch 21,38). Confundir a Pablo con el Egipto y a su vez al Egipto con un líder de los sicarios ⁴⁸ indica la existencia de cierta confusión incluso para las autoridades. Pero esa duda también debió de

⁴⁶ En general, las fuentes neotestamentarias también recogen una visión muy negativa de estos individuos: «después de recorrer toda la isla hasta Pafos, encontraron a un mago, falso profeta judío (ἄνδρα τινὰ μάγον ψευδοπροφήτην), cuyo nombre era Barjesús ...» (Hch 13, 6); «los hombres malvados y charlatanes (πονηροὶ δὲ ἄνθρωποι καὶ γόητες) irán de mal en peor, engañando y siendo engañados» (Ti 3,13).

⁴⁷ En un pasaje censurado del TB se dice que Jesús trajo la magia de Egipto (TB *Sanh.* 107b).

⁴⁸ Grupo, como lo denominan STEGEMANN y STEGEMANN (2001, pág. 248), de «insurrectos antirromanos» que surgieron en época de Félix (52-70 d.C.). Su nombre se debe a un puñal curvado que utilizaron para sus asesinatos (*sica*) escondido entre sus ropas y utilizado habitualmente en las grandes fiestas. Se diferencian de los bandoleros porque su origen no siempre era campesino ni de un estrato social inferior, y porque sus objetivos solían ser personajes importantes, como el sacerdote Jonatás; en muchas ocasiones fueron confundidos con aquellos y con otros grupos por los contactos que mantuvieron; cf. BRANDON, *EJ*, s.v. «Sicarii»; CROSSAN 2001, págs. 156 ss. y 229; STEGEMANN y STEGEMANN 2001, págs. 248 ss. También los zelotas y los sicarios fueron confundidos a veces: cf. GRUNDMANN 1973, págs. 299 ss.; HORSLEY 1986b, págs. 159 ss.

surgirle a Josefo en un momento dado, ya que, según el texto de *AI*, el Egipcio actuó como un profeta carismático, mientras que en *BI* no aparece como un individuo que promete milagros, sino como alguien que pone en práctica su ingenio para hacerse con el poder. No obstante, el episodio del Egipcio no es el único que entraña estas dificultades. Un ejemplo de profeta carismático con aspiraciones políticas es el caso de Jonatás (*BI* VII 437-450), al que Josefo sitúa en la región de Cirene una vez acabada la guerra. Lo incluye en el grupo de sicarios, pero dice de él, además, que prometió señales y apariciones (σημεῖα καὶ φάσματα)⁴⁹. Lo más probable es que, como indica Crossan (2000, pág. 208), Josefo esté «mezclando y confundiendo los términos».

4. EL BANDOLERO CORONADO. JUDAS, SIMÓN Y ATRONGES

Según nos transmite Josefo, la práctica del bandolerismo fue un hecho frecuente, sobre todo, en dos periodos determinados: 1) al finalizar el reinado de los asmoneos, en los primeros años de la vida política de Herodes el Grande⁵⁰, con la excepción de algún caso puntual⁵¹; y 2) desde la muerte de Agripa (44 d.C.)⁵² hasta la

⁴⁹ Jonatás fue capturado por el gobernador Catulo, que lo utilizó para acusar sin razón a otros judíos de Roma y de Alejandría, incluido Josefo. Al final, Vespasiano liberó a todos los acusados, Jonatás fue quemado vivo y Catulo adquirió por castigo divino una grave enfermedad y murió.

⁵⁰ Herodes el Grande fue nombrado gobernador de Galilea en el 47 a.C. y después se convirtió en rey de Judea en el 37 a.C., hasta su muerte, en el 4 a.C.

En esta época podemos situar a los bandoleros Ezequías, que actuó en la frontera con Siria cuando Herodes era gobernador de Galilea (*BI* I 204 = *AI* XIV 159), y a Antígono, un asmoneo que se movió también por Galilea, en los comienzos de la monarquía de Herodes (*BI* I 303ss. = *AI* XIV 413ss.).

⁵¹ El más llamativo es el que se produjo en el 6 d.C., cuando Judea pasó a ser provincia romana y se hizo el censo. Judas el Galileo y el sacerdote Sadoq fundaron el cuarto partido (*AI* XVIII 23-25), posiblemente el de los sicarios (cf. *BI* II 254-257). Sobre Judas y la relación con los movimientos de esta época, cf. DONALDSON 1990, págs. 19 ss.; CROSSAN 2000, págs. 151 ss.; y, sobre todo, HORSLEY 1986, págs. 159 ss.

⁵² Tetrarca de Batanea y Galilea entre el 37 y el 41 d.C. y rey de Judea desde el 41 al 44.

revuelta judía contra Roma dos décadas después⁵³. Se trata, ante todo, como lo denominan Stegemann y Stegemann (2001, págs. 242 ss.), de un «bandolerismo social», que tiene su origen en el descontento de las clases más desfavorecidas, en especial de los hombres de campo, de modo que Galilea debió de ser un semillero de bandidos⁵⁴. Josefo se refiere a ellos como ληστής («bandido» / «salteador»), utilizando el mismo término que Jesús de Nazaret en el momento de su detención: «¿Como contra un ladrón habéis salido con espadas y con palos para apresarme?» (Ὡς ἐπὶ ληστῆν ἐξήλθατε μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων συλλαβεῖν με; Mt 26,55; par. Mc 14,48; Lc 22,52)⁵⁵; entonces, ληστής, según se desprende de las palabras de Jesús, no es más que un vulgar salteador. No obstante, aunque la actuación de estos bandoleros fue uno de los desencadenantes de la gran revolución judía, nunca ninguno de ellos reivindicó un título de realeza. Otros son los personajes que nos interesan por haber sabido conjugar su carácter sedicioso con sus propios deseos de soberanía.

Si los profetas carismáticos se presentaban al pueblo como un nuevo Moisés o Josué, los bandoleros coronados lo hacen como un nuevo Saúl o David (Horsley 1986, pág. 7). Las razones que adujo Josefo para que su «programa»⁵⁶ calara entre las gentes fueron, por una parte, la falta de un rey natural del país capaz de contener al

⁵³ Con Cuspicio Fado como procurador de Judea encontramos a Ptolomeo en las regiones fronterizas, entre Judea y Arabia (*AI* XX 5); en tiempos del procurador Cumano (42-48 d.C.) actuó Eleazar, hijo de Dinai y Alejandro, a los que pidieron ayuda para vengar la muerte de los galileos por parte de los samaritanos (*AI* XX 118ss. = *BI* II 232ss; cf. Tac., *Ann.* 12,54).

Sobre el bandolerismo de ambos periodos cf. HORSLEY 1979, págs. 37 ss. (en especial a partir de la pág. 53); CROSSAN 2000, págs. 216 ss.; STEGEMANN y STEGEMANN 2001, págs. 242 ss.

⁵⁴ MALINA y ROHRBAUGH (1996, pág. 361) también utilizan esta terminología y dicen: «El bandidismo social es un fenómeno casi universal en las sociedades agrarias, en las que el campesinado y los trajadores sin propiedades son explotados por una elite que absorbe la mayor parte de los excedentes de la producción. ... Estudios recientes indican que las leyendas populares de bandidos que roban a los ricos para ayudar a los pobres están basadas en la experiencia real».

⁵⁵ Igual son llamados los dos hombres crucificados junto a él (δύο λησταί, Mt 27,38; Mc 15,27) y también Barrabás en Jn 18,40.

⁵⁶ Aparte de los datos que nos ofrece Josefo, no conocemos exactamente cuál era, si realmente lo había, el programa político de estos individuos.

pueblo y, por otra, los extranjeros que, debido a su avaricia, inflamaron todavía más a los exaltados (*AI XVII 277*). Son tres, por lo menos, los personajes que intentaron hacerse con el poder apoyándose en actos de bandidaje y que Josefo presenta uno tras otro: 1) Judas, el hijo del bandolero Ezequías; 2) Simón, un esclavo de Herodes; y 3) Atronges, un pastor. La descripción de cada uno respecto al anterior va *in crescendo*⁵⁷, pero se respeta un esquema bien definido: a) una caracterización social y física del individuo; b) las actuaciones que llevó a cabo; y c) sus aspiraciones al reinado. También relata Josefo las vicisitudes que rodearon el destino de cada uno de ellos, pero en esta ocasión, en aras de la brevedad, nos ceñiremos sólo a los puntos mencionados.

Encabeza la nómina un tal Judas, hijo de Ezequías, bandolero famoso con el que Herodes acabó cuando era gobernador de Galilea (*BI I 204 = AI XIV 159*). Este Judas, después de haber reunido a una multitud en la región de Séforis, de haber atacado el palacio real y robado armas y riquezas, perdió la vida igual que su padre; pero, a diferencia de su progenitor, se sirvió del latrocinio para alcanzar un estatus real⁵⁸.

AI XVII 271-272 (= BI II 56)

(a) Descripción del personaje (y destino):

271. Ἰούδας δὲ ἦν Ἐζεκίου τοῦ ἀρχιληστοῦ υἱὸς ἐπὶ μέγα δυναθέντος ὑφ' Ἡρώδου δὲ μεγάλοις ληφθέντος πόνοις.

También estaba Judas, hijo de Ezequías, capitán de bandoleros, que, a pesar de ser muy poderoso, acabó siendo apresado por Herodes con grandes dificultades.

(b) Actuaciones:

οὗτος οὖν ὁ Ἰούδας περὶ Σέπωριν τῆς Γαλιλαίας συστησάμενος πλῆθος ἀνδρῶν ἀπονεινομένων

Este Judas, en efecto, después de reunir en la región de Séforis de Galilea un buen número de hombres desesperados, atacó el

⁵⁷ CROSSAN (2000, pág. 242) observa que «la relación de los hechos que hace Josefo parece poner de manifiesto que el propio autor se daba cuenta de que estaba ante un esquema ternario... cada caso ocupa sucesivamente casi el doble de espacio que el anterior».

⁵⁸ En la versión de *BI* no se ve tan claro como en *AI* los deseos de hacerse con la soberanía. Lo mismo sucede con Simón.

ἐπιδρομῆν τῷ βασιλείῳ ποιεῖται, καὶ ὄπλων κρατήσας ὅποσα αὐτόθι ἀπέκειτο, ὥπλιζε τοὺς περι αὐτὸν καθ' ἓνα καὶ ἀποφερεται χρήματα ὅποσα κατελήφθη αὐτόθι, 272 φοβερός τε ἅπασιν ἦν ἄγων καὶ φέρων τοὺς προστυγχάνοντα,

palacio real y, haciéndose con cuantas armas estaban allí almacenadas, equipó a los suyos, uno por uno, y se llevó consigo cuanto dinero allí se encontraba; todos le tenían pánico, porque saqueaba a cualquiera que le salía al paso.

(c) Aspiraciones:

ἐπιθυμία μειζόνων πραγμάτων καὶ ζηλώσει βασιλείου τιμῆς, οὐκ ἀρετῆς ἐμπειρία τοῦ δὲ ὑβρίζειν περιουσία κτήσεσθαι προσδοκῶν γέρας τὸ ἐντεῦθεν

Con el deseo de mayores hazañas y celoso de la dignidad real, esperaba alcanzar tal honor no con la práctica de la virtud, sino con la superioridad de la desmesura.

Simón, un antiguo esclavo de Herodes, a la muerte de su dueño, se atrevió no sólo a llevar a cabo en Perea acciones tan violentas como la de Judas años antes en Galilea, sino a ceñirse la corona⁵⁹ y a aceptar el título de rey, según nos cuenta, además de Josefo, el historiador Tácito: «después de la muerte de Herodes, sin esperar nada de César, un tal Simón se había apoderado del nombre de rey» (*post mortem Herodis, nihil expectato Caesare, Simo quidam regium nomen invaserat, Hist. V 9*). Al final, Grato, a la cabeza de las tropas reales⁶⁰, consiguió reducir a sus partidarios en un enfrentamiento muy violento y acabar con la vida de Simón cortándole la cabeza (*AI XVII 275 ss.*). Josefo lo describe como un hermoso varón que destacaba por su corpulencia y altura, características que la tradición ya atribuía a Saúl (1Sa 9,2; 10,23) y David (Sa 16,12).

(*AI XVII 273-274 = BI II 57-58*)

(a) Descripción del personaje:

273 Ἦν δὲ καὶ Σίμων δοῦλος μὲν Ἡρώδου τοῦ βασιλέως, ἄλλως δὲ ἀνὴρ εὐπρεπῆς καὶ μεγέθει καὶ ῥώμῃ σώμῃ σώματος ἐπὶ μέγα προύχων τε καὶ πεπιστευμένος.

También estaba Simón, un esclavo del rey Herodes, pero hombre particularmente distinguido, que destacaba mucho por altura y vigor físico y que se tenía en gran consideración.

⁵⁹ A Jesús también le ciñen una corona como burla de su condición de mesías: cf. Mt 27,29; Mc 15,17; Jn 19,2.5.

⁶⁰ Tropas herodianas, que estaban del lado romano.

(c) Aspiraciones:

οὗτος ἀρθεὶς τῇ ἀκρισίᾳ τῶν πραγμάτων διάδημά τε ἐτόλμησε περιθέσθαι,

Éste, ayudado por la confusión de los acontecimientos, se atrevió a ceñirse una corona.

(b) Actuación:

274. καὶ τινος πλήθους συσ-τάντος καὶ αὐτὸς βασιλεὺς ἀναγγελθεὶς μανία τῇ ἐκείνων καὶ εἶναι ἄξιος ἐλπίσας παρ' ὄντινούν τό ἐν Ἱεριχοῦντι βασιλεῖον πίμπρησι, δι' ἄρπα. γῆς ἄγων τὰ ἐγκατελιμμένα· πολλάς τε καὶ ἄλλας τῶν βασιλικῶν οἰκίσεων πολλαχού τῆς χώρας πῦρ ἐνιείς ἠφάνιζε, τοῖς συνεστηκόσι λείαν ἄγειν τὰ ἐγκαταλειμμένα ἐπιτρέπων.

Después de reunir un buen número [de hombres] y ser proclamado rey por la insensatez de sus secuaces ([él mismo] creía también que era más digno que cualquier otro), incendió el palacio real de Jericó, saqueando lo que allí se encontraba, y, pegando fuego a otras muchas viviendas reales en varios lugares de la región, las hizo desaparecer, dejando a sus secuaces tomar como botín lo que en ellas estaba guardado.

Por último, tenemos el caso de Atronges, del que Josefo nos informa al detalle: era un pastor, igual que David (1Sa 16,11; 17,20), con una impresionante constitución física, que, por sus pretensiones al trono, también se ciñó la corona real, y que tenía cuatro hermanos que actuaban como generales a la cabeza de sus tropas. Después de que las cohortes romanas y las herodianas batallaran sin éxito contra él y sus hermanos durante mucho tiempo, fueron reducidos: uno por Grato, otro por Ptolemeo, a otro lo hizo prisionero Arquelao ⁶¹, a quien también se entregó el que quedaba (AI XVII 281ss. = BI II 63ss.).

AI XVII 278-280 (= BI II 60-62)

(a) Descripción

278. Ἐπεὶ καὶ Ἀθρόγγης ἀνὴρ οὔτε προγόνων ἐπιφανῆς ἀξιώματι οὔτε ἀρετῆς περιουσίᾳ ἢ τινῶν πλήθει χρημάτων, ποι- μὴν δὲ καὶ ἀνεπιφανῆς

Después vino también Atronges, hombre que no brillaba por el rango de sus antepasados, por la abundancia de su virtud o el volumen de su fortuna, sino

⁶¹ Hijo de Herodes, etnarca de Judea y Samaria desde el 4 a.C. al 6 d.C.

τοῖς πᾶσιν εἰς τὰ πάντα ὧν, ἄλλως δὲ
μεγέθει σώματος καὶ τῇ κατὰ χεῖρας
ἀλκῇ διαπρέπων,

que era un pastor desconocido para todos,
aunque, en particular, destacaba por su
tamaño y la fuerza de sus brazos.

(c) Aspiraciones:

ἐτόλμησεν ἐπὶ βασιλείᾳ φρονῆσαι τῷ
κτώμενός αὐτὴν ἡδονῇ πλέον ὑβρίσαι
καὶ θνήσκων οὐκ ἐν μεγάλοις τίθε-
σθαι τῆς ψυχῆς τὸ ἐπὶ τοιοῖσδε ἀνά-
λωμα γενησόμενον.

Tuvo la osadía de aspirar a la realeza, pen-
sando que, si la obtenía, practicaría la in-
solencia con mayor placer, y, si moría, no
tendría importancia perder la vida en tales
circunstancias.

Descripción de sus hermanos:

279. ἦσαν δὲ αὐτῷ καὶ ἀδελφοὶ
τέσσαρες, μεγάλοι τε καὶ αὐτοὶ καὶ
ἐπὶ μέγα προὔχουν τῇ κατὰ χεῖρας
ἀρετῇ πεπιστευμένοι, πρόεχμα εἶναι
τῆς καθέξεως τῆς βασιλείας δοκοῦν-
τες, λόχου τε αὐτῶν ἦρχεν ἕκαστος:
συλλέγεται γὰρ μεγάλη πληθὺς πρὸς
αὐτούς. 280. καὶ οἶδε μὲν στρατηγοὶ
ἦσαν καὶ ὑπεστράτευον αὐτῷ ὅποσα
εἰς τὰς μάχας φοιτῶντες δι' αὐτῶν,

Tenía además cuatro hermanos, de gran
estatura, que también estaban convencidos
de sobresalir mucho por la fuerza de sus
brazos, y que pensaban que eran un fuerte
apoyo para lograr la realeza. Cada uno es-
taba al frente de un grupo armado, ya que
se les había unido una gran multitud. Aun-
que ellos eran los jefes, estaban a las órde-
nes [de Atronges] en cuantas empresas
bélicas emprendían conjuntamente.

(b) Actuaciones (cf. los párrafos siguien-
tes):

ὁ δὲ διάδημα περιθέμενος βου-
λευτήριόν τε ἤγεν ἐπὶ τοῖς ποιητέοις καὶ τὰ
πάντα γνώμη ἀνακείμενα εἶχε τῇ
αὐτοῦ. 281. διέμενέ τε ἐπὶ πολὺ τῷδε
τῷ ἀνδρὶ ἡ ἰσχυρὸς βασιλεῖ τε κεκλη-
μένῳ καὶ ἃ πράσσειν ἐθέλοι μὴ ἀπο-
στερουμένῳ.

Él [Atronges], después de ceñirse la coro-
na, convocó un consejo para debatir acer-
ca de lo que había que hacer, pero todo lo
que se trataba dependía de su determina-
ción. Mucho tiempo detentó el poder este
hombre, que se hacía llamar rey y que no
se privaba de hacer lo que quisiera.

Sin embargo, el «tipo» de bandolero revestido de la autoridad real no se agotó con la desaparición de Judas, Simón y Atronges, sino que su presencia se fue incrementando a medida que se acercaba la gran revuelta judía contra Roma. Merece la pena mencionar, al menos, a dos personajes que tuvieron un gran protagonismo en el levantamiento: Menahem, el hijo de Judas el Galileo, fundador de la cuarta filosofía (*BI* II 433ss.), y Simón hijo de Gior, de origen geraseno. El primero se dirigió a Masada para apoderarse de las

armas del rey Herodes, con las que equipó a sus seguidores, gente del pueblo y ladrones (πρὸς τοῖς δημόταις ἑτέρους ληστὰς), y después atacó el palacio real en Jerusalén, matando a los que se encontraban allí, entre ellos, al sacerdote Ananías y a su hermano. Por temor a que se convirtiera en un nuevo opresor, pues mostraba una actitud despótica, acabó siendo asesinado. La caracterización que de este personaje nos transmite Josefo es muy llamativa. En primer lugar, dice que era un «sofista muy malicioso» (σοφιστῆς δεινότατος), después, que él mismo se consideraba un «tirano insufrible» (ἀφόρητος τύραννος) y, a continuación, antes de su muerte, lo sitúa en el Templo orando y «revestido como un rey» (βασιλικῆ κεκοσμημένος).

La descripción de Simón es también la de un personaje fanático que anhela el poder y que se presenta caracterizado como un líder (BI IV 503-544): se refugia en Masada con su séquito de mujeres (ἄμα ταῖς γυναῖξίν), reúne un ejército de esclavos, ladrones y ciudadanos (δούλων μόνων οὐδὲ ληστῶν στρατός, ἀλλὰ καὶ δημοτικῶν οὐκ ὀλίγων) que lo siguen como a un rey (βασιλέα), devasta el territorio que pisa (arrasó Idumea y cercó Jerusalén)⁶² y, finalmente, como si fuera un salvador (σωτήρ), se apodera de Jerusalén, a excepción del Templo, con el consentimiento de los sacerdotes y la alegría del pueblo (556 ss.). A partir de este momento Simón, además de acosar a los jerosolimitanos, mantiene una dura lucha con Juan de Giscala, un levita galileo, y sus partidarios, que se habían encerrado en el Templo (BI IV 577 ss.; V 11ss.)⁶³. La historia se resuelve con la toma de Jerusalén por parte de los romanos y la captura tanto de Juan de Giscala, al que imponen cadena perpetua, como de Simón, que es conducido a Roma

⁶² STEGEMANN y STEGEMANN (2001, pág. 254) afirman que «hay, sobre todo, indicios que nos hacen pensar que Simón se inspiró de manera voluntaria, para su contrarreino (mesianico), en el modelo de David». Después aluden al episodio en que Simón se dirige a Hebrón, como David antes de convertirse en rey (2Sa 2, 1ss.).

⁶³ Comenzó su andadura como bandolero en solitario, pero se le fueron uniendo otros individuos de las clases más marginales (campesinos). Debido al avance de los romanos en Galilea, buscó refugio en Jerusalén, donde tuvo lugar el episodio con Simón (DONALDSON 1990, págs. 32 ss.; STEGEMANN y STEGEMANN 2001, págs. 253 s.).

(*BI VI 433ss.*) y sacrificado durante el desfile triunfal (*BI VII 154*). Sin embargo, a pesar del desenlace, no deja de sorprender la arrogancia de Simón ante el asedio de Jerusalén, pues, con el fin de engañar a los romanos, se presentó con una túnica blanca y un manto púrpura en el lugar donde antes estaba el Templo (λευκοὺς ἐνδιδύσκει χιτωνίσκους καὶ πορφυρᾶν ἔμπερονησάμενος χλανίδα κατ' αὐτὸν ἐκεῖνον τὸν τόπον, ἐν ᾧ τὸ ἱερόν ἦν πρόσθεν, *BI VII 29*).

5. EL EMPERADOR. LA VERDADERA PROMESA MESIÁNICA

En circunstancias excepcionales, al menos, un sector de la sociedad concibió a estos personajes que analizamos antes como figuras «mesiánicas». No obstante, salvo en el caso del taumaturgo, intuimos que Josefo no tiene una imagen positiva de ellos, pues los califica de embaucadores, charlatanes y pseudo-profetas. Por tanto, su apreciación del ungido no recoge de ninguna manera las expectativas populares. Las únicas veces que Josefo emite un juicio propio sobre la llegada de un mesías lo hace, en primer lugar, en presencia del futuro emperador Vespasiano ⁶⁴, después de su captura (*BI III 309-402*), y, luego, ante la inminente destrucción del Templo, tras las historias de Judas, Simón y Atronges (*BI VI 312*).

Un par de años antes de que Vespasiano obtuviera el título de Emperador, el propio Josefo le comunica que, a pesar de estar preso, Dios lo ha enviado como mensajero (ἄγγελος) para vaticinarle su destino: «... Tú, Vespasiano, César y Emperador [eres], tú y este hijo tuyo. Encarcélame ahora con mucha seguridad y guárdame para tí, pues tú, César, no sólo eres dueño de mí, sino de la tierra, el mar y toda la raza humana...» (δεσπότης μὲν γὰρ οὐ μόνον ἐμοῦ σὺ, Καῖσαρ, ἀλλὰ καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ παντὸς ἀνθρώπων γένους, *BI III 401-402*) ⁶⁵. Pero donde afirma sin reparos que este

⁶⁴ Vespasiano fue emperador entre los años 69 y 79, pero antes estuvo al mando del ejército romano, pues Nerón le había concedido tal cargo con el fin de aplacar la revuelta judía.

⁶⁵ De este episodio también se hacen eco los historiadores romanos Dion Casio (*Hist. I 4.2*) y Suetonio (*Vesp. V 6.4*). Dion Casio incluso pone en boca de Josefo

anuncio responde a la verdadera interpretación del oráculo judío es en el siguiente pasaje:

BI VI 312-315

312. τὸ δ' ἐπᾶραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐρημένους γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας αὐτῶν τις ἄρξει τῆς οἰκουμένης. 313. τοῦθ' οἱ μὲν ὡς οἰκείον ἐξέλαβον καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ἐπλανήθησαν περὶ τὴν κρίσιν, ἐδήλου δ' ἄρα τὴν Οὐεσπαξιανοῦ τὸ λόγιον ἡγεμονίαν ἀποδειχθέντος ἐπὶ Ἰουδαίας αὐτοκράτορος. 314. ἀλλὰ γὰρ οὐ δυνατὸν ἀνθρώποις τὸ χρεῶν διαφυγεῖν οὐδὲ προοραμένοις. 315. οἱ δὲ καὶ τῶν σημείων ἃ μὲν ἔκριναν πρὸς ἡδονὴν ἃ δὲ ἐξουθένησαν, μέχρις οὗ τῆ τε ἀλώσει τῆς πατρίδος καὶ τῶ σφῶν αὐτῶν ὀλέθρῳ διηλέγθησαν τὴν ἄνοιαν.

Pero lo que más les incitaba a la guerra fue un ambiguo oráculo, que se encuentra también en los libros sagrados: que por aquel tiempo uno de su país [de los judíos] dominaría el mundo conocido. Ellos lo tomaron como algo propio, y muchos de los sabios se equivocaron en su interpretación. Pero, en realidad, el vaticinio se refería al gobierno de Vespasiano designado emperador en Judea. Pues, en efecto, los hombres no pueden escapar a su destino ni aunque lo hayan conocido con anterioridad. Unos interpretaron a su gusto estas señales y otros las despreciaron, hasta que con la toma de su patria y su propia destrucción se dieron cuenta de su insensatez.

Según Crossan (2000, pág. 150), «la profecía en cuestión fue expresada como si se tratara del cumplimiento del mesianismo apocalíptico judío». Lo cierto es que este oráculo había calado tanto en las gentes que los historiadores romanos cuestionaron el origen judío del mesías y aplicaron el vaticinio a sus emperadores. Este es el caso de Suetonio y de Tácito, que relatan el vaticinio sobre los soberanos universales surgidos en Oriente y la errónea interpretación de las esperanzas judías. Pero mientras que en Tácito la profecía se amplía tanto a Vespasiano como a Tito, Suetonio únicamente

estas palabras: «Ahora me encarcelarás, después de un año, me liberarás, cuando seas Emperador» ("νῦν μὲν με δῆσεις, μετ' ἐνιαυτὸν δὲ λύσεις αὐτοκράτωρ γενόμενος").

menciona a un «emperador romano», sin especificar si se trata del Flavio padre o hijo.

Tac., *Hist.* 4, 5

La mayoría estaba convencida de lo que se decía en los antiguos escritos de sus sacerdotes: que precisamente por ese tiempo el Oriente se impondría y que hombres salidos de Judea dominarían el mundo. Estas vaguedades habían anunciado a Vespasiano y a Tito; pero el vulgo, según es costumbre de la humana ambición, interpretando como favorable a él esas grandezas del destino, ni siquiera ante las adversidades caía en la cuenta de la verdad (Trad. de Moralejo Álvarez 1990) ⁶⁶.

Suet., *Vesp.* 4, 5

Una creencia antigua y persistente se había difundido por todo Oriente según la cual estaba escrito que, por aquel tiempo, hombres que saldrían de Judea se alzarían con el poder. Esta profecía se refería, como los acontecimientos demostraron más tarde, a un emperador romano; pero los judíos, considerándose aludidos, se sublevaron, mataron a su gobernador e incluso hicieron morder el polvo al legado consular de Siria que acudía a socorrerles y le arrebataron un águila [= estandarte] (Trad. de Bassols de Climent 1970) ⁶⁷.

En definitiva, lo que no sabremos nunca es si Josefo realmente estaba convencido de haber encontrado en Vespasiano a su mesías, o si, para salvar su vida ⁶⁸, sacó provecho tanto de las esperanzas mesiánicas judías como de las ideas religiosas helenístico-romanas sobre el Emperador, su filiación divina y su dominio universal ⁶⁹. La cuestión es que, frente al rechazo que Josefo manifiesta por los profetas, carismáticos, bandoleros, etc., de la Palestina del cambio de era, sólo en esta ocasión nos transmite la idea de que él también

⁶⁶ *Pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum litteris contineri eo ipso tempore fore ut valesceret Oriens profectique Iudaea rerum potirentur. quae ambages Vespasianum ac Titum praedixerat, sed vulgus more humanae cupidinis sibi tantam fatorum magnitudinem interpretati ne adversis quidem ad vera mutabantur.*

⁶⁷ *Percrebruerat Oriente toto uetus et constans opinio esse in fatis ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur. id de imperatore Romano, quantum postea euentu paruit, praedictum Iudaei ad se trahentes rebellarunt caesoque praeposito legatum insuper Syriae consularem suppetias ferentem rapta aquila fugauerunt.*

⁶⁸ Josefo nos relata en *BI IV* 623ss. cómo el ya emperador Vespasiano deja libre a Josefo después de recordar sus palabras.

⁶⁹ HANSEN (1973, págs. 154-158) pone de relieve cómo desde que el mundo romano entró en contacto con los cultos helenístico-orientales se fueron arraigando nuevas ideas que desembocaron en títulos como *divus Iulius*, *divi filius*, *Augustus*, etc., que revestían al Emperador de un halo divino.

se plantea la intervención de una figura mesiánica en el curso de la historia.

CONCLUSIONES

A pesar de que a primera vista parece que Josefo tiene un interés mayor por la figura de un mesías, los dos historiadores evitan manifestar abiertamente sus convicciones. Filón presenta sólo un texto del que, incluso, se duda si se refiere al mesías, y Josefo, a excepción de un caso, se remite a las actuaciones de ciertos individuos aceptados por las gentes como su ungido o calificados como tales por ellos mismos.

El mesías de Filón, si finalmente se acepta esta lectura, queda en un segundo plano, como un mero instrumento que Dios les envía a sus santos para conseguir la victoria. Este mesías aparece en un contexto escatológico, que responde al antiguo oráculo de Nú 24,7, y que en el s. I d.C. encontrará una gran acogida entre ciertas comunidades, como la esenia. Además, representa el ideal filosófico del pensamiento helenístico, la fortaleza del alma y la resistencia del cuerpo, y propicia un nuevo orden caracterizado por el respeto, la severidad y la benevolencia de los gobernantes. Por tanto, este ungido responde a una combinación de elementos escatológicos judíos y conceptos filosóficos helenísticos.

Por el contrario, los mesías de Josefo son personajes históricos y, en muchos casos, figuras anecdóticas, que ocupan un lugar en el curso de los acontecimientos, como una pequeña pincelada en el conjunto de una gran obra. En ningún momento adquieren cualidades divinas, más que las que ellos mismos o las gentes que los rodean afirman advertir y que Josefo menciona con cautela. Desde la distancia, los percibe como pseudo-profetas, charlatanes y locos y, en el mejor de los casos, como taumaturgos fuera del ámbito mesiánico. No obstante, no por ello se priva de la creencia en un soberano del universo y, así, considera a Vespasiano el mesías en el que

se cumple el oráculo. Pero, por supuesto, no dejamos de preguntarnos si la ausencia de elementos escatológico-mesiánicos en su obra, y el rechazo a que otro personaje, en especial de origen judío, pudiera adquirir tal papel, está condicionada por su propia vida. Del mismo modo, tampoco sabemos si los datos de su obra coinciden con sus creencias particulares. En cualquier caso, unas pocas décadas después de Filón, Josefo no pudo obviar los profundos deseos mesiánicos que los judíos del s. I d.C. albergaban, en un momento en que las creencias se estaban radicalizando y la catástrofe se hacía cada vez más inminente.

BIBLIOGRAFÍA

- ARANDA PÉREZ, G., GARCÍA MARTÍNEZ, F. y PÉREZ FERNÁNDEZ, M. (EDS.) (1996), *Literatura judía intertestamentaria* (Estella).
- BASSOLS DE CLIMENT, M. (1970), *Suetonio. Vida de los Doce Césares. Libros 7-8*, vol. IV (Barcelona).
- CANTERA, F. e IGLESIAS, M. (2000), *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego* (Madrid).
- COLSON, F. H. (1937), *Philo. On the Decalogue. On the Special Laws, Books 1-3*, vol. VII, Loeb Classical Library 320 (Cambridge, MA).
- CROSSAN, J. D. (2000), *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío* [trad. T. de LOZOYA] (Barcelona).
- DELCOR, M. y GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1982), *Introducción a la literatura esenia de Qumrán* (Madrid).
- DONALDSON, T. L. (1990), «Rural Bandits, City MOBS and the Zealots», *JSJ* 21, págs. 19-40.
- FELDMAN, L. H. (1965), *Josephus. Jewish Antiquities. Book 20. General Index*, Loeb Classical Library 456 (Cambridge, MA).
- FERGUSON, E. (1993²), *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids, MI).
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1992), *Textos de Qumrán* (Madrid).
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1996³), «El entorno literario del NT», en *La Biblia en su entorno*, eds. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. ASURMENDI, F. GARCÍA MARTÍNEZ, L. ALONSO SCHÖKEL, J. M. SÁNCHEZ CARO y J. TREBOLLE BARRERA (Estella).
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. y TIGCHELAAR, E. J. C. (1997-1998), *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, vols. I-II (Leiden – New York – Köln).
- GRUNDMANN, W. (1973), «Grupos y fuerzas, puntos de vista y directrices», en LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (1973) págs. 234-304.

- HANSEN, G. (1973), «El culto al soberano y la idea de la paz», en LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (1973) págs. 305-358.
- HEGERMANN, H. (1973), «El judaísmo helenístico», en LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (1973) págs. 305-358.
- HENGEL, M. (1974), *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (Philadelphia).
- HORSLEY, R. A. (1979), «Josephus and the Bandits», *JSJ* 10, págs. 37-63.
- HORSLEY, R. A. (1984), «Popular Messianic Movements around the Time of Jesus», *CBQ* 46, págs. 471-495.
- HORSLEY, R. A. (1985), «Like One of the Prophets of Old: Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus», *CBQ* 47, págs. 435-463.
- HORSLEY, R. A. (1986), «Popular Prophetic Movements at the Time of Jesus. Their Principal Features and Social Origins», *JSNT* 26, págs. 3-27.
- HORSLEY, R. A. (1986b), «The Zealots. Their Origin, Relationships and Importance in the Jewish Revolt», *NT* 28, págs. 159-192.
- JONGE, M. DE (*TDNT*), s.v. «χριστός, V. Philo and Josephus», en G. KITTEL y G. FRIEDRICK (eds.), *The Theological Dictionary of the New Testament* (Versión informática: *Logos Library System 2.1g*) (Grand Rapids, MI 2000).
- LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (eds.) (1973), *El mundo del Nuevo Testamento*, vol I: *Estudio histórico-cultural* [trad. L. GIL] (Madrid).
- LENS TUERO, J. (1988²), «Literatura judeo-helenística», en *Historia de la literatura griega*, ed. J. A. LÓPEZ FÉREZ (Madrid).
- MAIER, J. (1996), *Entre los dos Testamentos. Historia y Religión en la Época del Segundo Templo* (Salamanca).
- MALINA, B. J. y ROHRBAUGH, R. L. (1996), *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales* [trad. V. MORLA ASENSIO] (Estella).
- MARCUS, R. y WIKGREN, A. (1943, 1963), *Josephus. Jewish Antiquities. Books 14-15 y 16-17*, Loeb Classical Library 489 y 410 (Cambridge, MA).
- MEIER, J. P. (1998), *Un judío marginal, nueva visión del Jesús histórico*, vol. I: *Las raíces del problema y la persona.* // (1999) Vol. II/1: *Juan y Jesús. El reino de Dios* (Navarra).
- MORALEJO ÁLVAREZ, J. L. (1990), *Tácito. Historias* (Madrid).
- SCHÜRER, E. (1985), *Historia del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús* [revisada por G. VERMES, F. MILLAR y M. BLACK; trads. J. COSGAYA y M. PIÑERO] (Madrid).
- STEGEMANN, E. W. y STEGEMANN, W. (2001), *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo* (Estella).
- STRACK, H. L. y STEMBERGER, G. (1996²), *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* [ed. española de M. PÉREZ FERNÁNDEZ] (Estella).
- THACKERAY, H. ST. J. (1927, 1928), *Josephus. The Jewish War. Books 3-4 y 5-7*, Loeb Classical Library 487 y 210, (Cambridge, MA).

THEISSEN, G. y MERZ, A. (1999), *El Jesús histórico* (Salamanca).

VALLE, C. DEL (1997²), *La Misna* (Salamanca).

VARA DONADO, J. (1997), *Flavio Josefo. Las Antigüedades Judías* (Madrid).

RESUMEN

En este artículo analizamos la figura del mesías según los historiadores judeo-helenísticos Filón de Alejandría y Flavio Josefo. El primero presenta a un mesías escatológico que participa de los conceptos filosóficos helenísticos. En cambio, en la obra de Josefo se distinguen varios tipos, que tienen en común su naturaleza humana y su influencia en los acontecimientos históricos.

PALABRAS CLAVE: mesías, taumaturgo, profeta, bandolero, emperador.

SUMMARY

In this paper the author analyses the image of the Messiah as depicted by the Jewish-Hellenistic historians Philo of Alexandria and Flavius Josephus. Philo's image is basically of an eschatological nature clearly sharing Hellenistic philosophical concepts. In the works of Josephus, however, several types can be distinguished, having all in common the human nature of the Messiah and his influence on historical events.

KEYWORDS: Messiah, magician, prophet, bandit, emperor.