

**CB**  
**42**

**Christiane Saulnier**

**La crisis  
macabea**

EDITORIAL VERBO DIVINO  
Avda. de Pamplona, 41  
ESTELLA (Navarra)  
1983

*Poco después del regreso de los desterrados de Babilonia, parece como si cayera una densa niebla sobre Judea, sobre el templo de Jerusalén reconstruido y sobre su clero poderoso. Los cinco siglos que vienen a continuación desaparecen a los ojos de muchos lectores de la biblia. Y cuando en los evangelios esa niebla parece disiparse sobre Cafarnaún, sobre Galilea y sobre Jerusalén, se verá surgir un pueblo judío profundamente desconcertado y dividido. ¿Qué es lo que ha ocurrido?*

*Durante varios siglos, la civilización griega fue poco a poco empujando todo el próximo oriente y el judaísmo. Pero en el seno de ese conflicto secular entre el paganismo griego y la fe judía hay tres años de crisis: la sublevación de Judas macabeo contra la persecución, desde el año 167 al 164 a. C. Como se trata de un período clave en la historia del judaísmo, necesitamos conocer esta crisis para comprender el mundo judío en que vivieron Jesús y los primeros cristianos.*

*Pero no es fácil orientarse entre los sucesos tan complejos de este período: los textos suelen ser partidistas y la biblia, en este contexto de persecución y de fe heroica, prefiere la epopeya edificante a la crónica fiel. Por eso hemos pedido a una historiadora, especializada en la antigüedad greco-romana, Christiane Saulnier, que nos sirva de guía a través de este siglo II a. C.; pudimos ya apreciar sus dotes pedagógicas en el cuaderno bíblico n. 27 sobre Palestina en tiempos de Jesús.*

*Después de presentar los textos (los de la biblia y los apócrifos) y los acontecimientos, Christiane Saulnier señala los grandes temas teológicos provocados o desarrollados por la crisis macabea: la fidelidad de los mártires, la esperanza en la resurrección, la venida del reino de Dios, entre otros. Vemos hasta qué punto estas nuevas experiencias de la fe de Israel, riquezas postreras del Antiguo Testamento, nos ayudan a captar mejor y a la vez las raíces judías y la novedad de Jesús.*

# I

## LAS FUENTES

La sublevación, llamada de los Macabeos, tal como se nos narra en los textos, no es más que la manifestación más conocida y más destacada de la profunda crisis que afecta al judaísmo palestino del siglo II a. C. Para comprender bien su alcance, sus límites y sus consecuencias, conviene situar las obras que la relatan en el contexto literario contemporáneo –bíblico y parabíblico–, a fin de ilustrar toda la fermentación teológica que caracteriza a este período.

### A. Las fuentes directas

#### 1. Los libros 1 y 2 de los Macabeos

La fuente esencial para el estudio del desarrollo de la sublevación de los macabeos está constituida por las dos obras conocidas ordinariamente como el primero y el segundo libro de los Macabeos (presentados a veces en el leccionario con el título de 1º y 2º libro de los mártires de Israel). Se trata de documentos insustituibles, sin los que no podríamos saber casi nada de aquellos sucesos, ya que las fuentes griegas se muestran casi totalmente mudas sobre este tema. Descartados muy pronto

por las comunidades judías, no fueron recibidos nunca en la biblia hebrea (cuyo canon quedó fijado por los doctores de Jamnia a finales del siglo I de nuestra era). El descrédito en que habían caído los asmoneos (dinastía salida de los macabeos), la escasa antigüedad de estos textos, su edición en lengua griega, explican este hecho. Al contrario, la antigua iglesia puso de relieve su importancia en la medida en que las reflexiones de 2 Mac sobre el martirio en los c. 6 y 7 y más en general la lucha contra el paganismo encerraban un valor ejemplar en el período de las persecuciones, y también por-

que muchos pasajes, que trataban de la retribución y de la intercesión, se prestaban fácilmente a una relectura cristiana. Por eso los primeros padres de la iglesia no dudaron en referirse a ellos, ellos fueron los que extendieron el apodo de Judas, llamado el macabeo, al conjunto de estos relatos. Sin embargo, estos textos no fueron recibidos oficialmente en el canon de la iglesia católica hasta el año 1442 y a continuación se mantuvieron en el canon fijado por el concilio de Trento, no figuran sin embargo en la biblia de los protestantes.

El libro actual de 1 Macabeos es la traducción de una obra original semita, que se ha perdido. Su redacción final debió hacerse por los últimos años del siglo II a. C. Sigue un plan cronológico después de recordar brevemente las conquistas de Alejandro y su sucesión, el autor habla de la persecución de Antíoco IV Epifanes y narra a continuación las hazañas de Matatías y de sus hijos Judas, Jonatán y Simón, acaba con la subida al poder de Juan Hircano, *hijo de Simón, en el año 134*.

El conjunto se presenta como un relato histórico, que intenta seguir la línea de las crónicas de Israel. Debido a una pluma anónima, la obra pretende glorificar a los hijos de Matatías y debe ser considerada como un libro de circunstancias, para recordar a los antepasados de la dinastía asmonea, probablemente para legitimar su origen. Sin negar por ello el valor de su información, conviene sin embargo tener en cuenta que se trata de un documento «partidista», que sólo presenta un aspecto de los hechos y pasa en silencio los otros movimientos de oposición distintos de los macabeos.

El libro de 2 Macabeos es muy diferente. Se trata de un resumen de cinco volúmenes escritos por un tal Jasón de Cirene, tanto el original como el resumen se escribieron en griego. El autor encargado de resumir la obra de cinco libros explica su intención en el prólogo: hacer agradable y fácil

para el gran público una obra abundante y austera (2 Mac 2, 24-28). Resulta difícil decidir si resumió todo o parte del original, ya que se expresa de forma ambigua a este propósito, empieza por decir que Jasón había narrado la historia de Judas y de sus hermanos, para añadir luego que el relato se refería a la purificación del templo y a la guerra contra Antíoco IV Epifanes y su hijo Antíoco V Eupátor (2 Mac 2, 19-20) es decir a un período que no cubría más que los hechos de Judas. Sin embargo, nuestro documento recoge otros sucesos anteriores (antes del 175 a. C.) y se detiene en la muerte de Nicanor, antes de la desaparición de Judas. Algunos enlaces, a veces poco afortunados (2 Mac 4 7, 5, 10, 8, 1, 9, 14-16), sugieren que el encargado del resumen recortó mucho del material que tenía a su disposición, pero nos resulta difícil determinar hasta donde llegó en su cometido. Por consiguiente, tenemos el resumen de una obra, destinada a un público de la diáspora, en la que el recopilador, con su introducción y su conclusión, *demuestra que conocía todas las reglas de la historiografía griega* (explica sus objetivos, la dificultad de la empresa, mostrando humildad ante los lectores). El texto puede dividirse en tres partes: una primera exposición trata de los sumos sacerdotes, empezando por el momento en que el soberano selucida intenta apoderarse de los tesoros del templo y acabando con la acción nefasta de los judíos helenistas, la segunda sección describe la persecución de Antíoco IV y la valentía de los mártires, la tercera muestra cómo consiguió Judas purificar el templo y vencer al general griego Nicanor.

La obra abarca pues un período que se extiende alrededor de los años 180 al 160 a. C. pero se detiene antes de la muerte de Judas. Además, el libro va precedido de una carta fechada en el año 124 a. C. (que cita una carta más antigua) y una alocución edificante sobre el fuego sagrado del altar de los holocaustos, estos documentos, destinados a

los judíos de Egipto les exhortan a celebrar el aniversario de la dedicación del templo por Judas macabeo (25 del mes de kisleu del 164 a. C.) Muy diferente de la obra anterior 2 Mac insiste especialmente en la pureza del templo, la observancia de la ley, la plegaria de intercesión y ofrece una enseñanza sobre la resurrección a propósito de los mártires de Israel. Es difícil atribuirle una fecha concreta. En efecto, la obra de Jasón de Cirene debió circular bastante pronto y si se admite que no se refería más que a las hazañas de Judas y a la purificación del templo, pudo publicarse poco después del año 160. Al contrario, el resumen es sin duda posterior, aunque probablemente anterior a la carta del año 124 que figura en la cabecera. Por tanto, el libro que tenemos entre manos sería del tercer cuarto del siglo II a. C.

## 2. Flavio Josefo

La guerra de los macabeos se nos narra también en el libro de las *Antigüedades judías* (12, 240 - 13, 329) de Flavio Josefo (para la vida y la obra de este personaje, véase *Flavio Josefo*, Verbo Divino, Estella 1982, *pass*). Pero su relato no ofrece elementos complementarios especiales, ya que el historiador judío siguió a 1 Mac sin apartarse sustancialmente de él. Hay que subrayar sin embargo que no se trata de una copia servil, sino de una adaptación bastante libre que inserta hábilmente los acontecimientos en la trama de las *Antigüedades judías* y aporta igualmente los complementos de otras fuentes (por ejemplo, Flavio Josefo deja 1 Mac 10, 48 en Aj 13, 58 y no vuelve a 1 Mac 10, 51 más que en Aj 13, 81, para dar un relato detallado de la muerte de Demetrio I y recordar la historia de Onías IV en Egipto). Por otra parte, Flavio Josefo ofrece un resumen muy breve de la sublevación macabea en la *Guerra judía* 1 31-56. Estas obras siguen siendo de todas formas indispensables en la medida en que, a

propósito de los mismos sucesos, dan a veces una interpretación distinta de la de 1 Mac, ilustrando así por contraste los motivos de explicación de su autor (cf. 1 Mac 1 20 y Aj 12, 246, 1 Mac 5 62 y Aj 12, 352, 1 Mac 10 1-3 y Aj 13 35-37). Por otra parte, al insertar este episodio en su historia de Israel, lo ilumina con las conexiones y relaciones que establece con los hechos precedentes y los posteriores.

## 3. El libro de Daniel

Situado entre los grandes profetas en la Biblia católica, el libro de Daniel figura en la Biblia hebrea con los «Escritos», entre Ester y Esdras. Se trata de un conjunto de relatos de tenor distinto agrupados en torno a un mismo personaje, Daniel, un joven judío desterrado en Babilonia. El marco histórico es la corte neo-babilónica y luego la aqueménida. Se pueden distinguir dos secciones: la primera pone en escena a Nabucodonosor Belsasar y a Dario (con los episodios tan conocidos de los jóvenes en el horno y de Daniel en el foso de los leones), la segunda sección (Dn 7-12) está compuesta de una serie de visiones en donde Daniel ve el juicio de las naciones. La colección que actualmente tenemos entre manos está redactada en varias lenguas: 1, 1-2, 4 en hebreo, 2, 4b-7 28 en arameo, 8, 1-12, 13 de nuevo en hebreo, las Biblias griegas comprenden además la oración de Azarías, el cántico de los tres jóvenes (3, 24-91 inserto en el arameo entre 3, 23 y 3, 24) y, al final de la obra, la novela de Susana, la destrucción del templo de Bel, Daniel y el dragón (actualmente 13, 1-14, 42). Todo esto parece indicar que el texto de que disponemos es el resultado de una recopilación hecha a partir de tradiciones que circulaban en torno a las visiones de Daniel, tanto en arameo o en hebreo como en griego, algunos fragmentos de la gruta 4 de Qumrán muestran que se conocía al menos otro episodio distinto.

Las que aquí nos interesan son las visiones que se recogen en los c 7-12, ya que *sin referirse* explícitamente a la sublevación macabea se basan no obstante en interpretaciones de los acontecimientos del siglo II y exponen toda una teología de la historia *inspirada en el choque contra el helenismo*

Esta obra que es tributaria de las tradiciones nacidas en las comunidades orientales debió publicarse por el año 164 a C , algunas alusiones (12 9-12) dejan suponer que el autor o el último editor conocía el restablecimiento del culto en el templo pero ignoraba la muerte de Antioco IV Epifanes

## B. Las fuentes indirectas

Para completar este estudio conviene además tener en cuenta ciertos escritos que *sin dar directamente* informaciones sobre la crisis macabea se refieren de una manera o de otra a estos sucesos

### 1. El libro 3 de los Macabeos

Se conoce con este título una obra compuesta en Alejandría entre el 130 y el 100 a C. Se pone en escena al soberano de Egipto Tolomeo IV Filopator que se *habría visto milagrosamente rechazado* cuando intentaba penetrar en el templo de Jerusalén. Humillado por este fracaso *habría querido perseguir* a los judíos de Egipto a su regreso a su reino, para ello los habría hecho encerrar en el hipódromo y los habría enfrentado a los elefantes, excitados por una bebida embriagadora. Los animales *sin embargo se volvieron sin tocar* a los judíos protegidos por la providencia de Dios. Este relato guarda relación con el tema de la protección del templo contra los profanadores y tiene ciertas analogías con el episodio de Heliodoro que narra 2 Mac. Es también un pequeño tratado apologetico que a imagen de ciertos episodios del libro de Daniel *invita a resistir en la persecución y promete*

la ayuda de Dios a los que permanecen fieles (cf los jóvenes en el horno Daniel entre los leones)

### 2. El libro 4 de los Macabeos

Esta obra es una exhortación moral que recoge el ejemplo de los mártires de Israel (cf 2 Mac 6-7) y lo comenta para dar una lección edificante, en contra de lo que piensan los griegos la aceptación de los sufrimientos y de la muerte no es una prueba de fanatismo sino una filosofía basada en la ley divina que conduce al dominio de sí mismo, de este modo la observancia de la Tora es conforme con la razón. Hay que advertir que no se observa en ningún sitio ninguna alusión a la resurrección propiamente dicha tal como figura en los pasajes correspondientes de 2 Mac. El autor solo piensa en la salvación del alma desprendida de una carne sujeta a la corrupción y al sufrimiento (4 Mac 10 4-5, 17 5-6), en esto coincide con las enseñanzas del libro de la Sabiduría «Las almas de los justos están en manos de Dios y no las tocará el tormento» (Sab 3 1). Así pues este libro es muy probablemente una homilía sinagoga del siglo I a C que atestigua la presencia de un pensamiento fuertemente helenista en los ambientes judíos de Alejandría

### 3. Los escritos esenios

Varios de los manuscritos descubiertos en las grutas de Qumrán aluden a las circunstancias en que se constituyó la secta (sobre Qumrán, véase *Los manuscritos del Mar Muerto*). Pues bien, varios indicios hacen suponer que los esenios inauguraron

su vida comunitaria en el momento de la sublevación macabea o inmediatamente después. Así, en esta perspectiva hay que referirse a las alusiones que aparecen en la *Regla de la comunidad* y en los *pesharim* (sobre todo en el de Habacuc y en el de los Salmos), hay que añadir también el *Documento de Damasco*

## C. La producción literaria contemporánea de la crisis

Para evitar limitarse a ideas demasiado estrechas hay que situar las diversas fuentes directas e indirectas de la crisis macabea dentro del marco de la producción literaria contemporánea. Se trata de escritos muy abundantes que ponen de relieve la diversificación que se lleva a cabo en el pensamiento judío durante el período posterior al destierro. Esquemáticamente podemos agrupar estas obras en estos tres géneros: sapiencial, nacionalista y apocalíptico.

### 1. El género sapiencial

En este terreno nos contentaremos con citar al *Sirácida* (designado antiguamente como el *Eclesiástico*), se trata de una traducción griega hecha por el 130 a. C. de un original semita que apareció en los comienzos del siglo II. En el Cairo y en las grutas de Qumrán han aparecido algunos pasajes del texto hebreo. Recogiendo la tradición de los escritos sapienciales, la obra es una larga meditación sobre la Torá, la predicación profética y la historia de Israel, destinada a «los deseosos de aprender y de adelantar en una vida según la ley» (*prologo*). Sin que sea necesario recordar aquí todas las enseñanzas del *Sirácida*, señalaremos los puntos de contacto que presenta con los libros de los Macabeos: 1 Mac 2, 51-63 y Eclo 44-50, 2 Mac 1, 24-29 y Eclo 36, 2 Mac 7, 23 y Eclo 42.

### 2. El género nacionalista

Aunque identifica la salvación del pueblo con el éxito de Judas y de sus hermanos, 1 Mac sigue siendo un escrito nacionalista que proclama el recurso a la «acción directa», el mismo espíritu tienen también los libros contemporáneos de *Ester* y de *Judit*.

El primero está formado por una intriga novelesca en el marco histórico del imperio persa. Redactado en hebreo seguramente a finales del siglo II, fue traducido muy pronto al griego con algunas variantes notables. Recordando que la existencia de los judíos se ve continuamente amenazada por la envidia de las «naciones», esta obra exalta el espíritu de revancha.

El libro de *Judit*, cuyo original semítico desapareció muy pronto, sólo nos ha llegado a través de sus traducciones, sobre todo una versión griega que es la que ha recibido la Biblia católica. El texto actual dataría de finales del siglo II a. C., pero el original pudo haberse compuesto durante el período macabeo. Pone en escena a una mujer joven, *Judit* (es decir, la judía), que salva a su pueblo degollando astutamente a Holofernes, general de Nabucodonosor. Los autores están de acuerdo en reconocer en esta heroína una personificación de la nación judía en lucha por su libertad. La lección de

esta historia tiende a mostrar que el pueblo puede esperar la salvación en medio de las situaciones desesperadas con la condición de que su acción permanezca ligada a las prescripciones de la ley

### 3. El género apocalíptico

(cf *Vidas de Adán y Eva, de los patriarcas y de los profetas*)

Se trata de una literatura muy prolífica, muy difícil de manejar en la medida en que los textos nunca quedaron fijos en una versión de referencia y nos han llegado a menudo en diversas traducciones, sensiblemente distintas

Para el tema que nos interesa, la obra más significativa es el corpus de Henoc, en el que destacan el *Librito de los vigilantes* y el *Librito astronómico* (anteriores al siglo II), el *Libro de los sueños* (redactado el año 164 a C), la *Carta de Henoc* y el *Apocalipsis de las semanas* (que es posible fechar en la segunda mitad del siglo II). Estos libros se centran en el patriarca antediluviano Henoc (cf Gn 5, 18, 22-24), que goza de unas revelaciones particulares sobre la retribución, el destino de los difuntos y el desarrollo de la historia. Estos escritos ilustran las especulaciones que podían alimentar la esperanza judía en periodos de persecución y bastan para indicar que las visiones de Daniel no pertenecen a una corriente aislada

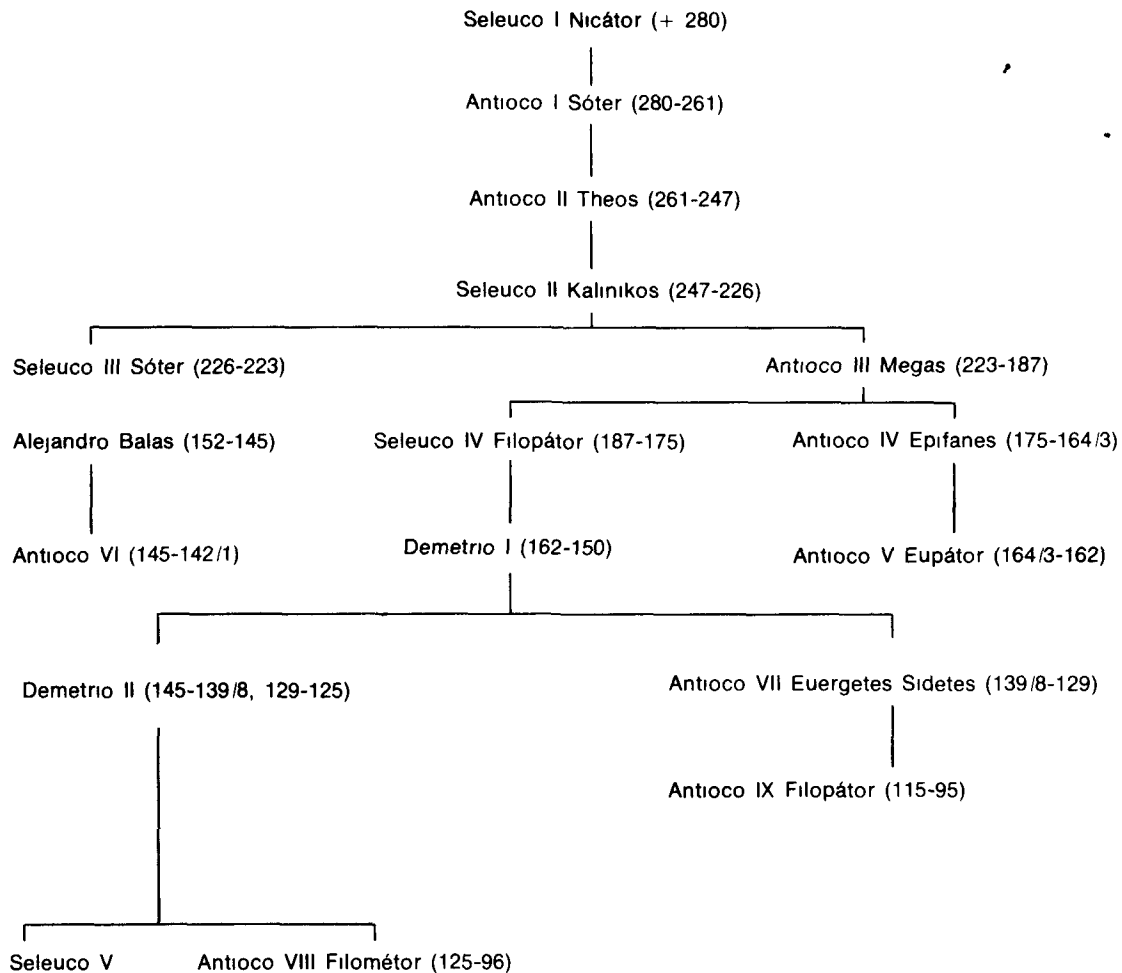
Para completar esta presentación, citemos aún algunos textos, difíciles de clasificar bajo una rúbrica concreta, pero que ofrecen jalones para comprender mejor la teología de la historia que aparece en Daniel. En primer lugar, el *Libro de los jubileos* de la segunda mitad del siglo II a C, que da un comentario del Génesis y del Exodo orientado por el anuncio del reino mesiánico. Igualmente el *Testamento*

*de los doce patriarcas*, obra compleja compuesta progresivamente, una de cuyas ediciones muy próxima a la forma actual habría aparecido en el periodo helenista, muy apreciado en Qumrân, fue también recogido por los cristianos que a veces manipularon el texto. Las enseñanzas dadas sobre el mesías son contradictorias y de manejo delicado, notemos sin embargo que el *Testamento de Levi* (seguramente el núcleo más antiguo de la obra) da una descripción del más allá análoga a la que se atribuía a Henoc. En último lugar hay que mencionar ciertos oráculos puestos en boca de Zacarías, en efecto, el libro de Zacarías comprende dos partes redactadas en distintas épocas. La primera sección (Zac 1-8) puede fecharse en la época persa y ofrece un sincronismo en referencia con el reinado de Darío, que permite situar la predicación del profeta alrededor del año 520 a C, al contrario, la segunda sección (Zac 9-14) se atribuye al periodo griego, sin que pueda precisarse más. Las alusiones que se hacen a la destrucción de Tiro (Zac 9, 3-4) sugieren que el autor conocía el asedio emprendido por Alejandro contra dicha ciudad en el año 332 a C. Si esta serie de oráculos es precisamente de estas fechas nos ofrece una luz suplementaria sobre las esperanzas que existían en el momento de la crisis macabea

Esta breve visión histórica nos demuestra que «las épocas persa y griega son para el judaísmo reconstituido un tiempo de intensa reflexión, en el que las colecciones escriturísticas más antiguas desempeñan un papel de primer orden. El profetismo de acción va desapareciendo poco a poco de la escena, se ve barrido por un lado por la literatura sapiencial que se nutre de la meditación de las Escrituras, mientras que por otro lado lo sustituye una literatura escatológica anónima o pseudónima que evoluciona en dirección de la apocalíptica» (P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*. Cerf, Paris 1971, 157)



# LA DINASTIA SELEUCIDA



## II

# LOS SUCESOS

«A los doce años de reinado, Alejandro murió y sus generales se hicieron cargo del gobierno, cada cual en su territorio, al morir Alejandro todos ciñeron la corona real, y después sus hijos durante muchos años, multiplicando las desgracias en el mundo» (1 Mac 1, 7-9) Con este resumen, el autor de 1 Mac presenta el nacimiento y el desarrollo de los imperios helenistas, un juicio pesimista, desde luego, formulado por un judío nacionalista pero que no está totalmente privado de verdad. En efecto, a comienzos del siglo II a. C., el Mediterráneo oriental está dominado por los reinos que salieron de la expedición de Alejandro. Tras la muerte prematura del conquistador sus generales (los diádocos sucesores) se disputaron agriamente su sucesión, de forma que a comienzos del siglo III había tres grandes dinastías que se repartían el oriente y Grecia: la de los seléucidas (fundada por Seleuco I) dominaba más o menos en teoría sobre un territorio que se extendía desde el Asia Menor y Siria hasta el Punjab, la de los lágidas (fundada por Tolomeo, hijo de Lago) había establecido su autoridad sobre Egipto, Cirenaica, Chipre, algunas de las Cícladas y varios territorios de la costa meridional del Asia Menor, finalmente la de los antigónidas (descendientes de Antígono Monofthalmos) se había instalado en Macedonia y ejercía una hegemonía aleatoria sobre una parte de las costas griegas y varias islas. Además en el año 280 a. C. el comandante de la ciudadela de Pérgamo, Filetairo, se independizó de los seléucidas y puso en Asia Menor las bases de un nuevo reino que gobernaría la dinastía de los atálidas.

Al no tener más legitimidad que el «derecho de la lanza», estos soberanos gobernaban sobre territorios cuyas fronteras podían verse continuamente discutidas por la fuerza de las armas. Por eso, el mundo helenista a pesar de su unidad cultural realmente fecunda, estaba abocado a una inestabilidad política. Esto explica que en el siglo II aquellos imperios conocieran una decadencia que acabaría haciendo irreversible la expansión del poderío de Roma. En efecto, Roma, al vencer en el año 189 a Antíoco III, le impuso una contribución de guerra que fue un duro golpe para la tesorería seléucida, en Grecia había vencido a Filipo V en el año 198 y luego hizo desaparecer a la monarquía antigónida tras la batalla de Pidna (168 a. C.). A partir de entonces, Roma se convirtió en protectora de la dinastía lágida (debilitada por la mediocridad de sus soberanos y las luchas por la sucesión), oponiéndose así a las ambiciones de los seléucidas. En este período de especial agitación es cuando se produjo la sublevación de los macabeos.

# A. La situación en Judea a principios del siglo II a. C.

Pequeño distrito integrado en el mundo helénista, Judea goza a comienzos del siglo II a. C. de un estatuto político que reconoce su específico carácter religioso. Esta situación no es nueva y se debe en gran parte a la manera con que se llevó a cabo la restauración de la entidad judía en la época persa. Para comprender debidamente las reivindicaciones del período macabeo, hay que recordar brevemente estas condiciones

## 1. El estatuto político de Judea

Después de la doble toma de Jerusalén en el 598 y el 587 a. C., la mayor parte de la población de Judea había sido deportada a Babilonia, en el año 538, el imperio persa se impuso a los neo-babilonios y Ciro autorizó a los judíos que lo desearan a volver a Palestina, les permitió además reconstruir el templo y les devolvió los utensilios que les habían quitado como botín (Esd 6, 3-5). El estatuto jurídico que se les dio entonces a los judíos no es bien conocido, pero los datos que nos ofrecen los libros de Esdras y de Nehemías nos indican que Judea formaba parte del gran distrito de la Transfluvial, que estaba bajo la autoridad de un solo sátrapa; esta región comprendía una parte de Siria, Palestina, Fenicia y Chipre y tenía que pagar un tributo de 350 talentos anuales (Herodoto, 3, 91). Pero este enorme territorio se dividía a su vez en zonas diversas, que correspondían a las necesidades de una situación de hecho, más bien que a una geografía administrativa determinada de forma autoritaria y artificial. Por eso, Judea gozaba en la época aqueménida, no ya de una autonomía, sino de un reconocimiento de su carácter específico, de

una especie de personalidad administrativa de tipo teocrático, centrada en el templo. Además, Jerusalén había obtenido el derecho a reconstruir sus murallas y, en algunas circunstancias, vemos también cómo el soberano no tenía reparos en confiar a los judíos la autoridad administrativa (Esd 7, 14, Neh 2, 9). Incluso una carta, probablemente de Artajerjes II (404-359), autorizó el regreso de una nueva caravana de judíos babilonios, sin duda en el año 398 (Esd 7, 12-26), haciendo donativos para la liturgia del templo, ratificando la autoridad de la ley para los judíos y permitiendo la entrega de tributos voluntarios para el santuario. Este estatuto relativamente amplio suscitó sin embargo las envidias de los samaritanos, que no habían obtenido el privilegio de poseer un templo reconocido oficialmente (Neh 4, 6).

No sabemos qué es lo que ocurrió en el momento de la conquista de Alejandro, parece ser que Judea se alió fácilmente con el nuevo amo (aunque no hay que conceder demasiado crédito a las afirmaciones de Flavio Josefo sobre las especiales muestras de respeto con que Alejandro honró el templo, los samaritanos, por el contrario, por haber vacilado ante el macedonio, se vieron tratados con severidad (AJ 11, 304-345).

En el año 319, al surgir las luchas entre los diádocos, Tolomeo I se apoderó de la Siria-Palestina, que desde entonces perteneció al imperio lágida hasta el 200 a. C. Según la tradición, Tolomeo I tomó Jerusalén un día de sábado cogiendo muchos prisioneros que tuvieron que ir a establecerse en Egipto (AJ 12, 3-7). Por no tener documentos concretos, no sabemos cuál fue el estatuto que

impuso a Judea a partir de entonces. La tradición judía no parece haber guardado de aquella época más recuerdo que el de la traducción griega de la Tora (AJ 12 11-118) de hecho aquella historia edificante estaba destinada a mostrar que la empresa había recibido la aprobación del sumo sacerdote y que había suscitado también el interés de Tolomeo II Filadelfo (cf AJ 1 10-11). Sea lo que fuere se comprenden las alabanzas que se tributan a este soberano ya que una de sus ordenanzas demuestra que había intentado compensar la política de su padre sin duda demasiado duro según las alusiones del texto, por eso había aceptado liberar a 100 000 judíos esclavos en Egipto (AJ 12 28-33). Aunque esta cifra parece exagerada la decisión está en conformidad con el espíritu que demuestra otra ordenanza de abril del 260 válida para Siria-Fenicia en la que se ordena que los propietarios declaren sus esclavos so pena de confiscación y de una multa de 6 000 dracmas prohibiéndoles recibir como prenda o comprar un indígena libre. Por otra parte parece ser que Tolomeo II forzó la presión fiscal ya que aquella misma ordenanza instituye o restablece un impuesto anual sobre el ganado que los propietarios tenían que declarar a los encargados del cobro de tributos en el plazo de 60 días, el incumplimiento motivaba la confiscación del ganado y una multa (M Th Lenger *Corpus des ordonnances des Ptolemées* Bruxelles 1980 37-45).

Los seleucidas sin embargo nunca aceptaron la anexión de Siria-Palestina a Egipto y emprendieron varias guerras para recobrar su posesión. El año 217 a C Tolomeo IV Filopator había rechazado al ejército de Antioco III en Rafia. No sabemos si en aquella ocasión Jerusalén se mostró favorable al soberano seleucida y es difícil decir si tiene algún fundamento la anécdota que recoge 3 Mac según la cual Tolomeo IV intentó penetrar a la fuerza en el templo y se quiso vengar luego sobre los judíos de

Egipto (cf lo dicho en p 8). El año 200 a C Antioco III volvió al ataque contra Egipto venció en la batalla de Panion y se apoderó de los territorios que ambicionaba. Concedió entonces a los judíos un estatuto favorable cuyos términos recoge Flavio Josefo (AJ 12 138-144), según el texto se comprende que los judíos de Jerusalén acogieran con agrado a Antioco III, le dieron provisiones para sus soldados y sus elefantes y expulsaron a la guarnición lagida de la ciudadela. Los combates debieron ser duros y Palestina quedó resentida pues hubo que decidir que los habitantes que regresaran a sus hogares quedasen exentos de tributo durante tres años (lo cual supone que parte de la población sin duda fiel a los lagidas había emprendido la huida y que el nuevo soberano les había concedido una amnistía). Además se les dispensaba a los habitantes del tercio del tributo de modo que pudieran así compensarse de las pérdidas sufridas. Por otra parte los cautivos que habían quedado convertidos en esclavos eran liberados junto con sus hijos y entraban de nuevo en posesión de sus propiedades. La ciudad destruida por la guerra debía ser restaurada. El soberano reconocía la existencia del templo y en consecuencia concedía una subvención para los sacrificios (dones de animales vino aceite incienso) por un valor de 20 000 dracmas, autorizaba la terminación de los trabajos (la madera de los bosques de Judea y de otros países así como los materiales necesarios podían ser trasladados sin pagar derechos de aduana), dispensaba al personal religioso (consejo sacerdotes escribas y cantores) de ciertos impuestos, finalmente permitía que la vida de los judíos se rigiese normalmente por la Tora reconocida como ley fundamental recibida de los mayores.

De esta forma el estatuto dictado por Antioco III parece reanudar la tradición aqueménida y deja vislumbrar ciertas dificultades de las que no sabemos nada durante el período lagida. Sin embargo

las relaciones entre los judíos y el poder seléucida empezarían a deteriorarse muy pronto, al parecer por dos razones principales: las dificultades del tesoro público y las divisiones internas del propio judaísmo.

## 2. Los problemas fiscales: el incidente de Heliodoro

«Cuando en la ciudad santa se vivía con toda paz y se observaban las leyes con la mayor perfección, gracias a la piedad del sumo sacerdote Onías y su rigor contra el mal, los mismos reyes honraban el lugar santo y engrandecían el templo con regalos magníficos, hasta el mismo Seleuco, rey de Asia, pagaba de sus entradas personales todos los gastos necesarios para los sacrificios litúrgicos» (2 Mac 3, 1-3). Así es como el autor de 2 Mac nos presenta la situación en Jerusalén durante el reinado de Seleuco IV y el pontificado del sumo sacerdote Onías III. Un cuadro idílico que habla de tranquilidad y orden: la piedad del pontífice asegura la paz y el respeto de los preceptos, la honorabilidad del templo se impone a los gentiles, de forma que hasta el soberano seléucida le ofrece sus dones, se trata realmente de un estado en conformidad con las disposiciones de Antioco III. Pronto empezarían sin embargo a envenenarse las relaciones entre el sumo sacerdote y la autoridad griega. Según el autor de 2 Mac, el administrador del templo, Simón, riñó con el sumo sacerdote Onías a propósito de la «agronomía» (inspección de los mercados) y acudió al general de Siria-Fenicia, Apolonio, para denunciar las riquezas acumuladas en el templo, «tantas que era incontable la cantidad de ofrendas y desproporcionada para el presupuesto de los sacrificios» (2 Mac 3, 6). Enterado de ello, Seleuco IV envió a Jerusalén a su jefe de gobierno, Heliodoro. Cuando

éste quiso entrar a la fuerza en el templo, se vio atacado por unos jinetes maravillosos, ángeles en forma humana. Debio su vida a la intercesión de Onías y regreso, convertido sin tomar nada del santuario (2 Mac 3, 4-35). Es difícil apreciar exactamente lo que ocurrió ya que este relato de tipo hagiográfico es el único documento que nos habla de este hecho. Ni Flavio Josefo ni las fuentes griegas dicen nada de esto. Sin embargo, varios elementos nos permiten una aproximación indirecta a los hechos: por una parte, el personaje Heliodoro es conocido como el que hizo asesinar a Seleuco IV en el año 175, quizás por instigación de Roma y de Pergamo (Apiano, *Syriaca*, 45). Cuando va a Jerusalén, ocupa un sitio importante en el reino y goza de la confianza del soberano, una inspección suya suponía de antemano un problema de importancia. Por otra parte, el texto nos dice que las diferencias entre Onías y Simón se referían a la inspección de los mercados, quizás el administrador había dejado vender ciertos productos que no eran conformes con las prescripciones alimenticias judías y, en ese caso, tendríamos aquí el primer testimonio de la oposición entre judíos ortodoxos y judíos helénistas. Además la acusación recae sobre los tesoros guardados en el templo, hay dos elementos que parecen interesantes: en primer lugar, las acusaciones de Simón parecen indicar que parte de las subvenciones reales, hechas para la liturgia del templo, habían sido apartadas de su objetivo y atesoradas en el templo, por otra parte cuando Heliodoro pide cuentas, Onías le responde que en el templo no hay más que 400 talentos de plata y 200 talentos de oro, que son en su mayor parte depósitos de las viudas y de los huérfanos o reservas colocadas allí por Hircano el de Tobías (2 Mac 3, 10-11).

Recordemos a este propósito que en la antigüedad los templos, que gozaban de inviolabilidad en tiempos normales, hacían a menudo las veces de

bancos de depósito, se les confiaban entonces los bienes con un inventario detallado y debían devolverse intactos (en contra de los «bancos de negocio» que tenían que producir intereses y hacer rendir lo que se les entregaba, pensemos en la parábola de los talentos Mt 25 14-30 y Lc 19, 11-27) Además hay que señalar que conocemos a Hircano el de Tobias por el testimonio de Flavio Josefo (AJ 12, 160-236), que narra prolijamente las anécdotas que sabía sobre esta familia de recaudadores anteriormente al servicio de los lágidas, se comprende claramente que bajo el reinado de Seleuco IV, Hircano había seguido relacionándose con la corte de Alejandría mientras que sus hermanos simpatizaron más bien con los seleucidas, él prefirió incluso retirarse a sus fincas de Transjordania y se suicidó allí en el 175 a C cuando se enteró del triunfo de Antioco IV. Por otra parte sabemos que la tesorería seleucida se había visto notablemente mermada por las indemnizaciones de guerra impuestas por los romanos, las doce anualidades que tenían que pagar a partir del año 188 no habían sido satisfechas todavía por Antioco IV, podemos muy bien pensar que su predecesor debió pasar por ello serias dificultades de pago y que probablemente no toleraba deudas por parte de sus propios súbditos. Vimos ya cómo la carta de Antioco III concedía a los habitantes de Judea una desgravación del tercio del tributo sin limitación de tiempo, quizás Seleuco IV retractó esta cláusula pensando que las cargas de los judíos se habían aligerado demasiado. Es posible que al mismo tiempo reclamara los retrasos de Hircano.

Sea lo que fuere, vemos que el sumo sacerdote y el soberano seleucida chocaron a propósito de problemas fiscales. La fecha exacta de este suceso no la conocemos, pero podemos situarla poco antes del asesinato de Seleuco IV, o sea, hacia el 178 a C. De todas formas, el regreso de Heliodoro no había solucionado el caso, pues vemos que poco

después Onías III tuvo que ir a Antioquia «mirando al bien común», como indica el autor de 2 Mac (4, 5), sin dar más detalles. Probablemente lo citaron para rendir cuentas, los sucesos que siguen demuestran que se vio retenido allí, quizás bajo arresto sustituyéndole en el sumo pontificado su hermano menor Jasón.

### **3. La formación de un partido judío helenista**

Las disensiones que vemos surgir entre los judíos en el momento del incidente de Heliodoro no son el resultado de simples rivalidades personales, ya que por entonces se está formando en Jerusalén un verdadero partido helenista. Si nos fijamos en 1 Mac, vemos cómo el autor se contenta con explicar rápidamente, sin precisiones cronológicas, que «por entonces hubo unos israelitas apóstatas que convencieron a muchos —¡Vamos a hacer un pacto con las naciones vecinas, pues desde que nos hemos aislado nos han venido muchas desgracias!» (1 Mac 1 11). A continuación, esos «apóstatas» o «sin-ley» aparecen para designar a los enemigos de los macabeos (1 Mac 7, 5 23, 9, 23 58, 10, 61, 11, 21). En la presentación de 1 Mac, esas gentes se oponen a los asideos y se presentan como partidarios del helenismo, ya que le piden al soberano permiso para adoptar las costumbres griegas y construir un gimnasio en Jerusalén. Pero el autor se muestra bastante discreto sobre este tema.

Al contrario, 2 Mac, refiriendo los mismos hechos, mezcla directamente en el asunto a los sumos sacerdotes, según este relato, Jasón, el hermano de Onías III, había usurpado el sumo sacerdocio al morir Seleuco IV, prometiéndole a Antioco IV una cantidad de 420 talentos, además, había obtenido permiso para edificar un gimnasio, establecer un centro juvenil («efebio») y que se les diera a los

jerosolimitanos la ciudadanía antioqueña. Todo ello mediante otra donación de 150 talentos (2 Mac 4, 7-9).

Podría pensarse que sólo se trataba de adoptar algunas costumbres griegas, pero sin modificar para nada el estatuto de Judea. Sin embargo, hay que subrayar que el *gimnasio* y el *efebio* son instituciones muy concretas que formaban parte integrante de la ciudad griega. En efecto, para gozar de sus derechos civiles, el ciudadano tiene que sufrir el entrenamiento del efebio y, cuando sale de él, presta juramento de fidelidad a su ciudad, sólo la inscripción en el registro del efebio permite al joven entrar con pleno derecho en la vida civil. Se trata por tanto de una institución que afecta directamente a la comunidad cívica y a su renovación. Además, el gimnasio, que acompaña a esta práctica, constituye la base de educación de los jóvenes tanto en el plano intelectual como en el orden físico, y supone la práctica del deporte, de la desnudez y del cumplimiento de ciertos ritos religiosos. Por eso, la instalación de un gimnasio en Jerusalén suponía que los judíos se formarían allí al estilo griego. Por otro lado, la desnudez les obligaba a disimular la circuncisión mediante falsos prepucios, lo cual significaba renegar del signo por excelencia de la alianza. La expresión «antioqueños de Jerusalén» (que aparece también un poco más tarde, en 2 Mac 4, 19) resulta enigmática, quizás se trate de que había en Jerusalén un grupo de judíos organizados como *politeuma* (o sea, un cuerpo estructurado, con sus instancias representativas, como una fuerte minoría étnica y cultural en el interior de una ciudad), cuyo nombre se derivaba del de su soberano, a no ser que se trate de que se había formado en Jerusalén una verdadera ciudad griega, llamada Antioquía, a la que podían adherirse los judíos que aceptaban adoptar las costumbres griegas, sobre todo los jóvenes alistados en el efebio y el gimna-

Como se ve, todo esto modificaba parcialmente la carta concedida por Antíoco III y sean cuales fueren las modalidades exactas de la introducción de las costumbres griegas, hay que reconocer que el comienzo del reinado de Antíoco IV está marcado por la adopción de una nueva forma de vivir por parte de algunos judíos, aspectos de un arte de vivir que va acompañado de referencias mitológicas y paganas, juzgadas por los asideos como una transgresión de la ley. La serie de acontecimientos muestra que esta división entre los judíos no se limitaba a una cuestión de argucias religiosas o de gustos culturales, sino que iba a desembocar en una verdadera ruptura y en agitaciones muy serias. En efecto, al cabo de tres años (172/171 a. C.), el mismo Jasón se vio sustituido por el hermano del intendente del templo, Menelao, que mediante el ofrecimiento de 300 talentos suplementarios al soberano (ya que era él quien aportaba el tributo) obtuvo ser nombrado sumo sacerdote (2 Mac 4, 23-24). Poco después, de nuevo en Antioquia (2 Mac 4, 32-34), contribuyó al asesinato del antiguo sumo sacerdote Onías III, que seguía residiendo allí y que le había echado en cara haber dilapidado los bienes del templo. Menelao, acusado ante el rey por sus compatriotas, logró disculparse (2 Mac 4, 43-47).

En el otoño del 169 a. C., durante una campaña de Antíoco IV contra Egipto, corrió el rumor de su muerte. Jasón se aprovechó entonces para atacar a Jerusalén e intentar expulsar a Menelao, fue rechazado y tuvo que huir (2 Mac 5, 5-7). Antíoco pensó que se trataba de una sublevación y se dirigió contra Jerusalén tomándola y haciendo numerosas víctimas. Flavio Josefo nos da una visión algo distinta de estos hechos aunque las confusiones de su relato nos lo hacen poco utilizable (AJ 12, 237-247). Sin embargo, según él, Menelao había recibido el apoyo de los tobiadas y era por tanto partidario de Antíoco, mientras que Jasón, que ha-

bía gozado del apoyo popular de Jerusalén, se había mostrado más bien favorable a los lágidas (además, después de su fracaso, se refugió en Egipto: 2 Mac 5, 8). La represión que había llevado a cabo Antíoco IV habría tenido entonces como motivo una sublevación en favor de Egipto, dirigida por el sumo sacerdote depuesto.

Para resumir estos acontecimientos, que tan difíciles son de reconstruir, podemos decir que había en Jerusalén dos motivos de disensión que no coincidían entre sí. En primer lugar, los judíos estaban divididos a propósito del helenismo en dos faccio-

nes que podríamos llamar de los filohelenistas y de los asideos; los primeros parecen estar ampliamente favorecidos por dos sumos sacerdotes sucesivos y rivales entre sí, Jasón y Menelao. Por otro lado, las dificultades del reinado de Antíoco IV sugieren la existencia de un partido pro-lágida, apoyado antiguamente por Hircano el tobiada y por Onías III, luego por Jasón y quizás por una parte de la población que se había olvidado de la dureza de la administración egipcia; frente a ese partido está el partido pro-selúcida, sostenido por los tobiadas, Menelao, y por el grupo de los que se designan como «antioquenos de Jerusalén».

## **B. La persecución de Antíoco IV Epífanés**

Las divisiones que surgieron por la seducción del helenismo no eran sino el prólogo de una crisis mucho más violenta que habría de desencadenarse poco después de la subida al trono de Antíoco IV Epífanés. Este soberano, hermano menor de Seleuco IV, había permanecido algún tiempo en Roma como rehén en cumplimiento de las cláusulas del tratado de Apamea. Sustituido por su primo Demetrio, vivía en Atenas cuando fue asesinado Seleuco; pudo entonces proclamarse rey con el apoyo del soberano de Pérgamo, Eumenes II, y quizás también del de Roma. Personalidad compleja, es objeto de juicios diversos y la tradición antigua veía ya en él un desequilibrado (Polibio, 31, 9); los escritos judíos lo consideran como el prototipo del perseguidor y lo presentan como un megalómano que des-

preciaba al mismo Dios. La literatura cristiana siguió esta misma orientación y ha reconocido en él una figura del Anticristo.

### **1. La política exterior de Antíoco IV Epífanés**

Sea lo que fuere de su reputación, los hechos demuestran que el soberano quiso emprender una política de reformas. Empezó por la conquista de Egipto, aprovechándose de la crisis de sucesión que a menudo desgarraba la dinastía de los lágidas. En efecto, el reino estaba dirigido por regentes que gobernaban en nombre del joven Tolomeo VI, que



se había convertido en rey a la muerte de su padre en el año 180. Por razones que no conocemos, estos regentes parece ser que le declararon la guerra a Antíoco IV en el 170. Este último comenzó las operaciones en el 169 y, después de una campaña fácil, llegó a ocupar Menfis. Al mismo tiempo, un motín que se suscitó en Alejandría llevó al poder a un hermano de Tolomeo VI, Tolomeo VII Euergetes II, apodado Fyscón («el hinchado»). Al año siguiente, Tolomeo VII pidió la ayuda de Roma, mientras que Antíoco IV volvió de nuevo y tomó el título de rey de Egipto. Entretanto, un embajador del senado romano, M. Popilio Lenas, tras la noticia de la victoria definitiva obtenida por Roma contra Macedonia, se dirigió a Egipto en los últimos días de junio del 168 y obligó a Antíoco IV a cesar en sus propósitos. Como estaba en deudas con Roma, ya que las deudas tributarias de Antíoco III seguían sin estar pagadas, ante la amenaza de una nueva guerra, tuvo que ceder y abandonar sus conquistas. Los objetivos de la diplomacia senatorial eran claros, después de derrotar a Macedonia, Roma pretendía mantener su protectorado sobre las ciudades de Grecia y temía que un reforzamiento del poder seléucida pudiera constituir una amenaza para su influencia en el Mediterráneo oriental, la guerra contra Macedonia había sido emprendida precisamente para frenar las aspiraciones del soberano antigónida, Perseo. A Roma le interesaba proteger por ello a Egipto —con su riqueza proverbial, pero prácticamente débil— y detener las empresas de los seléucidas.

En este momento es cuando comienza la política de represalias de Antíoco IV respecto a Judea (cf. Dn 11, 21-30). Sin embargo, el encadenamiento exacto de los acontecimientos resulta difícil de reconstruir, ya que 1 Mac y 2 Mac se refieren a veces a hechos distintos y, en todo caso, no mencionan con claridad las dos campañas egipcias del soberano seléucida, tal como los datos sacados de las

fuentes griegas nos permiten reconstruirlas. En efecto 1 Mac solo conoce una campaña que parece corresponder a la del año 169 (1 Mac 1 16-24), mientras que 2 Mac habla de una segunda sin hablar de la primera, esta incoherencia puede probablemente imputarse al abreviador de Jason de Cirene (2 Mac 5 1-3 11). Por su parte, Flavio Josefo amalgama en un solo relato las dos expediciones de Antíoco IV, pero relata la intervención romana que ignoraban los dos libros de los Macabeos (A/ 12 242-246).

A pesar de las numerosas incertidumbres que siguen en pie, podemos proponer la reconstrucción siguiente. Antíoco IV habría venido a Jerusalén con ocasión de la primera guerra en el 169 y habría despojado entonces al templo de sus riquezas (1 Mac 1, 21-23, 2 Mac 5 15-16, cf. A/ 12, 247). Se ignora sobre que recayó entonces el pillaje ¿se trata de lo que no pudo coger antes Heliodoro? Es poco probable, en la medida en que los sumos sacerdotes Jasón y Menelao habían acabado seguramente con las reservas del tesoro cuando ofrecieron sumas importantes al soberano para obtener el sumo pontificado. Sin duda Antíoco IV intentó obtener más tomando todo lo que quedase y llevándose además algunos utensilios del culto (1 Mac 1, 21-23, 2 Mac 5 15-16). Sin embargo, la cifra de 18 000 talentos que menciona 2 Mac parece bastante exagerada (2 Mac 5 21).

1 y 2 Mac no explican la causa de esta acción superflua para los autores que consideran que de todos modos Antíoco IV fue el perseguidor del judaísmo. Notemos simplemente que la agitación que parece haber reinado entre los judíos basta para justificar esta voluntad de represalias. Añadamos que no se trata de un movimiento aislado ya que por aquella época el soberano tuvo que castigar también a los ciudadanos de Arados que se habían sublevado (H. Seyrig, *Aradus sous les*

*rois séleucides*: Syria 28 [1951] 199). Por otra parte, las dificultades de la tesorería seléucida, los saqueos hechos por Antíoco en otros santuarios de su imperio, todo esto indica que no retrocedía ante los expedientes con tal de llenar sus arcas. En este caso concreto, podemos admitir que se trata de un gesto político sin connotaciones religiosas concretas.

Al año siguiente, corrió el rumor de que Antíoco IV había encontrado la muerte en Egipto; se trataba sin duda de una exageración de la derrota diplomática sufrida ante los romanos. Jasón, que había estado hasta entonces refugiado en Transjordania, quiso aprovechar aquella ocasión para echar a Menelao de Jerusalén; gozando de las simpatías de bastantes habitantes de la ciudad, no habría vacilado entonces en matar a sus adversarios, aunque sin éxito, ya que Menelao pudo mantenerse refugiándose en la ciudadela. Antíoco IV, que volvía por entonces de Egipto y sin duda irritado después de la humillación que acababa de padecer, intervino brutalmente para restablecer el orden en la ciudad. La cifra de 40.000 muertos y de 40.000 prisioneros vendidos como esclavos es probablemente exagerada (2 Mac 5, 14), pero puede muy bien suponerse que el soberano, después de su humillante fracaso, temía que se despertaran en Judea las simpatías con los lágidas; quiso por tanto restablecer su autoridad acabando con todos los que pudieran oponérsele.

## 2. La introducción de la liturgia griega en Jerusalén

Sin embargo, los signos de hostilidad contra los judíos no iban a detenerse allí, ya que en el año 167 Antíoco IV envió tropas a ocupar Jerusalén; los textos indican que esta acción no se llevó a cabo sin violencias (1 Mac 1, 29-32; 2 Mac 5, 23-26). Un

detalle que nos ofrece el autor de 1 Mac nos deja comprender mejor el sentido de este suceso: «Después convirtió en acrópolis la ciudad de David, rodeándola de fuertes torres y una muralla alta y maciza. Instalaron allí a gentiles perversos, judíos renegados que se fortificaron allí; almacenaron armas y víveres» (1 Mac 1, 33-35a). Flavio Josefo indica que esa ciudadela o acrópolis recibió el nombre de Acra (Aj 12, 252). De este modo, Antíoco impuso una guarnición griega, sin duda para vigilar la ciudad que seguía mostrándose turbulenta.

Además, por aquella misma época el rey introdujo en Jerusalén los cultos griegos. Según 1 Mac, el 15 del mes kisleu del 167 a. C., mandó levantar sobre el altar de los holocaustos otro altar destinado a recibir los sacrificios paganos; los judíos se vieron obligados a dejar de observar el sábadó, a comer alimentos prohibidos y a no circuncidar a sus hijos (1 Mac 1, 44-59). Según 2 Mac, hizo erigir en el templo una estatua de Zeus Olímpico, ordenó la celebración de sacrificios paganos y autorizó la prostitución sagrada; quedaron suprimidas las fiestas judías y sustituidas por celebraciones mensuales en honor de Dioniso; quedaron proscritas las prescripciones relativas a la pureza alimenticia y a la circuncisión (2 Mac 6, 2-10; cf. Dan 11, 31.36-39).

Si nos fijamos en cada uno de estos elementos, comprendemos ante todo que el soberano quiso, bien por la erección de una estatua, bien por medio de un nuevo altar, introducir el culto a Zeus Olímpico en el templo. Dios eminente de los griegos, Zeus representaba los valores del poder y de la autoridad; el epíteto de *olímpico* recordaba sus prerrogativas sobre las demás divinidades y su aspecto uránico (es decir, dios del cielo); en Siria fue identificado con Baal Shâmin, dios soberano, dueño de las tempestades y de la fecundidad. Estos aspectos podían aparentemente aproximarlos a Yavé que, desde la época persa, era designado en los

textos judíos como «el Dios de los cielos». En estas condiciones, cabe admitir que Antioco IV quería introducir en Jerusalén una divinidad sincretica en la que fueran capaces de reconocer los judíos, los sirios y los griegos la emanación de un dios soberano. Sin embargo, es posible dar otra interpretación que explica las afirmaciones de Dn 11, 36-37, según las cuales el rey se había puesto por encima de los dioses. En efecto, los textos indican que el ciclo de fiestas tradicionales había sido sustituido por un calendario que destacaba las manifestaciones en honor del rey y las procesiones dionisiacas (cf Dn 7, 25). Se sabe que los soberanos helenistas eran objeto de un culto con desarrollos muy complejos y con ceremonias propiamente dionisiacas, directamente estimuladas por el poder (concretamente, la costumbre de celebrar los aniversarios reales, recogida de la tradición aqueménida), junto con otros cultos diversos rendidos espontáneamente, bien sea por las ciudades o bien por las cofradías vinculadas a menudo con el culto a Dioniso, además, el rey era venerado en los gimnasios asociado a Hermes y a Heracles. A veces se introducía la estatua del soberano en un templo a título de *syn-naos* como huésped del dios. Estas devociones indicaban que se consideraba al monarca como un ser extraordinario, que participaba de las funciones salvíficas y protectoras de los dioses y aseguraba por ello mismo el equilibrio de la sociedad y la prosperidad del reino. Según estos detalles, puede explicarse el gesto de Antioco IV de la siguiente manera, habría considerado al Dios venerado en Jerusalén como una reproducción del Zeus Olímpico, ya que esta asimilación parecía perfectamente legítima. Confiando en la colaboración de los judíos helenistas, habría pedido que lo acogieran en el templo como *syn-naos* del «Dios de los cielos», imponiendo al mismo tiempo la conmemoración de sus aniversarios y la celebración de sacrificios en su nombre sobre el altar de los holocaustos.

Más difícil resulta captar las razones que pudieron impulsar al soberano a actuar en este sentido. En este aspecto se presentan dos interpretaciones divergentes. La primera sigue a la tradición misma judía: «El rey decretó la unidad nacional para todos los súbditos de su imperio, obligando a cada uno a abandonar su legislación particular» (1 Mac 1, 41). Así, pues, intentando frenar una decadencia que el reinado de Antioco III no había logrado detener más que imperfectamente, pero limitado en sus ambiciones en el mar Egeo por los romanos y amenazado por la secesión de las satrapías orientales, Antioco IV habría luchado contra el debilitamiento de su poder entablando una política de helenización autoritaria, destinada a ofrecer a su imperio la base de unidad que le faltaba. Enfrentándose con las quejas de los judíos y con los riesgos de sedición que presentaba Judea, se habría apoyado en el partido helenista y habría perseguido a los observantes que rechazaban el culto real y de este modo mostraban que pensar que Antioco IV, epicúreo y por tanto escéptico ante todas las manifestaciones de piedad y de devoción, era incapaz de fanatismo, su filohelenismo no era más que un elemento de su política exterior, inspirado por su preocupación de propaganda ante las ciudades de Grecia; por otro lado, en un inmenso imperio, de tradición multinacional, una política de helenización autoritaria habría sido un contrasentido. Por consiguiente la iniciativa de un sincretismo religioso habría venido de los judíos helenistas y habrían sido ellos los que persiguieron a los asideos para mantener la posición privilegiada que les aseguraban sus relaciones con el poder selucidia.

Vemos que la primera interpretación guarda cierta referencia con la imagen del perseguidor tal como la desarrolló la literatura macabea, al contrario, la segunda destaca las divisiones internas del judaísmo y ve en la crisis una especie de guerra civil, en la que el soberano no interviene más que

al ver comprometida la integridad de su territorio. Resulta difícil encontrar una tesis media, ya que las fuentes, partidistas sin duda alguna, no nos permiten recurrir a los matices que serían indispensables para obtener una sana interpretación de la situación. De hecho, el único elemento que sigue siendo objetivo es el estatuto jurídico. Efectivamente, recordemos que la carta de Antíoco III reconocía el carácter específico del culto judío, pero el incidente de Heliodoro y la estancia forzada de Onías en Antioquía muestran que, desde el reinado de Seleuco IV, se habían apretado las riendas fiscales. Suele afirmarse que Antíoco IV había violado la carta concedida por su padre suprimiendo la libertad religiosa de los judíos, pero hay que subrayar que al establecer la nueva liturgia en el templo, en vez de hacer levantar otro santuario, mantenía el principio de la unicidad del lugar de culto; en compensación, obligaba por ello a toda la población a participar en las manifestaciones paganas, concretamente en los sacrificios mensuales de comunión (cf. 2 Mac 7, 42). Probablemente hay que pensar que las subvenciones concedidas al templo se pagaban puntualmente, pero en beneficio exclusivo del nuevo culto. En estas condiciones, la circuncisión y la observancia de las reglas de pureza alimenticias quizás no estaban prohibidas en cuanto tales, pero los que las seguían estrictamente se negaban a participar en el paganismo y de este modo resultaban sospechosos de traición al soberano. Por tanto, cabe admitir que lo que el autor de 2 Mac interpretó en términos de persecución, en función de su teología del martirio, fue esencialmente una represión política emprendida por instigación de Antíoco IV, probablemente con la ayuda de los judíos helenistas o por lo menos con su aprobación.

Por consiguiente, la crisis que explotó en el año 167 a. C. se presenta como el resultado de varios factores heterogéneos: por un lado, el deseo de una

facción judía de abrirse al helenismo, que tropieza con la oposición de los asideos y revela los gérmenes de división que ya entonces existían en el judaísmo; por otro lado, el empeño de Antíoco IV de luchar contra las fuerzas centrífugas que minaban su imperio, apoyándose en los partidarios del helenismo. Lo que, desde el punto de vista del historiador, puede parecer una peripecia debida a las implicaciones religiosas de la acción política, fue interpretado en los ambientes religiosos judíos como una persecución, según una lectura providencial del acontecimiento. Sin embargo, los que se oponían al soberano seléucida no eran solamente los que murieron como mártires, ya que al mismo tiempo surge una facción partidaria de la acción directa.

### **3. Los comienzos de la insurrección armada**

La resistencia armada contra la helenización habría partido de un pequeño grupo en torno a Matatías y a sus hijos. 1 Mac nos dice que Matatías era un sacerdote del linaje de Yoarib, natural de Modín (localidad situada al noroeste de Jerusalén), que tenía cinco hijos: Juan, Simón, Judas (apodado macabeo), Eleazar (o Lázaro) y Jonatán. Obligado en Modín a sacrificar según el rito griego, había matado al emisario real y había huido al monte con sus hijos y algunos partidarios (1 Mac 2, 1-4.15-28). Se había unido entonces a los asideos y había emprendido expediciones de castigo contra los helenistas (1 Mac 2, 42-48). Al cabo de unos meses, sin duda a principios del año 166, Matatías murió dejando el mando a su hijo Judas macabeo (1 Mac 3, 1).

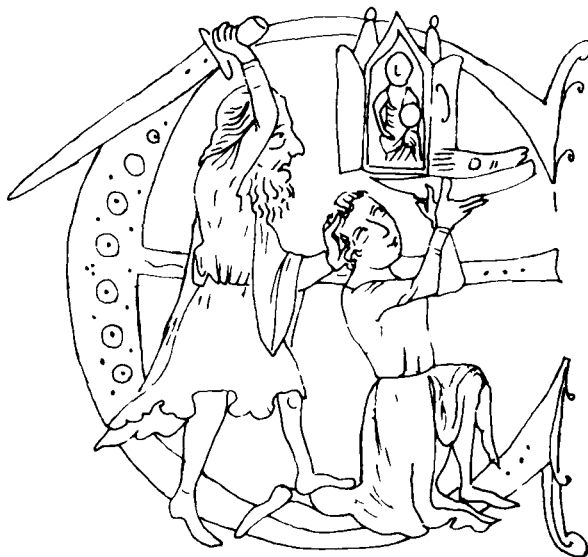
Los detalles de las operaciones realizadas por Judas a partir del año 166 hasta la purificación del templo (25 de kisleu del 164), están expuestos en

los relatos de 1 y 2 Mac, sin embargo la cronología exacta de estos combates es difícil de reconstruir en la medida en que los relatos están llenos de confusiones debidas a un cierto laconismo sobre los acontecimientos que sobrevinieron en el imperio seleucida. Estas confusiones se deben en gran parte a una interpretación *a priori* del momento y de las circunstancias de la muerte del soberano perseguidor.

Poco importa aquí un análisis minucioso de los sucesos, conviene simplemente observar que en primer lugar Judas obtiene una victoria sobre Apolonio, el general de Samaria, que por lo visto había acudido con una pequeña tropa. Luego vence a Seron, llegado de Siria, en la cuesta de Betoron (1 Mac 3, 10-24). Otro ejército, enviado por el general

Tolomeo y mandado por Nicanor y Gorgias, fue derrotado por Judas cerca de Emaus (1 Mac 3, 38-40, 40, 1 Mac 24, 2 Mac 8, 8-24). El año 164 a. C., Lisias, el hombre de confianza de Antioco IV, tomaba personalmente el mando de un nuevo ejército, pero tuvo que ceder ante Judas cerca de Betsur y se retiró a Antioquia (1 Mac 4, 28-35, 2 Mac 11, 1-12). Basado en estos éxitos, Judas pudo apoderarse del templo, proceder a su purificación y restablecer el culto yavista en su integridad y pureza; el acontecimiento debería conmemorarse por una fiesta anual, la Hanukka (1 Mac 4, 36-59, 2 Mac 10, 1-7, cf. 2 Mac 1, 18, 2, 16).

Esta victoria, aparentemente fácil, de Judas Macabeo se explica por los problemas que por aquel



La sublevación de Matatías según un manuscrito del siglo XV

entonces preocupaban al gobierno seleucida. En efecto, Antioco IV había partido a comienzos del año 165 a. C. para una campaña contra los satrapas superiores (es decir, la alta Asia) dejando a Lisias en Antioquia para asegurar el gobierno y la protección de su joven hijo. Según el autor de 1 Mac y Flavio Josefo, el proyecto mencionado había sido debido únicamente a la ambición del monarca (1 Mac 3: 28-31, *AJ* 12: 293-294). De hecho parece ser que Antioco IV quiso renovar la «anabasis» de Antioco III, apreciando sin duda la fragilidad de la obra de su padre, quería con esta expedición oriental someter de nuevo a su obediencia a los satrapas de Armenia y de Media para volverse luego contra los partos. Pero pronto encuentro la muerte en circunstancias oscuras, quizás al intentar saquear un templo (1 Mac 1: 13-17, Polibio 31: 9, *Apiano Syriaca* 84), sin embargo este detalle recuerda demasiado de cerca las circunstancias de la muerte de su padre y quizás se trata tan solo de un doblaje. En todo caso es poco probable que el soberano hubiera quedado mortalmente herido por la noticia de la purificación del templo de Jerusalén (1 Mac 6: 1-4, 2 Mac 9: 4-10: 28-29, *AJ* 12: 356-357). En efecto, si se reconstruye el orden cronológico de las cartas oficiales que figuran en 2 Mac

vemos que el rey envió primero una carta de amnistía (2 Mac 11: 27-33), dirigiéndose a los ancianos. Antioco IV concedía la impunidad a los que depusieran las armas antes de febrero/marzo del 164 a. C. y autorizaba las prácticas alimenticias conformes con la Torá. Otra carta firmada por Lisias con fecha de febrero/marzo del 164 le confirmaba al pueblo judío la aplicación de las ordenanzas reales (2 Mac 11: 16-21). Así, entre las dificultades suscitadas por la revuelta armada, Menelao había tenido que intervenir para pedirle a Antioco IV que revocara su decisión. Además una embajada romana, que había venido a informarse de la política del soberano seleucida y de sus empresas en el alta Asia, había intervenido en favor de los judíos (2 Mac 11: 34-38). Todos estos sucesos muestran sin embargo que Judas y sus seguidores no habían aceptado deponer las armas. Además a pesar de la oscuridad que rodea a la muerte de Antioco IV, parece ser que, al caer enfermo, pero con esperanzas de curación, había escrito a Lisias para anunciar oficialmente que asociaba a su hijo al poder (2 Mac 9: 20-25, las menciones relativas a los judíos fueron probablemente añadidas luego por la tradición judía). Murio en noviembre/diciembre del 164 o a comienzos del 163 a. C.

## C. La guerra macabea

La crisis parecía haberse superado con la purificación del templo de la liturgia pagana y con la amnistía concedida por Antioco IV. Sin embargo Judas y sus hermanos proseguían su insurrección y

hacían una guerra que se había convertido en «patrimonio familiar» hasta llegar a conseguir la autonomía de Judea.

Esto puede llevarnos a preguntarnos por sus

objetivos. Esos acontecimientos demuestran que los asideos se desolidarizaron de su acción y se contentaron con la libertad religiosa que ya habían alcanzado.

## 1. Judas y la prosecución de la guerra

Una vez purificado el templo, Judas llevó a cabo durante los primeros meses del año 163 a. C. unos cuantos golpes de mano en Idumea y Galaditida para proteger a los judíos, minoritarios en aquellas regiones, que sufrían vejaciones y abusos por parte de las poblaciones locales (1 Mac 5, 2 Mac 12, 1-37). Pero Judas tenía que culminar sobre todo sus ventajas procurando apoderarse del Acra. La guarnición pidió ayuda y acudió Lisias, acompañando al joven Antíoco V. En otoño del año 163, los judíos toparon con el ejército griego en Betsur (al suroeste de Jerusalén); según 1 Mac, se trataba de un ejército considerable, reforzado por un contingente de 32 elefantes, ante el cual Judas no tuvo más remedio que retirarse (1 Mac 6, 18-47, que indica que Eleazar encontró la muerte en aquella ocasión); según 2 Mac, los judíos obtuvieron entonces una victoria (2 Mac 13, 14-17).

Después de aquel choque, Antíoco V trató sin embargo con los judíos, reconociendo su especificidad religiosa (1 Mac 6, 57-61, 2 Mac 13, 23) y cesando las hostilidades. Puede extrañar este cambio de los griegos, precisamente cuando se encontraban en posición de fuerza, pero se explica por las condiciones generales de la política seléucida. Por lo que sabemos, Antíoco IV, al partir hacia las satrapías superiores, había confiado los asuntos corrientes y concretamente la solución del problema judío a Lisias, que tenía además la custodia del príncipe heredero. Al caer enfermo, Antíoco IV creyó más prudente asociar a su hijo al poder, a fin

de evitar toda discusión sucesoria (cf 2 Mac 25-26), pero a punto ya de morir dejó la regencia a uno de sus próximos consejeros, Filipo (1 Mac 6 14-15, Aj, 12, 360). La llegada del nuevo regente sin duda con el ejército y quizás con los despojos del soberano difunto, obligó a Lisias a precipitar la solución de los asuntos judíos para regresar cuanto antes a Antioquia (1 Mac 6 63, cf 2 Mac 13, 23 y sobre todo Aj 12, 379-380). Algunas alusiones de los textos indican que Filipo no logró hacer valer sus derechos y tuvo que refugiarse en Egipto (cf 2 Mac 9, 29). Por consiguiente, en el año 162 a. C. fue reconocido el particularismo religioso de los judíos y se mantuvo intacto el prestigio militar de Judas. No obstante, una nueva crisis sucesoria haría saltar esta situación.

Vimos anteriormente cómo Antíoco IV se hizo con el poder tras el asesinato de su hermano, gracias por lo visto al apoyo de los romanos. Pues bien, Seleuco tenía un hijo, Demetrio, que residía en Roma como rehén en conformidad con los términos del tratado de Apamea. Al conocer la muerte de su tío, este príncipe hizo valer sus derechos al título real, su petición fue rechazada por el senado, que prefería ver en el trono seléucida a un soberano joven e inexperto. Por otra parte el año 164 había partido a oriente una embajada romana para exigir el respeto de las cláusulas del tratado de Apamea, para ello, los legados habían hecho destruir los barcos pesados y ejecutar a los elefantes, uno de los embajadores, Cn. Octavio, tuvo que pagar con su vida esta severidad (163/162 a. C.). Al reiterar sin éxito sus reclamaciones, Demetrio se escapó de Italia, tan fácilmente que se sospecha que encontró cómplices en la aristocracia romana, desembarcó en Trípoli de Fenicia el año 162, se hizo pronto con un grupo de seguidores y se ciñó la diadema, al llegar a Antioquia, hizo matar a su primo y a Lisias (1 Mac 7, 1-3, 2 Mac 14, 1-2, Aj 12, 389, Polibio, 31, 1-8.11-15).

En este momento Alcimo, que había sucedido al sumo sacerdote Menelao, condenado también a muerte en el 163 (2 Mac 13, 3-8), fue a presentar su homenaje al nuevo dueño de Siria. Confirmado en su dignidad, volvió a Jerusalén acompañado de Báquides, uno de los amigos del rey e hizo propuestas de paz que los asideos se apresuraron a aceptar, mientras que Judas y sus partidarios eligieron seguir en la oposición. Entretanto habían sido ejecutados sesenta asideos (1 Mac 7 5-18, 2 Mac 14, 3-10). El rey envió luego a Judea a Nicanor, el «elefantarca», en este punto no resultan muy claros los relatos de 1 y 2 Mac, que intentan justificar de manera distinta el comportamiento de Judas. 2 Mac sugiere que Judas depuso las armas durante algún tiempo «Nicanor se detuvo en Jerusalén, y se portó con toda corrección. Tenía a Judas continuamente a su lado y sentía por él un sincero afecto. Le aconsejó casarse y fundar una familia. Judas se casó y vivió feliz, como un ciudadano ordinario» (2 Mac 14, 23-25). Al contrario, 1 Mac se contenta con resumir brevemente lo sucedido diciendo que los intentos de negociación por parte de Nicanor no lograron disipar la desconfianza de Judas y que los combates se reanudaron pronto (1 Mac 7, 26-31).

Sea de ello que fuere, las hostilidades volvieron a abrirse, bien sea por la venganza de Nicanor (1 Mac 7, 33-38), bien por las intrigas de Alcimo (2 Mac 14 26-36). Los dos ejércitos se encontraron cerca de Adasa (8 km al norte de Jerusalén) y Nicanor murió en la batalla. Para dar mayor publicidad a su victoria, Judas instituyó una nueva fiesta, «el día de Nicanor», el 13 de adar, en vísperas de la fiesta de los Purim (1 Mac 7 39-50, 2 Mac 15, 1-5 17-36).

El resumen de Jasón de Cirene se detiene en este punto (2 Mac 15, 37-39), sin que podamos saber si la obra original abarcaba un período más extenso. Por su parte, 1 Mac nos dice que el éxito de Judas no duró mucho tiempo, poco después, Demetrio envió una expedición de castigo para vengar la

muerte de Nicanor, el ejército, mandado por Báquides, presentó batalla cerca de Beerzet (20 km al norte de Jerusalén). Abandonado por una parte de los suyos, Judas aceptó sin embargo el combate y murió en él (1 Mac 9, 1-18), su cuerpo fue recogido por Simón y Jonatán y depositado en la tumba familiar de Modin (1 Mac 9, 19).

## 2. Jonatán y la crisis sucesoria seléucida

La desaparición de Judas parece ser que inauguró un período de restauración del poder seléucida sobre Judea. «Báquides eligió a unos impíos y los puso al frente del gobierno de la zona. Daban batidas siguiendo el rastro de los del partido de Judas, y se los llevaban a Báquides, que los castigaba escarneciéndolos. Israel cayó en una tribulación tan grande como no la había habido desde que cesaron los profetas» (1 Mac 9, 25-27). La situación resultó más cruel todavía cuando sobrevino el hambre y la escasez (1 Mac 9, 24), debido sin duda a las magras cosechas después del año sabático (octubre 163-octubre 162). Entonces los enemigos del dominio griego le pidieron a Jonatán que tomara el puesto de su hermano Judas y se pusiera al frente del movimiento de la resistencia (1 Mac 9, 28-31). Sin embargo, el relato de 1 Mac nos da a entender que se limitó a unos cuantos golpes de mano sin consecuencias (concretamente la venganza de la muerte de su hermano Juan, matado por los nabateos) y que se retiró al desierto de Tecoa, mientras Báquides fortificaba los principales accesos a Judea (1 Mac 9, 32-53). Murió entretanto el sumo sacerdote Alcimo el año 159 y el autor de 1 Mac añade curiosamente que entonces Báquides se retiró, dejando en paz el país (1 Mac 9, 54-57). Pasan entonces varios años sin que sepamos nada de lo que ocurrió. La serie de acontecimientos



resulta muy oscura los helenistas habrían atacado a Jonatán y habrían pedido la ayuda de Baquides que prefirió contemporizar y tratar con Jonatan, este se instaló en Micmás cerca de Betel para «juzgar» al pueblo (1 Mac 9, 58-73)

Este cambio parece incomprendible pero podemos señalar que el partido helenista debió debilitarse con la muerte del sumo sacerdote Alcimo que no había sido sustituido por ningún otro, lo que denota una ausencia de autoridades religiosas judías. Jonatan debió aprovechar aquellos meses para reforzar sus tropas y asegurarse un cuartel general estable. Además Demetrio I tropezaba también con no pocas dificultades: el año 158 había emprendido una guerra contra el soberano de Capadocia Ariarates V que acabó en el fracaso (año 156), desacreditado en su país y habiendo perdido su popularidad, se veía limitado en sus medios de acción. Añadamos que por su parte el partido macabeo había evolucionado pues vemos a Jonatan mostrándose favorable a una alianza con el poder seleucida y utilizando su ejército para acabar con el partido helenista y asegurar su propia posición. Finalmente la voluntad negociadora de la autoridad griega obliga a suponer que Jonatan contaba con suficiente influencia en Judea para presentarse como un interlocutor válido.

La ambigüedad de esta situación y la relativa tranquilidad que marca estos años se vieron bruscamente turbadas por una nueva crisis sucesoria que afectó a la dinastía seleucida a partir del año 152. En efecto el rey de Pergamo Atalo II opuesto a Demetrio I por su política en el Asia menor había suscitado un nuevo pretendiente Alejandro Balas que se decía hijo de Antioco IV. Reconocido finalmente por los romanos el impostor desembarcó en Tolemaida (San Juan de Acre) y se apresuró a hacer proposiciones favorables a Jonatan. Jonatan había recibido recientemente de Demetrio autorización para fabricar armas e instalarse en Jerusalén (1 Mac

10 4 14) pero prefirió volverse hacia Alejandro que le reconocía la dignidad de sumo sacerdote y le concedía el título de amigo del rey. Así Jonatan accedió oficialmente al sumo pontificado el día de la fiesta de las tiendas del año 152 (1 Mac 10 17-21)

Demetrio se entregó entonces a una política de favores concediendo a los judíos una carta que restablecía el estatuto fijado por Antioco III: los habitantes de Judea quedaban exentos de gabelas del tributo a la corona, de la tasa de un tercio de los productos del suelo y de la mitad de los frutos de los árboles que normalmente correspondían al rey; Jerusalén y su territorio se veían libres del pago del diezmo y de los derechos de aduana, la ciudadela quedaba en manos del sumo sacerdote, los cautivos eran devueltos sin rescate, todos los judíos del reino podían celebrar sus fiestas, les entregaba también Tolemaida y su territorio para cubrir los gastos de culto, los sacerdotes recibían 5 000 siclos de plata, el templo gozaba del derecho de asilo y el soberano asumía los gastos de su reconstrucción (1 Mac 10 22-46). Pero Demetrio murió poco después en el combate (1 Mac 10 48-50; AJ 13 59 60). Después de su victoria Alejandro Balas se alió con Tolomeo VI casándose con su hija Cleopatra Thea (año 150), con ocasión de estas bodas que se celebraron en Tolemaida Jonatan fue objeto de honores especiales que revelan el favor de que gozaba ante el nuevo soberano de Siria, además de su título de sumo sacerdote obtenía la función de «estratega» (general) y de «meridarca» (gobernador) (1 Mac 10' 59-66), en adelante el jefe de la insurrección estaba al servicio del estado seleucida para la administración de su propio país.

El año 147 a. C. el hijo de Demetrio I Demetrio II desembarcó a su vez en Cilicia para reivindicar la sucesión de su padre y obtuvo fácilmente la sumisión del ejército. Por su parte Tolomeo VI se aprovechó de esta ocasión para invadir Fenicia

presentando a su vez al nuevo soberano la mano de otra hija suya. Pronto fue derrotado Alejandro Balas, que murió en la huida aunque en la lucha fue también herido de muerte Tolomeo (1 Mac 11, 1-19). En medio de esta confusión general Jonatán se apoderó de Azoto y de Ioppe (1 Mac 10, 70-81). Demetrio II confirmó el estatuto de los judíos y Jonatán le envió tropas para acabar con una sedición que había surgido en Antioquia (1 Mac 11, 30-38, 42-51, A1, 13, 135-142). Sin embargo, la situación fue empeorando, un tal Trifón hizo proclamar rey al hijo de Alejandro Balas con el nombre de Alejandro VI y Demetrio II tuvo que huir (año 144). Jonatán negoció inmediatamente con el nuevo usurpador que confirmó la carta de los judíos, concedió nuevos honores al sumo sacerdote y nombro a su hermano Simón general del litoral desde Tiro hasta Egipto (1 Mac 11, 54-59).

Jonatán prosiguió con su acción militar para aumentar sus posesiones (1 Mac 11, 60-74, 12, 24-34), pero, víctima de sus propias intrigas fue capturado por Trifón que después de haber propuesto a Simón devolverse mediante un rescate lo mató (1 Mac 12, 39-53, 13, 14-24).

### 3. Simón y la fundación de la dinastía asmonea

No está muy clara la manera con que Simón se puso al frente de los asuntos judíos después de la eliminación de su hermano. En un primer tiempo da la impresión de que Jonatán encerrado a traición en Tolemaida, había sido eliminado inmediatamente (1 Mac 12, 48-52). Pero poco después Trifón había ofrecido negociar la liberación de su prisionero con el pretexto de que sólo se trataba de cobrar unos impuestos atrasados (1 Mac 13, 15-16). Simón habría aceptado entonces enviar el rescate

pedido y entregar a sus dos sobrinos como rehenes para demostrar a los judíos que estaba dispuesto a todo con tal de salvar a su hermano, sin embargo, el autor de 1 Mac indica que Simón no tenía muchas esperanzas, ya que se fiaba muy poco de la palabra de Trifón (1 Mac 13, 17-19). El desenlace del episodio y el asesinato de Jonatán bastan para probar lo atinado de este juicio, pero este detalle sugiere que quizás Simón se vio obligado a dar cuentas de su conducta después de la desaparición de su hermano.

Sea lo que fuere de la lealtad de Simón, sabemos que sucedió a su hermano el 143 a. C. (1 Mac 13, 1-9) y que, como él, siguió aprovechándose de las disputas dinásticas que minaban la monarquía seléucida, Trifón se deshizo de Antioco VI y se hizo proclamar rey, mientras que Demetrio mantenía bajo su obediencia a Cilicia, Mesopotamia y Babilonia. Simón escogió el partido de Demetrio, que le confirmó las cartas anteriores y le concedió nuevas ventajas (1 Mac 13, 36-40). En adelante, Judea gozó de una amplia autonomía y el autor de 1 Mac señala que a partir del año 143/142 los contratos y las actas oficiales empezaron a fecharse así: «Año primero de Simón el grande, sumo sacerdote, general y caudillo de los judíos» (1 Mac 13, 41, 41-42). En adelante, Judea estuvo por tanto gobernada por un «estratega» judío, con funciones de gobernante («hegemón») y de sumo sacerdote, su autoridad se extendía hasta los distritos retirados de Samaria y de la costa marítima. Los judíos estaban dispensados del tributo y se reconocía su especificidad religiosa, el templo era un santuario inviolable. Se trataba de una independencia de hecho, si no de derecho, al cabo de unos años, la debilidad creciente de la dinastía seléucida permitió acceder a la independencia.

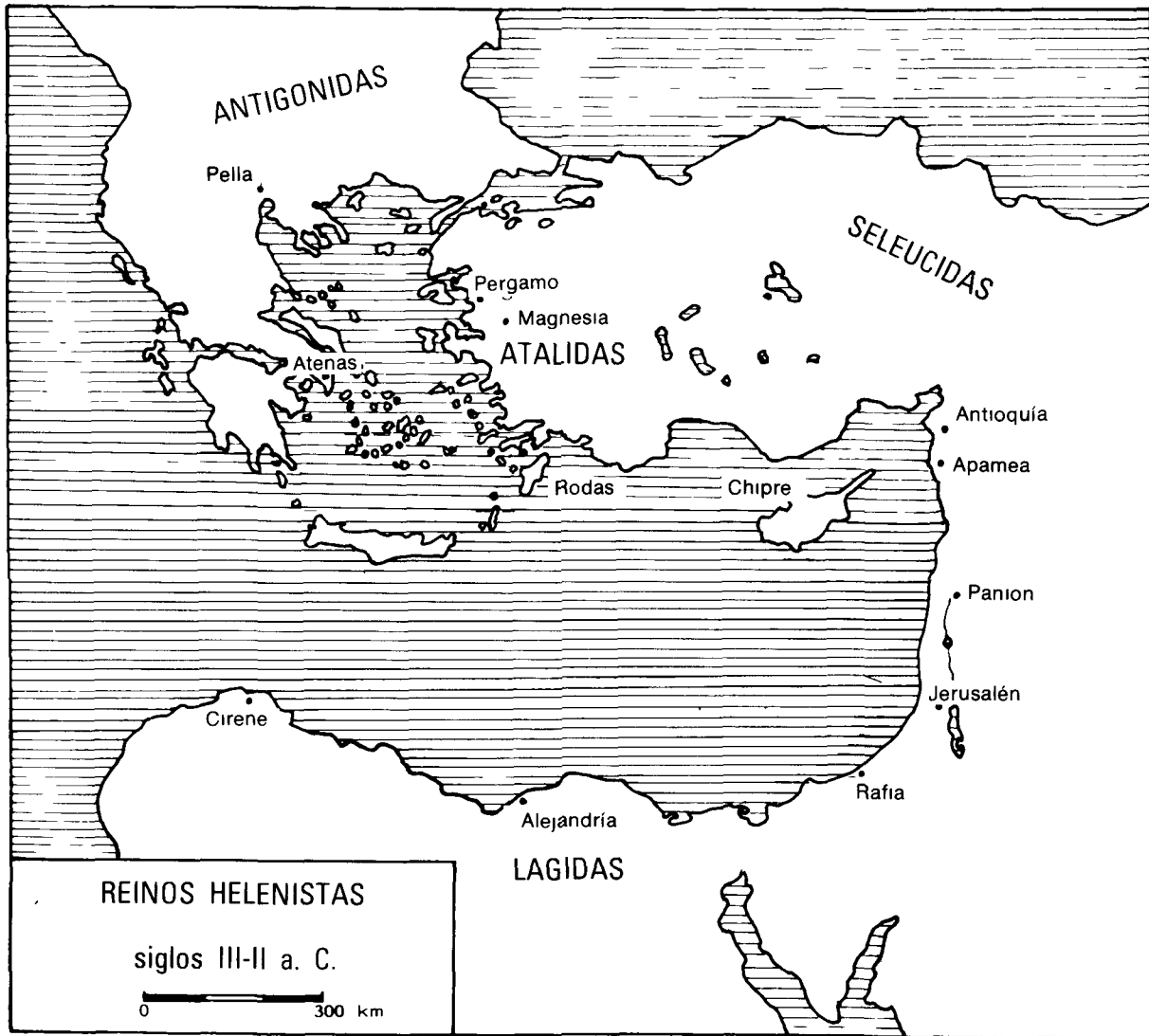
En efecto, en junio del año 141 a. C., Simón expulsó a la guarnición del Acra (aquel día sería festejado en adelante 1 Mac 13, 49-52) y edificó

una residencia en Jerusalen Seguia entretanto la decadencia de la monarquia seleucida Demetrio II habia intentado restablecer su hegemonia sobre las satrapias superiores pero fue apresado por el soberano parto Mitridates I Arsacio VI y se vio obligado a residir en Hircania donde se caso con Rodoguna la hija de su vencedor (140/139 a C) Su joven hermano Antioco VII Sidetes acudio entonces a defender sus derechos se caso con Cleopatra Thea y elimino rapidamente a Trifon (año 137) Confirmando las prerrogativas de Simon pero pronto se vio enzarzado con el cuando pretendio exigirle de nuevo el tributo (A/ 13 223-228)

Simon murio el año 135/134 a C asesinado por su yerno Tolomeo que lo habia invitado a un banquete en sus fincas de Jerico con el desaparecieron dos de sus hijos Matatias y Judas (1 Mac 16 11-17) Su hijo menor Juan Hircano se hizo inmediatamente con el poder y ejercio su autoridad hasta el año 104 a C (1 Mac 16 19-22 A/ 13 230-235) Todavia no estaba asegurada la independencia de los seleucidas ya que Juan Hircano tras un asedio de Jerusalen por obra de Antioco VII tuvo que capitular en el año 131 aceptando el desmantelamiento de sus murallas y el pago del tributo (A/ 13 236-248) Pero aquello no era mas que un parentesis en la decadencia irremediable de la monarquia seleucida Antioco VII murio en el 129 al intentar rechazar una ofensiva parta sus

sucesores no fueron ya mas que reyezuelos acosados por todas partes Libre de todo temor a represalias Juan Hircano aprovecho este vacio politico para extender sus dominios A finales del siglo II su ultimo hijo Alejandro Janea tomo el titulo de rey gobernando sobre un territorio que se extendia desde Idumea hasta Galilea y la Transjordania

Con esto parecia estar resuelta la crisis macabea los judios habian recobrado su independencia politica y estaban gobernados por la Tora, se reconocia la majestad del templo y su territorio en expansion parecia estar destinado a reconstruir el imperio salomonico Pero este cuadro tan optimista no debe engañarnos el sacerdocio asmoneo estaba lejos de ser aceptado por todos la politica de los nuevos sumos sacerdotes y de la aristocracia que los apoyaba era muy parecida a la de los helenistas Poco a poco se fueron manifestando varias facciones opuestas De hecho la crisis nacida del enfrentamiento brutal con la civilizacion griega no habia sido superada con el establecimiento de la nueva dinastia, al contrario ella misma habia sancionado el fracaso del intento unitario de las reformas de Esdras y habria puesto de relieve las escisiones internas del judaismo En adelante se abria la era del pluralismo, las diversas orientaciones de la teologia judia que debian caracterizar a la epoca de Jesucristo empezaban a abrirse paso al abrigo del pluralismo ideologico



# LOS SOBERANOS CONTEMPORANEOS

LAGIDAS	SUMOS SACERDOTES	SELEUCIDAS	ANTIGONIDAS
Tolomeo I Soter (+ 285)			Antigono Monoftalmos (+ 301) Demetrio Poliorcetes (+ 283)
Tolomeo II Filadelfo (285-246)	ELEAZAR? (cf. AJ 12, 44)	Seleuco I Nicátor (+ 280) Antiocho I Soter (280-261) Antiocho II Théos (261-247)	Antigono II Gonatas (283-239)
Tolomeo III Euergetes (246-221)		Seleuco II Kalinico (247-226) Seleuco III Soter (226-223) Antiocho III Mégas (223-187)	Demetrio II (239-229) Antigono III (229-221) Filipo V (221-179)
Tolomeo IV Filopátor (221-203)	ONIAS? (cf. AJ 12, 157)	Seleuco IV Filopátor (187-175)	Perseo (179-168)
Tolomeo V Epifanes (203-180)	SIMON el justo (cf. AJ 12, 224)	Antiocho IV Epifanes (175-164/163) Antiocho V Eupátor (164-163-162)	
Tolomeo VI Filométor (180-145)	ONIAS III (+ 172) JASON (175-172) MENELAO (172-162) ALCIMO (162-159)	Demetrio I Sóter (162-150) Alejandro Balas (152-145) Antiocho VI Théos (145-142/141) *Demetrio II Nicátor (145-139/138)	
Tolomeo VII Fyscon (145-116)	<b>JONATAN</b> (152-143/142)  <b>SIMON</b> (143/142-134) <b>JUAN HIRCANO</b> (134-104)	Antiocho VII Euergetes Sidetes (139/138-129) *Demetrio II Nicátor (129-125) Antiocho VIII Filométor (125-96) Antiocho IX Filopátor (115-95)	

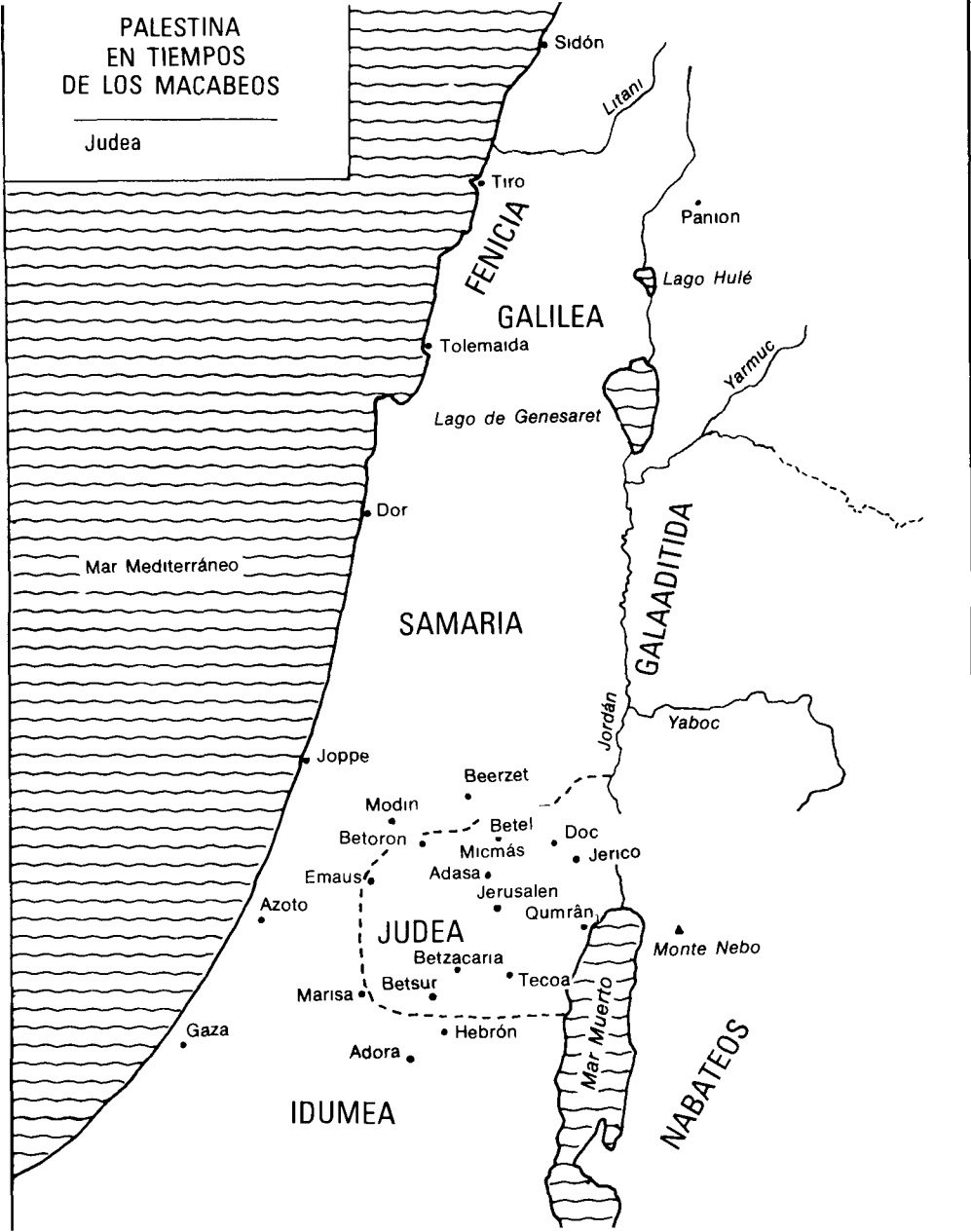
# LOS SUCESOS Y LOS TEXTOS

- 334 Expedición de **Alejandro**  
 323 Muerte de **Alejandro**. Rivalidad de los diadocos  
 319 **Tolomeo** (lágida) se anexiona Siria-Fenicia  
 200 **Antioco III** (seleucida) recobra Siria-Fenicia (Panion)  
 188 Tratado de Apamea entre Roma y Antioco III  
**Seleuco IV** (187-175)  
 178? Heliodoro saquea el templo  
**Antioco IV Epifanes** (175-164/163)  
 169 1ª expedición a Egipto Saqueo del templo  
 168 2ª expedición a Egipto Profanación del templo  
 167 Persecución sublevación de **MATATIAS**  
 166 **JUDAS MACABEO**: – campaña contra Gorgias  
 164 – purificación del templo  
 Muere **Antioco IV. Antioco V** (164/163-162)  
 163 – campaña contra Lisias  
**Demetrio I** (162-150) – campaña contra Nicanor  
 – embajada judía a Roma  
 161  
 160 Muere **Judas. JONATAN**, su hermano
- 152 **Alejandro Balas**, usurpador  
 Jonatán nombrado sumo sacerdote (esenos)  
 143 **Trifón**, usurpador Muere Jonatán **SIMON**, su hermano  
 Autonomía de Judea  
 134 Muere Simón **JUAN HIRCANO**, su hijo sumo sacerdote  
 (esenos en Qumrán)

	1º libro de Macabeos	2º libro de Macabeos
	1 16-40 1 41-63 2 3-4 4 36-61	5  8 10 1-8
	5  7 8 9-12	10-12 13-15
	13-16	(Jasón de Cirene empieza a redactar su obra)
	(hacia 100 1 Mac)	(124 resumen en un volumen 2 Mac)

PALESTINA  
EN TIEMPOS  
DE LOS MACABEOS

Judea



FENICIA

GALILEA

SAMARIA

JUDEA

IDUMEA

GALAADITIDA

NABATEOS

# III

## LAS ORIENTACIONES TEOLOGICAS

Las intrigas de la vida politica solo tienen un interes profundo por sus escandalos y por los interrogantes que suscitan. Vivida intensamente en ciertos ambientes, la crisis macabea fue la ocasion de varias lecturas teologicas que intentaron superar las divisiones y los sufrimientos buscando respuestas de fe y de esperanza. En la enseñanza que caracteriza a este periodo podemos distinguir por una parte la cristalización de la tradicion relativa a la Tora, al templo y al sacerdocio, y por otra parte la elaboracion de una teologia del martirio que es el corolario de una reflexion sobre la retribucion expresada a su vez bajo dos aspectos: una doctrina sobre la vida y una vision global de la historia.

### A. La cristalización de la tradición

El primer punto que resalta en 1 y 2 Mac es la imperiosa necesidad de la fidelidad a la ley, la Tora formada por el Pentateuco: no es un sistema de prescripciones —aunque figuren en ella varias colecciones juridicas— sino un recuerdo constante de la alianza irreversible establecida entre Dios y su pueblo. Pues bien, al regresar del destierro, la fidelidad a la Tora se materializa en la vida cotidiana por el respeto a las prohibiciones alimenticias, el

descanso sabatico y la circuncision. Estrictamente hablando, se trata en todo esto de «la religion de Israel». «Los rasgos fundamentales de la religion de Israel tras el destierro fueron elaborados en Babilonia por Ezequiel y su escuela, pero esta elaboracion procede de las tradiciones del templo de Jerusalem.» (H. Cazelles, *Religion d'Israel*, DBS 55, especialmente col. 268)



## 1. La fidelidad a la ley

La cuestion de la alimentacion es uno de los principales obstaculos para la integracion de los judios en un ambiente pagano. En efecto la ley solo permite comer la carne de los rumiantes bisulcos de pezuña partida los peces que tengan escamas y aletas (las anguilas y las ranas se consideraban como peces sin escamas) las aves domesticas y las langostas (Lv 11, Dt 14 3-20), como se ve se trata de toda una distribucion de animales en puros e impuros basada en clasificaciones de historia natural totalmente diferentes de las nuestras. Habia que abstenerse tambien de la grasa ya que se reservaba para Dios en los sacrificios de comunion asi como de las carnes sin sangrar ya que la sangre se identificaba con la vida (cf Lv 3 17, 7 22-27, 20 25). Tambien se prohibia consumir carnes de animales no sacrificados «no comeras sus cadaveres dejalos al emigrante que vive en tu vecindad para que se los coma o vendelos al extranjero» (Dt 14, 21).

Dejando aparte los principios de higiene es evidente que la minuciosidad de las prescripciones alimenticias impedia a los judios aprovisionarse en los mercados griegos y a *fortiori* participar de los banquetes sagrados del paganismo (cf 2 Mac 7 42). Los griegos no comprendian estas prescripciones pues veian en ellas tan solo una prueba de oscurantismo, por eso el autor de 4 Mac nos presenta a Antioco IV extrañandose de que el anciano Eleazar se negase a comer carne de cerdo considerada como un regalo de la naturaleza (4 Mac 5 5). La exposicion de 2 Mac nos da a entender que algunos judios sufrieron el martirio por negarse a traspasar estas normas. Por otra parte se señala que Judas Macabeo se retiro al desierto y se alimentaba de hierbas por no consumir manjares prohibidos (2 Mac 5 27). Estos mismos escrupulos demuestran el joven Daniel y Judit (Dn 1 8-15, Jdt 11 12, 12 2 19).

Dentro de esta linea del respeto a la tradicion hay que citar tambien la oracion y el ayuno que insisten en su interiorizacion personal. Existe desde luego una plegaria oficial ligada a la liturgia diaria del templo pero se proclama en todas circunstancias la necesidad de la oracion individual o comunitaria acompañada de ayunos cuando se trata de suplicas o de penitencia. Se trata de una peticion dirigida a Dios especialmente antes de las batallas pero es ante todo el reconocimiento explicito o implicito de que una accion no puede dar frutos sin la asistencia divina (cf 2 Mac 3 15 31 8 1-16 10 25 12 36).

Por otra parte la observancia del sabado que supone una inactividad casi total desde el viernes al atardecer hasta la noche del sabado es una practica totalmente extraña a los paganos que conocen ciertamente numerosos dias de descanso pero al compas de las fiestas y sin esa regularidad semanal. Se invocaban diversos motivos para explicar esta prescripcion una medida humanitaria (Ex 23 12, Dt 5 14) el recuerdo de la salida de Egipto (Dt 5 15) y sobre todo la consumacion de la creacion (Gn 2 3, Ex 20 11). Subrayado por Jeremias como garantia de la salvaguardia de Jerusalem (Jr 17 19-27) el descanso sabatico era considerado desde el regreso del destierro como el signo de la alianza de Dios con su pueblo «Les di tambien mis sabados como señal reciproca para que se supiera que yo soy el Señor que los santifico» (Ez 20 12, cf Neh 9 14, Ez 20 20). Asi al comienzo de la sublevacion de los macabeos, se plantea la cuestion de si sera legitimo combatir en dia de sabado. El caso escogido por el autor de 1 Mac es el siguiente: unos asideos que se habian refugiado en una gruta del desierto precisamente para poder observar la ley en toda su integridad se ven atacados y se niegan a defenderse, por eso quedan totalmente exterminados. Matatias a cuyo parecer presentan el problema opina que esa actitud corre el riesgo de

resultar suicida para el conjunto del pueblo y decide lo siguiente «Al que nos ataque en sabado le responderemos luchando asi no pereceremos todos como nuestros hermanos en las cuevas» (1 Mac 2 29-41) Se trata de un episodio ejemplar e indica en que terminos se planteaba la cuestion a fin de explicar mejor por que los sublevados habian decidido aceptar un combate defensivo incluso en dia de sabado la preocupacion por el descanso sagrado no les era extraña pero la salvacion del pueblo puede imponer una excepcion a las prescripciones tradicionales De forma analoga se indica claramente que Judas celebra el sabado con sus tropas despues de su victoria sobre Gorgias sin proceder al reparto del botin hasta el final del descanso ritual (1 Mac 8 27-28)

Esta ley del sabado se completa con la del año sabatico durante el cual se deja descansar a la tierra se procede a la remision de las deudas y a la liberacion de los esclavos (Ex 23 10-11, Lv 25 1-7, Dt 15 1-18) El año 163 a C vemos como se manifiestan las consecuencias de esta disposicion entre el otoño del 164 y el otoño del 163 no se habian sembrado las tierras lo cual explica que el periodo posterior entre el 163 y el 162 estuviera marcado por la escasez, los defensores de Betsur tienen que evacuar la ciudad pues «no tenian ya provisiones para resistir el asedio porque era año sabatico en el pais» (1 Mac 6 49), los luchadores del templo se encuentran en la misma situacion «Cuando se acabaron los viveres en los almacenes porque era año septimo y los que se habian refugiado huyendo a Juda desde el extranjero habian consumido las ultimas provisiones se quedaron pocos en el templo, el hambre apretaba y se dispersaron cada cual por su lado» (1 Mac 6 53-54)

Mas en general hay que subrayar que el ritmo de la vida social y personal esta marcado por un calendario preciso fruto de las puntualizaciones

sacerdotales del periodo del destierro Esta preocupacion se manifiesta muy especialmente en el primer relato de la creacion situado en el marco de una semana, se deduce igualmente del libro de los *Jubileos* en donde la historia desde los origenes hasta el exodo se distribuye en ciclos de 49 (7 x 7) años tambien el libro de Daniel explota una distribucion periodica similar en su profecia de los setenarios (Dn 9)

En otro terreno la practica de la circuncision a pesar de ser tan frecuente por todo el oriente proximo se habia convertido durante el destierro en el signo caracteristico de la pertenencia del pueblo a su Dios marcando en la carne de cada israelita la alianza perpetua de Yave Primitivamente era un rito de pubertad que se realizaba a los 13 años, al hacerse sobre el recién nacido a los ocho dias se convirtio en el signo distintivo que recordaba la alianza de que habia gozado Abraham (Gn 17 3) y tenia que extenderse a todos los esclavos que nacia en casa Rechazarla significaba excluirse de la comunidad (cf *Jubileos* 15, 33-34)

Se trata pues de exigencias que afectan a cada individuo en su comportamiento de cada dia y que distinguen al judio de las «naciones» Estos elementos se integran en una moral personal estructurada por la oracion los deberes para con el proximo una vida familiar sencilla y reservada (pensemos en el ideal del matrimonio que nos presenta el libro de Tobias) La responsabilidad individual en la observancia de la ley proviene de la predicacion de los profetas del destierro la ausencia de la liturgia del templo la desaparicion de las grandes manifestaciones oficiales y colectivas habian orientado a los desterrados hacia una profundizacion e interiorizacion de la fe Tambien allí el contacto con el paganismo habia llevado por un reflejo de autodefensa a definir mas concretamente las características de la ley y a codificar sus exigencias Con esta finalidad se repasaron compararon y

completaron los textos atribuidos a la tradición mosaica, los relatos históricos y las colecciones de los profetas escritores, todo este movimiento había recibido su síntesis en el momento de las reformas de Esdras. En adelante, el corpus de textos normativos quedaba definido, se establecían las reglas de comportamiento y se concretaba definitivamente la separación entre el pueblo elegido y las naciones circundantes. Por otra parte, esta preocupación por la referencia al libro aparece en la carta que figura como prólogo de 2 Mac, en donde se habla de la biblioteca de Nehemías y de las obras recogidas por Judas (2 Mac 2, 13-14).

En estas condiciones, la adopción de un arte de vivir griego, de un ideal de educación basado en el desarrollo del cuerpo, de manifestaciones comunitarias marcadas por el paganismo, constituía un atentado a la moral individual y familiar que buscaba la separación, prenda de la santidad de la elección divina.

## 2. El templo y la liturgia

En Judea el centro de la vida litúrgica es el templo. la predicación de Jeremías y de Ezequiel, la última recopilación del Deuteronomio desarrollaron una teología de la unicidad del lugar de culto exigida por Dios. En la época macabea, se trata del que se llamó el segundo templo, que había sido reconstruido a través de muchas vicisitudes durante el período posterior al destierro. Los trabajos habían comenzado apenas volver, en conformidad con el edicto de Ciro, se erigió primeramente el altar, luego se niveló el terreno (Esd 3, 3-10), a pesar del proyecto de restauración completa (Esd 3, 7), la empresa tuvo que detenerse muy pronto, bien por el desánimo de los judíos (Ag 1 4-10) bien por la hostilidad de los samaritanos (Esd 4, 1-5). La construcción volvió a reanudarse activamente en el 520 a. C., bajo el reinado de Darío (Ag 2, 10-19), pudo

hacerse entonces la dedicación en el año 515 (Esd 6, 15-17). Levantado según las prescripciones dejadas por Ezequiel, el templo no era forzosamente ese edificio modesto que a veces describen algunos. En efecto, las fuentes indican que estaba levantado cuidadosamente sobre tres plataformas de piedras talladas e hileras de madera nueva (Esd 5 8, 6 4). El patio estaba probablemente dividido en varios sectores, ya desde la época de Esdras y quizás antes, a fin de señalar zonas progresivas de pureza que asegurasen la separación de los paganos de las mujeres, de los hombres y de los sacerdotes (cf. Ez 40). Conocemos bastante bien el mobiliario. Ciro había devuelto los objetos que se había llevado Nabucodonosor a Babilonia y esta devolución quedó confirmada por un edicto de Darío (30 bandejas de oro, 1 000 bandejas de plata, 20 cuchillos, 30 copas de oro, 40 copas de plata y 1 000 objetos diversos, Esd 1 9-10, cf. 5 14-15). En el siglo II la importancia del mobiliario está también sugerida en 1 y 2 Mac (2 Mac 3, 6, 5, 16 y sobre todo 1 Mac 1 21-23) se mencionan el altar del incienso de oro, la menora, la mesa de oro para los panes de la proposición, los vasos para libaciones, las copas y cazos de oro, el velo del santuario, las placas de oro de la fachada.

En la época real, el santuario había sido concedido para alojar el arca, donde estaban encerradas las tablas de la ley, el arca desapareció durante el destierro. De allí nació una leyenda, según la cual el profeta Jeremías habría ocultado el arca cerca del monte Nebo y su lugar seguiría ignorándose hasta que Dios reuniera a su pueblo (2 Mac 2, 4-7). El segundo templo no contenía entonces nada sino que era la morada de Dios en medio de su pueblo, era el centro de las grandes fiestas y el fin de las peregrinaciones. Una vez al año, en el kippur (el día 10 del mes séptimo) el sumo sacerdote penetraba en el santo de los santos y rociaba los muros con la sangre del sacrificio ofrecido para el perdón de los pecados de Israel.

Esencialmente destinado a la liturgia el santuario es por tanto el simbolo de la restauracion teocrática (cf Ez 37 23-28) pero más alla del culto regulado por las prescripciones sacerdotales es la morada inviolable de Dios (cf Dt 12 5, Is 37 23-25, Jr 7 4) Signo de la cercania del Señor simboliza su eleccion, su salvaguardia garantiza la identidad del pueblo y su profanacion equivale a la esclavitud en la medida en que no es una simple prescripcion juridica lo que está en juego sino la existencia misma de la especificidad judia «El Señor no eligio al pueblo para el lugar santo, sino al lugar santo para el pueblo» (2 Mac 5 19) Por consiguiente cualquier transformacion en la liturgia en beneficio de un culto sincretico, cualquier introducción de una práctica o de un objeto extraño constituirian una profanacion una blasfemia que rompía la fidelidad del culto y hacia aparecer sobre el conjunto del pueblo la amenaza de un nuevo abandono del templo por Dios (cf Ez 43, 4-12, 2 Mac 10, 4, 14, 35-36) Se comprende de este modo la importancia que podia revestir la nueva dedicación hecha por Judas en el año 164 (1 Mac 4, 36-59, 2 Mac 10, 1-8) y la conmemoración que de ella se hacia todos los años en la fiesta de la Hanukka (2 Mac 1, 9, 18)

### 3. El sacerdocio

El autor de 1 Mac apenas se interesa por los sumos sacerdotes que precedieron a Jonatán, al contrario, Jasón de Cirene habla de ellos de manera muy detallada Se trata de una cuestión compleja que para ser debidamente comprendida pide que hagamos algunas precisiones

Las familias sacerdotales dominantes apelaban a su ascendencia sadocita En efecto, el sacerdote Sadoc había permanecido fiel a David cuando Adonías intentó proclamarse rey (1 Re 1, 8), por ello, fue él el designado para conferir la unción real

a Salomón (1 Re 1 32-36 43-45), al contrario, el sacerdote Abiatar, que habia seguido el partido de Adonias tuvo que marcharse desterrado a sus tierras (1 Re 2, 22 26) Durante el destierro, la reconstruccion de las genealogias y la meditación sobre la historia de Israel habian conducido al siguiente esquema los descendientes de Sadoc entroncaban con Eleazar, hijo de Aarón y formaban 16 clases, los descendientes de Abiatar entroncaban con Itamar, el hijo menor de Aarón, y formaban 8 clases (1 Cr 24, Neh 7, 39-42, 10, 2-8, 12, 1-7, 12, 21) Por medio de Aaron, todos ellos apelaban al clan de Amrán, nieto de Guerson, hijo a su vez de Levi (1 Cr 23, 1-24) Así los aaronidas eran los *cohanim* (sacerdotes), mientras que los demás descendientes de la tribu de Levi constituirian los levitas Estos últimos, que celebraban al principio el culto en los pequeños santuarios locales, se habian convertido (con ocasión de la reforma deuteronomista, que exigía un único santuario) en ayudantes de los sacerdotes, sirvientes menores del templo de Jerusalén

*Esta reconstrucción corresponde a una armonización tardía hecha para distribuir las funciones respectivas cuatro familias sacerdotales, de ascendencia sadocita, habían participado, bajo la dirección de Josué, hijo de Yedayas, en la restauración del año 538 a C., se les habían unido algunos levitas, así como algunos acólitos subalternos (Esd 2, 36-54, 3, 2) Sin embargo, también entre la población que se había quedado en Judea había algunos aaronidas, supuestos descendientes de Abiatar, que habían perpetuado el culto en el templo con los medios de que disponían Se había constituido así esta genealogía aaronida que daba la preminencia a los sadócidas No poseemos sin embargo la lista completa de sumos sacerdotes después de la vuelta del destierro, sabemos que la restauración se hizo bajo la autoridad de Josué, hijo de Yedayas, y que sólo habían subsistido dos de las*

cuatro familias sacerdotales (Esd 2, 36-39) Luego hay que referirse a la lista confusa y parcialmente errónea de Flavio Josefo (*AJ* 12, 157) De ahí se deduce que la dignidad de sumo sacerdote correspondía a la familia de los oníadas al menos desde finales del siglo III. Cuando empieza la crisis macabea, es sumo sacerdote Onías III (en realidad el segundo de este nombre, a pesar de las afirmaciones de Flavio Josefo), después de la usurpación de su hermano Jasón y de la eliminación de este último, los oníadas habían quedado descartados del pontificado en provecho de Menelao, que debía pertenecer a una familia sacerdotal de la clase de Bilga (2 Mac 3, 4, 4, 23, cf 1 Cr 24, 14) Cabe suponer que su sucesor Alcimo no era sadócida, sino simplemente aarónida (cf. 1 Mac 7, 14) Lo mismo ocurría con Jonatán y Simón, y después de ellos los asmoneos, pertenecientes a la clase de Yehoyarib, que figura a la cabeza en la lista que nos dan los libros de las Crónicas (1 Cr 24), pero puede tenerse como cierto que se trata en este caso de una manipulación tardía, de época asmonea, destinada a hacer pasar a los antepasados de los asmoneos por delante de los oníadas

La función litúrgica del sumo sacerdote es relativamente limitada: tiene que officiar el día del Kippur como representante de toda la comunidad Sin embargo, durante el período griego, puede también considerarse que era el interlocutor ante la administración real como responsable de la gestión de los bienes del santuario, no obstante, la mayor parte de los documentos oficiales van dirigidos al pueblo y al consejo

El autor de 2 Mac insiste especialmente en el papel moral del sumo sacerdote, cuya santidad es una garantía de la protección divina Así, cuando la intervención de Heliodoro, atribuye la salvación del templo a Onías III y el poderoso ministro recibe luego la salud sólo por la intercesión del sumo sacerdote (2 Mac 3, 32-33) Por el contrario, la

iniciativa que emprendió Jason de introducir las costumbres griegas en Jerusalem es una autentica impiedad cuyas terribles consecuencias habrían de caer sobre todo el pueblo «El helenismo llegaba a tanto, y estaba tan en boga la moda extranjera, por la enorme desvergüenza del impío y pseudopontífice Jasón, que los sacerdotes no tenían ya interés por el culto litúrgico ante el altar sino que, despreciando el templo, y sin preocuparse de los sacrificios, corrían a participar en los juegos de la palestra, contrarios a la ley, en cuanto se convocaba el campeonato del disco, sin hacer ningún caso de los valores tradicionales, tenían en cambio en sumo aprecio las glorias griegas Pero esto mismo los llevó a una situación difícil aquellos cuyas costumbres emulaban, queriendo igualarlos en todo, fueron sus enemigos y verdugos Porque no es cosa liviana quebrantar las leyes divinas, como se verá claramente en lo que sigue» (2 Mac 4, 13-17) Este largo párrafo indica que la responsabilidad del sumo sacerdote se vio directamente comprometida en la persecución y en las desgracias que cayeron sobre el conjunto del pueblo En la comunidad teocrática posterior al destierro su misión esencial es por tanto la de pastor, comprendida en el sentido fuerte de la persona que reúne y dirige. por eso mismo es también un mediador que hace venir la bendición de Dios sobre su ganado En este sentido, la teología de 2 Mac corresponde exactamente a las enseñanzas del Sirácida «Moisés mismo lo consagró (a Aarón) ungiéndolo con óleo sagrado, le dio una alianza perpetua, y a sus descendientes, para que sirvan a Dios como sacerdotes y bendigan al pueblo en su nombre Lo escogió entre todos para ofrecer holocaustos y grasa, quemar aroma que aplaca, en obsequio, para expiar por los hijos de Israel Le confió los mandamientos y autoridad para legislar y juzgar, para que enseñase la ley al pueblo y los preceptos a los hijos de Israel» (Eclo 45, 15-17) Por eso se dice del antepasado de Onías III Simón el justo, que «llenaba de gloria el santuario»

## ¿«GUERRA SANTA» O «INSURRECCION»?

1 Mac es un ejemplo de literatura nacionalista que guardadas las debidas proporciones se situa en la misma orientacion que los libros de Judit y de Ester Pero más allá del simple relato de los acontecimientos implica una teología de la guerra realmente nueva En efecto los libros de Josue y del Deuteronomio daban una lectura de la conquista en la que Dios luchaba por su pueblo (Jos 24 5-12 Dt 20 1-4 28 49-57 32 21-43 a los que hay que añadir Ex 14 14 17 16 Nm 10 9 14 42 21 2 14 21-35 31 1-9) Esta vez Yave no interviene directamente sino que suscita a un hombre providencial «Al verlo Matatias se indignó tembló de colera y en un arrebato de ira santa corrió a degollar a aquel hombre sobre el ara» (1 Mac 2 24) Aqui la referencia implicita está constituida por la época de los jueces cuando la lucha contra los extranjeros (concretamente los filisteos) era igualmente un combate contra el paganismo por eso vemos a los judios dirigirse a Jonatán «Por eso te elegimos hoy a ti como jefe y caudillo que dirija nuestra guerra» (1 Mac 9 30) y poco más tarde «Jonatán vivió en Micmás empezó a juzgar (gobernar) al pueblo y barrio a los impios del territorio israelita» (1 Mac 9 73) Estas reminiscencias del libro de los Jueces se observan tambien en la manera de presentar el encadenamiento de los sucesos el pueblo se aparta de Dios que tiene que castigarlo la penitencia de algunos mueve a Dios a suscitar un jefe (compárese con Jue 6 1 6 7 etc )

Hay que advertir que la valentia y la habilidad de este jefe no tienen valor ni eficacia más que en la fe (cf ya Jos 7) Se observa esto en las consignas que da Judas en su preocupacion por la pureza y la observancia de la ley por su humildad en el éxito Esta vision de la guerra se lleva hasta sus ultimas

consecuencias en Qumrán en donde toda la organización del ejército de los Hijos de la Luz se fundamenta en unas bases religiosas

A partir de esta época la sublevación armada contra el ocupante extranjero será una tendencia permanente en Israel La agitación que se desarrolla despues de la muerte de Herodes en el año 4 a C parece responder a motivos muy complejos El relato que nos ofrece Flavio Josefo no permite distinguir con claridad lo que es simple bandolerismo de lo que es movimiento de insurrección política sin embargo se ve que los zelotes rechazan la dominación romana con el pretexto de que sólo Dios puede gobernar a su pueblo Semejantes movimientos son los que conducirán a los motines del 66-70 y del 132-135 y los que acarrearán la destrucción del templo y la prohibición hecha a los judios de penetrar en Jerusalén

Sin embargo estas insurrecciones nunca lograron unir a los judios ni ser aprobadas por todos el libro de Daniel y el de 2 Macabeos se muestran muy reservados ante la acción directa y salvo algunas excepciones muchos fariseos y saduceos se distanciaron de las sublevaciones del 66 y del 132 a C y mostraron pronto su repulsa Un buen ejemplo de la división de opiniones nos lo da el relato evangélico del «impuesto al César», se intenta poner a Jesus en apuros, si responde que es legitimo pagar tributo se le acusa de no reconocer a Dios como dueño y soberano de Israel por el contrario su negativa supondria un acto de rebelión Jesus salió airoso de la cuestión planteada distinguiendo entre los dos planos (Mc 12 13-17, Mt 22 15-22 Lc 20 20-26 cf 23 1-5)

y que «bajaba del santuario con los brazos en alto hacia la asamblea de Israel, pronunciando la bendición del Señor, adornado con el nombre del Señor» (Eclo 50, 11-20). En el extraño sueño que tiene antes de enfrentarse con Nicanor, Judas ve aparecer a Onías III que sigue con su oficio de intercesor pidiendo por el conjunto del pueblo (2 Mac 15, 12). Así, pues, según lo dicho, la función del sumo sacerdote no se limita estrictamente a la liturgia, al lado de la ley, referencia objetiva, ocupa la dimensión de jefe espiritual cuya influencia puede extenderse hasta las comunidades de la diáspora (cf. la carta de Aristeo, que se cuida de afirmar que la traducción griega de la ley se había hecho con la aprobación y autorización del sumo sacerdote Eleazar).

La eliminación de Onías III y luego su muerte tuvo que producir una crisis profunda en el sacerdocio. En efecto, después de él y de Jason, la familia de los oníadas perdió toda su influencia. Además, el silencio de los textos hace suponer que el pontificado había quedado vacante durante 7 años: Alcimo sucumbió el año 159 a. C. bajo el golpe de una enfermedad no identificada, pero en la que se vio un castigo divino por el hecho de que su muerte se produjo tras los trabajos que había ordenado hacer en el templo: se trataba de derribar un muro, es decir –según las alusiones de 1 Mac– de suprimir lo que marcaba la separación del patio, o por lo menos el recinto que limitaba el patio de los gentiles (1 Mac 9, 54-56). No hay nada que indique que hubiera otro sumo sacerdote hasta el nombramiento que hizo de Jonatán el rey Alejandro Balas el año 152. Por tanto, hemos de pensar que durante este tiempo la liturgia del templo había quedado abandonada parcialmente, ya que sólo el sumo sacerdote estaba capacitado para oficiar el día del Kippur, a no ser que Jonatán hubiera intentado asumir estas funciones antes de recibir la legitimación del soberano seléucida.

Sea lo que fuere, la proclamación de Jonatán no

solucionó la crisis, ya que algunos judíos no reconocerían nunca la legitimidad del sacerdocio asmoneo. Así, el hijo de Onías III, Onías IV, que se había refugiado en Egipto el año 163 y había entrado al servicio del soberano ágida como jefe de mercenarios judíos, obtuvo a continuación la autorización para abrir en Leontópolis un pequeño santuario en donde estableció la liturgia del templo de Jerusalén (AJ 13, 62-73). No podemos fechar con certeza esta instauración, pero parece cierto que el nombramiento de Jonatán había quitado a Onías IV todas las esperanzas de acceder al sumo pontificado y que prefirió entonces establecer su propio santuario.

Por otra parte, los documentos de Qumrán demuestran que la comunidad de esenios fue reunida por un «Maestro de Justicia» de origen sacerdotal (*Peshet de Habacuc*, 2, 8), que había huido de Jerusalén por culpa de un sacerdote impío (*Documento de Damasco*, 1, 17-21). Resulta difícil interpretar con precisión las ideas alusivas de los escritos esenios, en la actualidad hay varias tesis opuestas que sitúan al Maestro de Justicia en la época de Alejandro Jannée, en la de Simón e incluso en el pontificado de Jonatán, esta última hipótesis parece la más probable si atendemos a los sincronismos de Flavio Josefo (AJ 13, 171-172).

Por consiguiente, el ejercicio del sumo pontificado está en el centro de la crisis macabea, pero hay que subrayar que 1 Mac y 2 Mac dan una perspectiva distinta de este problema. En efecto, el autor de 1 Mac no habla de los oníadas y menciona brevemente a Alcimo, mientras que insiste especialmente en la pertenencia sacerdotal de Matatías y en la elevación de Jonatán y luego de Simón a la dignidad de sumo sacerdote, si esta obra se debe –como hemos de suponer– a los círculos asmoneos, se comprende que pusiera de relieve la legitimidad del sacerdocio dinástico, procurando dejar en si-

lencio el cisma de Onias IV y de los esenios. Al contrario, Jason de Cirene se dedica a ilustrar la honorabilidad de Onias III, su conducta benéfica para el pueblo y la traición que padeció.

Vemos entonces que la crisis macabea afecta a todo el equilibrio que se había ido elaborando desde la vuelta del destierro, en el que la obediencia a la ley, la pureza del templo y la dignidad del

sacerdocio constituirían un conjunto indisoluble, garantía de la protección divina en el exclusivismo de la alianza. La introducción de las costumbres extranjeras anulaba aquella diferencia radical que se intentaba respecto a las naciones y afectaba a la integridad de la liturgia, favorecidas por los sumos sacerdotes. Esas innovaciones no podían menos —en el espíritu de los judíos piadosos— de atraer nuevos castigos sobre el pueblo.

## B. La teología del martirio

Más allá de esta profundización de la tradición y de las divisiones que marcan el fracaso de la reforma de Esdras, el período macabeo contempla la aparición de orientaciones teológicas nuevas, ligadas al contexto de la persecución, todo ocurre como si la urgencia de las cuestiones planteadas por la violencia hubiera favorecido la cristalización de una reflexión sobre el martirio.

### 1. Los sucesos y su interpretación

En contra de lo que podríamos pensar, lo cierto es que no conocemos el alcance exacto de la persecución de Antioco IV. 1 Mac afirma que uno podía ser condenado a muerte por poseer un ejemplar de la ley, por hacer circuncidar a los recién nacidos o, más en general, por vivir conforme a la Torá (1 Mac 1, 50-56-57-60-61). El autor añade que «hubo muchos israelitas que resistieron, haciendo el firme propósito de no comer alimentos impuros, prefirieron la muerte antes que contaminarse con aquellos alimentos y profanar la alianza santa. Y murieron» (1 Mac 1, 62-63). A estos ejemplos podemos añadir el de los judíos piadosos que, retirándose al desierto para preservarse de toda mancha, se dejaron matar antes que profanar el descanso sabático (1 Mac 2, 29-38). El relato da así a enten-

der que no era posible eludir la búsqueda de los perseguidores, pero no se extiende en el relato detallado de las violencias y de los sufrimientos padecidos por el pueblo fiel.

Por el contrario, 2 Mac habla abundantemente de los mártires de Israel, deteniéndose con complacencia en los suplicios aplicados al anciano Eleazar, a los siete hermanos y a su madre (2 Mac 6, 18-7, 41), no le ahorra al lector ninguno de los detalles macabros que rodean a la muerte de Razis (2 Mac 14, 37-46).

A pesar de todos estos textos, se sigue discutiendo de la naturaleza exacta de estos acontecimientos, y ya hemos visto más arriba que era difícil apreciar la parte de responsabilidad que le cabía al soberano. Se puede suponer que la modificación de su estatuto jurídico que habían obtenido los helénistas suscitó una viva oposición entre los observantes que consideraron que se trataba de un profundo atentado contra la Torá, por otra parte, las cuestiones fiscales y la intervención de Antioco IV no habían hecho más que envenenar la situación y fomentar un clima de violencia, además, la resistencia del partido asideo revestía el aspecto de una verdadera sublevación y de una oposición política,



de forma que el soberano pudo creer oportuno imponer una represión apoyándose en el grupo de judíos simpatizantes con el régimen. La profunda división de los judíos nos permite comprender que también los helenistas debían sentirse amenazados y que acogerían con agrado el apoyo y la protección de las fuerzas griegas. De esta forma, el comienzo de esta crisis resulta ambivalente, ya que reviste a la vez el aspecto de una persecución y el de una guerra civil.

La dificultad que se siente en la reconstrucción de los acontecimientos indica que los textos no nos dan una relación minuciosa de los hechos; tienen otro objetivo. En efecto, la existencia de relatos paralelos, como los de 3 y 4 Mac que mencionamos anteriormente, como el de Daniel en el foso de los leones (Dn 6, 17-25, cf. 14,31-42) o el de los tres jóvenes en el horno (Dn 3, 8-23.24-30), demuestran que se había ido desarrollando a lo largo del siglo II una tradición literaria relativa a los judíos que sufrían, incluso a veces la muerte, por permanecer fieles a la Torá. El cuadro imaginario que sirve de fondo a la historia de Daniel hace pensar que se trata de aventuras imaginadas con vistas a la edificación. También las reflexiones de 2 Mac están destinadas a dar una enseñanza moral. Por consiguiente, poco importa la exactitud de los hechos; lo esencial del texto se refiere a la lección que quiere dar. En esas condiciones, es inútil empeñarse en reconstruir el desarrollo concreto de los acontecimientos, ya que los textos que se refieren al martirio pertenecen al género hagiográfico y nos exponen la interpretación teológica a la que dio origen una represión política de la que en realidad no sabemos casi nada.

## 2. El sentido del martirio

La palabra «mártir» está sacada del vocabulario jurídico griego y designa al testigo en un juicio, el

verbo correspondiente significa la prueba aportada por el testimonio más bien que el hecho mismo de testificar. En la medida en que esta acción se realiza bajo la fe de un juramento garantizado por los dioses, el sentido derivado puede indicar que se toma a los dioses por testigos. Son los cristianos los que aplicaron el término de mártires a los fieles que aceptaban morir antes que renegar de su fe. Por tanto, puede parecer inexacto utilizar esta palabra a propósito de las víctimas del poder seleucida, sin embargo, los primeros padres de la Iglesia se refirieron de buena gana a los siete hermanos, viendo en ellos a los prototipos de los mártires cristianos. Además, los textos indican explícitamente que los confesores judíos aceptaron libremente el sufrimiento y la tortura por permanecer fieles a su fe.

Los paganos comprendieron a menudo la aceptación del martirio como una prueba de fanatismo religioso, en la medida en que el monoteísmo exclusivo, contrario al politeísmo, era considerado como un testimonio de ateísmo y de intolerancia. Más ampliamente se sabe que los autores griegos no se privaron de juzgar con severidad las observancias judías denunciándolas como absurdas. En función de esto es como se explican las largas reflexiones que hace sobre el tema el libro 4 Mac. El anciano Eleazar intenta demostrar que la Torá no está en contradicción con la razón ya que obliga a controlar los propios instintos y a enfrentarse con toda clase de sacrificios (4 Mac 5, 21), este dominio de las pasiones corresponde al encratismo (dominio de sí mismo) que proclamaban los filósofos griegos. Mediante este artificio en su presentación, el autor proclama que la ley es racional, por otra parte, la madre de los siete hermanos demuestra que la religión y la razón son para ella más estimables que sus propios hijos (4 Mac 15, 1).

A partir de aquí, hay que considerar que, desde el punto de vista judío y cristiano, el martirio corresponde a una noción muy simple y muy rica a la

«Los santos martires macabeos»  
 Los siete hermanos  
 son llamados así con frecuencia  
 según un catalogo de los santos (1514)



vez. En un primer tiempo, se puede proponer que la fidelidad, llevada hasta la aceptación de la muerte, es una prueba de perfección personal, ligada a escrúpulos de conciencia individual. Sin embargo, el caso de Eleazar demuestra que las cosas van así allá; cuando sus amigos le aconsejan que se haga servir alimentos conformes con las prescripciones de la Tora, pero disimulando que participa de los banquetes rituales paganos (2 Mac 6, 21), el anciano responde. «No es digno de mi edad ese engaño. Van a creer muchos jóvenes que Eleazar, a los noventa años, ha apostatado y si miento por un poco de vida que me queda, se van a extraviar con mi mal ejemplo.» (2 Mc 6, 24-25) Este ejemplo funciona como un paradigma y su argumentación está destinada a ilustrar una polémica que podríamos reconstruir de la siguiente manera: puesto que los dioses griegos no son más que ídolos sin ningún poder, el culto que se les tributa no tiene ningún significado y ningún valor, por tanto, es posible sin inconveniente alguno pretender honrarles por conformismo social, haciendo una especie de restricción mental para respetar la ley mosaica. El argu-

mento tiene ciertamente su lógica desde un punto de vista puramente intelectual. Pero una actitud semejante no satisface a los imperativos del testimonio, ya que en una situación de persecución solamente una toma de posición clara y pública permite atestiguar una fidelidad real a la propia fe.

Además, el martirio desempeña una función de intercesión. Esta concepción no se expone de forma sistemática, pero se da a entender con frecuencia. Uno de los hermanos se dirige al soberano diciendo: «Nosotros sufrimos por nuestros pecados. Y si el Dios vivo se ha enojado un momento para corregirnos y educarnos, volverá a reconciliarse con sus siervos» (2 Mac 7, 32-33). Hemos de comprender que los que sufren el martirio son precisamente los que no han faltado a la ley; por tanto, el joven asume implícitamente una responsabilidad colectiva, cuya culpabilidad directa recae sobre el helenismo. El testimonio corresponde aquí a una decisión personal, pero tiene también en cuenta el pecado de los demás en el castigo enviado por Dios.

Estas afirmaciones remiten al sentido providencial de la persecucion que solo afectaba a los fieles observantes de la ley y se presentaba como una paradoja escandalosa en la medida en que la espiritualidad que hasta entonces habia presidido en la restauracion posterior al destierro predicaba la fidelidad a la Tora como prenda de la bendicion divina. La importancia que se atribuye a las prohibiciones alimenticias al descanso sabatico a la pureza del templo demuestra suficientemente esta preocupacion. Por consiguiente la violencia de la represion estaba pidiendo una explicacion capaz de superar el marco de la moral tradicional. Las precauciones que adopta el autor de 2 Mac responden a esta preocupacion: «Recomiendo a todos aquellos a cuyas manos llegue este libro que no se dejen desconcertar por estos sucesos, piensen que aquellos castigos no pretendian exterminar nuestra raza sino corregirla» (2 Mac 6 12). Esto quiere decir que la persecucion es un castigo justo que se abate sobre el pueblo como consecuencia de las desviaciones producidas por el helenismo pero no anuncia una catastrofe definitiva como la del 586 a C., al contrario, Dios la permite con vistas a una purificacion: «Pues es señal de gran bondad no dejar mucho tiempo a los impios sino darles enseguida el castigo» (2 Mac 6 13). Y al reves la impunidad de que gozan las naciones no es mas que un plazo antes del juicio que sancionara definitivamente sus iniquidades: «Pues el Señor soberano no ha determinado tratarnos como a los otros pueblos que para castigarlos espera pacientemente a que lleguen al colmo de sus pecados, no nos condena cuando ya hemos llegado al limite de nuestros pecados» (2 Mac 6 14-15).

La leccion es clara la persecucion no significa que Dios haya abandonado a su pueblo sino que muestra por el contrario su solicitud para con el (cf 2 Mac 6 16), aun cuando en el plano individual son los justos los que padecen en su carne y en su propia vida, la prueba va ordenada a la salvacion

comun. De esta manera se comprende que los detalles pateticos acumulados por el autor de 2 Mac a proposito de los tormentos de Eleazar de los siete hermanos y de su madre carecen de importancia desde el punto de vista estrictamente historico ya que son otros tantos casos ejemplares destinados a dar una leccion moral y un estimulo.

### 3. La figura del perseguidor

Frente a los sufrimientos de los martires se situa la figura del perseguidor. En efecto al leer 2 Mac comprendemos que Antioco IV dirigio personalmente la ejecucion de los suplicios. Desde el punto de vista historico esta presentacion resulta poco verosimil, no acabamos de ver al soberano seleucida acaparado entonces por graves preocupaciones politicas complaciendose en organizar sesiones de torturas. Por otra parte la tradicion se habia mostrado vacilante a este proposito ya que otra interpretacion preocupada por la racionalizacion de los hechos imaginaba que los judios observantes habian sido martirizados en Antioquia la residencia real. Esta version explica que en la epoca paleocristiana los peregrinos venerasen en dicha ciudad la tumba de «los hermanos macabeos».

Aunque Antioco IV es «el que ha tramado toda clase de crímenes contra los hebreos» (2 Mac 7 31) los textos no destacan especialmente la crueldad del monarca. De hecho su característica esencial es su insolencia sin limites (cf 1 Mac 1 21-24), su orgullo desafia a Dios pues no comprende que el poder que se le ha dado sea pasajero permitido unicamente con vistas al objetivo providencial de la persecucion (2 Mac 6 11-17). Además su empeño por introducir en Jerusalem una nueva liturgia y un nuevo calendario muestra su deseo de definir unas normas que no le corresponden mas que a Dios (Dn 7 25). Sus pretensiones lo llevaron a ponerse en lugar del creador: «El que poco antes pensaba en su ambicion sobrehumana que podia mandar a las

olas del mar, el que se imaginaba poder pesar en la balanza las cumbres de los montes » (2 Mac 9, 8, cf. Job 38, 8-10, Sal 104, 9). Llevado por su exaltación impia (Dn 8, 11-12), Antíoco IV cometió el sacrilegio de igualarse a Dios (2 Mac 9, 12) y hasta de ponerse por encima de sus propios dioses (Dn 11, 37). El soberano luchó contra Dios, por lo que se explica que fuera llamado *Theomachos* (= adversario de Dios, 2 Mac 7, 19).

La arrogancia, la inconsciencia y el orgullo sobrehumano del rey hacen comprender que, a pesar de su papel de instrumento en manos de la providencia, siga siendo personalmente responsable, no solo de la persecución de los justos, sino también de la profanación del templo. Por ello tiene también que sufrir su castigo, así, pues, 1 y 2 Mac, a costa de alterar la cronología, interpretan la muerte de Antíoco IV como una consecuencia de la purificación del templo y como una manifestación de la justicia divina. Según el autor de 1 Mac, lleno de estupor al saber que había sido tomado el santuario, cayó enfermo de pena y murió poco después (1 Mac 6, 8-9), arrepintiéndose entonces, habría admitido que era justo su castigo (1 Mac 6, 10-13). Jason de Cirene por su parte hace amplias conce-

siones al *pathos*. Antíoco IV, enfurecido al enterarse del triunfo de Judas, piensa en una venganza inmediata, pero se cae de su carro cuando ya había sido herido por una llaga incurable (2 Mac 9, 4-7). Sufriendo una enfermedad horrible, « hervía de gusanos el cuerpo de aquel impío y la carne se le desprendía en vida en medio de terribles dolores, en todo el campamento no se aguantaba el hedor de su podredumbre » (2 Mac 9, 9). Lleno de remordimientos, quiso entonces colmar a Jerusalén de regalos y convertirse a la fe judía (2 Mac 9, 14-17).

Se trata de una ficción que no corresponde a lo que sabemos por otros textos de la muerte de Antíoco IV, los escritos macabeos utilizaron un modelo que ya existía en la literatura griega, independientemente de todo contexto de martirio por la fe, el del soberano cruel y arbitrario que es castigado con una muerte afrentosa. Sin embargo, este lugar común está desarrollado y adaptado a un marco teológico en el que la violencia del perseguidor sirve a los designios de Dios. Los cristianos convertirían al rey seléucida en la figura del Anticristo (Hipólito, *Comentario a Daniel*, 4, 49, Jerónimo, *Comentario a Daniel*, 3, 21).

## C. La teología de la vida

En los c. 6 y 7, el autor de 2 Mac no se contenta con ofrecernos un relato patético de los tormentos sufridos por los mártires, sino que añade una serie de reflexiones que son una verdadera enseñanza sobre la resurrección. Estas ideas, expresadas en un lenguaje que juega con el registro de la vida y de la creación, demuestra una evolución considerable de las nociones sobre la retribución. Una lectura rápida lleva incluso a pensar que se trata de una ruptura completa con los esquemas tradicionales, sin embargo, también aquí es posible descubrir la

asunción y la sistematización de otras intuiciones anteriores al destierro. Para apreciar el valor de esta teología, conviene que recordemos brevemente las nociones antiguas sobre este tema.

### 1. Las concepciones tradicionales

(para un estudio detallado, véase *Muerte y vida en la biblia* (CB 29))

Los pueblos de la antigüedad casi nunca pensaron en la posibilidad de una muerte definitiva, tal

como pueden presentarla los materialistas de nuestra época (en este terreno los filósofos epicureos constituyen la excepción) Generalmente se piensa que los difuntos siguen viviendo con una existencia disminuida, en un mundo triste, inaccesible a los vivos Sin embargo, las representaciones se fueron progresivamente afinando en función de las concepciones sobre la retribución y se imaginaron varias moradas según los meritos de cada uno Como ejemplo, recordemos que en la época homérica el más allá es igual para todos (*Odisea* 11, 23 s), mientras que más tarde los griegos concibieron los campos eliseos como un lugar de descanso para los bienaventurados Los egipcios, por su parte, elaboraron al parecer una doctrina muy compleja, aunque hemos de advertir que se trata de la armonización relativamente tardía de diversas tradiciones, sobre la base de una teología del dios Osiris La evolución del judaísmo parece mucho más lenta

Para el semita, morir es «ir a reunirse con sus padres» o «acostarse con sus padres» (por ejemplo, Gn 25, 17, 35, 29, 1 Re 11, 43, 14, 31, 15, 24 ), o sea, dejar el mundo de los vivos para unirse a las generaciones precedentes La muerte es el destino común, es este uno de los aspectos del relato más antiguo de la creación (Gn 3, 19) y el Qohelet no se priva de recordarnos esta última igualdad de todos los hombres (Ecl 2, 15-16, 3, 19-22, 12, 6-8), también el Sirácida exhorta a la resignación tranquila ante ese plazo inevitable (Ecl 41, 1-4) Hay toda una serie de alusiones y de indicaciones que describen ese estado mortal la morada de los difuntos es el *sheol*, localizado bajo la tierra de los vivos, por eso se emplea la expresión «levantarse del *sheol*» para decir que uno se ha librado de un peligro o de una grave enfermedad (por ejemplo Sal 16, 10, 30, 4, 55, 16, 69, 16, 88, 4-5, Is 38, 11, Jon 2, 3-7) Es un lugar subterráneo en donde hasta los soberanos pierden su poder y su lujo para descansar sobre un lecho de gusanos (Is 14, 9-13, cf Job 17, 14), la oscuridad reina para todos (Sal

49, 20) y todo es silencio, de modo que ya no es posible alabar a Dios (Sal 6, 6, 115, 17-18), por lo cual allí uno está definitivamente separado de Dios y de su amor y protección (cf Sal 88 11)

Los muertos son sombras *refaim* que llevan una vida de fantasmas pero conservando ciertos contactos con los vivos Es especialmente sugestivo a este proposito la evocación de Samuel por la necromante de Endor (1 Sm 28, 8-19), no es más que una sombra lo que parece surgir poco a poco de la tierra y sólo la ve la hechicera, pero hay unos cuantos signos distintivos que permiten identificarla, es un anciano, por tanto conserva el aspecto que tenía en el momento de morir, lleva un manto que recuerda el oráculo pronunciado por el vidente en el momento en que el rey lo había cogido por el vestido (1 Sm 15, 27), Samuel que conoce el porvenir como la mayor parte de los difuntos, predice a Saúl que al día siguiente caerá en manos de los filisteos Recordemos que las prácticas de necromancia estaban prohibidas (Lv 19, 31, 20, 6), lo cual indica que había quienes recurrían a ellas escondidas (cf Is 8 19-20, 2 Re 21 6) Por otra parte los muertos pueden suponer un peligro para los hombres «No yacerán con los heroicos caídos de antaño, que bajaron al abismo con los arneses de guerra la espada bajo la cabeza el escudo sobre la osamenta ¡aun dan miedo sus hazañas en el mundo de los vivos!» (Ez 32 27) Esta extraña observación es una alusión al temor que podía sentirse ante los guerreros caídos en combate que seguían siendo capaces de usar sus armas contra los vivos También los difuntos sin sepultura pueden seguir errando indefinidamente insatisfechos de forma que dejar sin enterrar a un muerto equivale a una maldición, tal es el caso de Jezabel (2 Re 9, 10, cf Is 14, 18-20, Jr 16, 4) Y sepultar un cuerpo abandonado es un acto piadoso (cf Tob 1, 15-20)

En estas condiciones se comprende que la vida «terrena» sea el bien supremo (cf Job 2, 4, Ecl 9, 4)

y ante todo el único espacio en donde puede llevarse a cabo la retribución. Por eso se admite comúnmente que el hombre dichoso, que ve prosperar sus negocios y goza de abundante descendencia, es un justo, mientras que la situación contraria significa la sanción del pecado. Sin embargo, la insuficiencia de esta explicación se hizo sentir muy pronto y, cada uno a su estilo, el libro de Job y el de Qohelet habían criticado esta moral tradicional, limitándose sin embargo a concluir reconociendo su ignorancia sin poder superar las contradicciones de aquel esquema. De todas formas, la debilidad del argumento estaba compensada en parte por la supervivencia de una concepción colectiva de la responsabilidad, nacida de las tradiciones judiciales de las tribus ancestrales, por lo que la solidaridad podía afectar en este terreno a varias generaciones, la reflexión de los apóstoles ante el ciego de nacimiento demuestra que sobrevivían estas opiniones en la época de Jesús (cf. Jn 9, 2).

Empieza a notarse una evolución en el momento del destierro. Ante el derrumbamiento del reino de Judá, Jeremías anuncia la restauración futura del pueblo después de la prueba y promete una retribución personal: «En aquellos días ya no se dirá 'Los padres comieron agraces, los hijos tuvieron dentera', pues el que muera, será por su propia culpa» (Jr 31, 29-30). Unos años más tarde, Ezequiel repite esta misma idea insistiendo en la responsabilidad individual: la observancia sincera de la ley confiere la vida, pero «el que peca es el que morirá» (Ez 18, 4). Esta concepción de la responsabilidad obligaba a afinar la doctrina antigua, pero el pensamiento no podía avanzar más que a través de una profundización en la enseñanza sobre el Dios creador.

## 2. La sistematización de la enseñanza en la época del destierro

La deportación en Babilonia después de las

derrotas del 598 y del 587 a. C. iba a ser la ocasión para un cuestionamiento radical de las tradiciones, por una parte, «había que organizar en la tierra extranjera la vida de la antigua comunidad... sometida a un monarca universal, pero pagano, y bajo el atractivo de unos cultos prestigiosos» (H. Cazelles, *Introduction à la Bible, 2 Introduction critique à l'Ancien Testament*, Desclée, Paris 1973, 230), por otra parte, había que dar consuelo y ánimos a los desterrados explicándoles las causas del desastre y ofreciéndoles motivos para una esperanza.

A propósito de la derrota, podía decirse a los desterrados que, en contra de las concepciones corrientes de la época, Yavé no había sido vencido por Marduk, el dios de los babilonios, sino que había castigado al pueblo por no haberse mostrado fiel a la alianza ni haber escuchado las llamadas urgentes de los profetas (por ejemplo, Ez 17, 11-22, 21, 23-32, 22). Recogiendo los elementos universalistas ya contenidos en los documentos yavista y elohísta, la historia sacerdotal podía afirmar ahora que Yavé gobernaba sobre toda la humanidad; así, la alianza con Noé daba la seguridad a todos los seres vivos de que no se produciría una catástrofe análoga a la del diluvio (Gn 9, 11-17). Además, frente a las divinidades paganas que no tenían existencia alguna y eran sólo ídolos fabricados por manos humanas (cf. Sal 115, 3-8, Is 44, 9-19), Yavé era el Dios único y todopoderoso (Is 43, 9-11, 44, 6-8; 45, 7 20-22). La liturgia del nuevo año babilonio, que recordaba la hazaña de Marduk en los orígenes del mundo, sugería a los autores de la historia sacerdotal la idea de sistematizar las tradiciones yavistas sobre la creación, Yavé, que se había reservado a Israel entre las naciones, era igualmente el creador de todas las cosas, a partir del caos, había hecho el mundo y los seres que lo habitan (Gn 1, 1-2, 4, cf. Is 42, 5, 45, 9-12; Sal 104), dueño del aliento de vida, era también capaz de revivificar a su pueblo. Este es el mensaje de Ezequiel cuando refiere su visión de los huesos

secos (Ez 37 1-14) «Hijo de Adan esos huesos son toda la casa de Israel Ahí los tienes diciendo nuestros huesos estan calcinados nuestra esperanza se ha desvanecido, estamos perdidos» (Ez 37 11), la carne y los tendones que cubren a los esqueletos anuncian en forma de parabola la renovacion de Juda En aquella epoca se trata de una promesa todavia lejana de la restauracion del pueblo, sin embargo «al insistir en el poder del Dios creador Ezequiel inaugura de forma indirecta la argumentacion desarrollada a continuacion en favor de la creencia en la vuelta de los difuntos a la vida» (R Martin-Achard *Resurrection dans l'AT et le judaïsme* DBS 55 446)

Vemos pues como el contacto directo con la religion babilonia y la necesidad de preservar la identidad del pueblo en la tierra del destierro habian llevado a recoger y a adaptar las normas de vida procedentes de la Tora pero habian obligado tambien a profundizar en los datos del yavismo sistematizando las enseñanzas sobre Dios unico y creador capaz de castigar las infidelidades y de «resucitar» a su pueblo Podia nacer una nueva esperanza que se concretaria en el momento del edicto de Ciro «Consolad consolad a mi pueblo dice vuestro Dios, hablad al corazon de Jerusalem gritadle que esta pagado su crimen pues de la mano del Señor ha recibido doble paga por sus pecados» (Is 40 1-2)

### **3. La esperanza en la resurrección**

Mientras que 1 Mac pone de relieve esencialmente los exitos de la insurreccion macabea desarrollando así las consecuencias politicas del conflicto religioso y mientras que el libro de Daniel despliega una vision global 2 Mac por el contrario se dedica a dar una enseñanza sobre la resurreccion Es indispensable señalar que no hemos de buscar allí una teologia rigidamente organizada sobre la base de una filosofia racional, por medio de

ejemplos privilegiados que probablemente deben mucho mas a las exageraciones hagiograficas que a la preocupacion exacta por la realidad de los hechos el autor da una solucion a la paradoja del martirio afirmando que los sufrimientos de un momento encontraran su recompensa ante Dios Pero sobre todo mas alla de la opcion fundamental se trata de alentar la esperanza exponiendo las modalidades de esta resurreccion, quizas radique aqui sobre todo la importancia del libro de 2 Mac pues se observan en el los intentos por plantear una nueva encuesta que para expresarse ha de rendir tributo a las concepciones antropologicas tradicionales, las respuestas son incompletas por lo que algunas otras obras como varias secciones del libro de Henoc intentaron satisfacer mas ampliamente la curiosidad a este proposito desarrollando afirmaciones con frecuencia poco discretas sobre la situacion en el mas alla

Si deseamos señalar los principales elementos que constituyen la enseñanza de 2 Mac sobre la resurreccion comprobamos en primer lugar una concepcion subyacente que supera los interrogantes antiguos para rechazar la retribucion despues de la muerte A la observacion todavia poco explicita que se pone en labios de Eleazar cuando se niega a disimular que come carne de cerdo «Y aunque de momento me librase del castigo de los hombres no escaparia de la mano del omnipotente ni vivo ni muerto» (2 Mac 6 26) o a la de uno de los siete hermanos «El Señor Dios nos contempla y de verdad se compadece de nosotros como declaro Moises en el cantico de denuncia contra Israel Se compadecera de sus siervos'» (2 Mac 7 6) hemos de añadir la reflexion perfectamente clara del autor que comenta la orden dada por Judas de ofrecer un sacrificio por los soldados caidos en el combate y en cuyos cuerpos se habrian encontrado amuletos «Obro con gran rectitud y nobleza pensando en la resurreccion Si no hubiera esperado la resurreccion de los caidos habria sido inutil y ridiculo rezar por

los muertos Pero, considerando que a los que habían muerto piadosamente les estaba reservado un magnífico premio, la idea es piadosa y santa Por eso hizo una expiación por los caídos, para que fueran liberados del pecado» (2 Mac 12, 43-45) Encontramos aquí en su primera formulación literaria una concepción que parece ya adquirida para toda una corriente teológica no solamente la retribución última se lleva a cabo después de la vida terrena, sino que además los vivos pueden interceder, por encima de la muerte, a fin de obtener para los difuntos el perdón de sus faltas

Esta retribución se identifica con la resurrección *anástasis* en griego y *qoum* en hebreo evocan la imagen concreta de «levantarse de nuevo», de «re-surgir», aunque esta resurrección es igualmente participación en la vida imperecedera que Dios dispensa: «Tú, malvado –le dice el segundo hermano a Antíoco IV antes de dar el último suspiro– nos arrancas la vida presente Pero, cuando hayamos muerto por su ley, el rey del universo nos resucitará para una vida eterna» (2 Mac 7, 9) Del mismo modo, el hermano más pequeño proclama «Mis hermanos, después de soportar ahora un dolor pasajero, participan ya de la promesa divina de una vida eterna» (2 Mac 7, 36) La vida divina se le reserva al justo, mientras que el perseguidor no podrá participar de ella (2 Mac 7 14) y habrá de sufrir castigo por sus crímenes (2 Mac 7, 36) Según el contexto del conjunto de la obra, se comprende que el castigo del soberano consistirá en la ruina de sus ambiciones, en la destrucción de sus orgullosas empresas, en su muerte angustiada y llena de vergüenza, no hay nada que nos permita afirmar que se piensa para él en un castigo concreto en el más allá, sino más bien en la imposibilidad de participar de la vida de Dios

Sin embargo, frente a estas reflexiones que renovaban la concepción de la retribución de los

justos, tenían que presentarse numerosas objeciones sobre el «como» de la resurrección Efectivamente los judíos tenían como marco de representación un modelo antropológico basado en la unidad profunda de los seres vivos, por tanto ¿por qué medios iba a poder un cadáver volver a la vida? El autor de 2 Mac completa su enseñanza intentando demostrar que Dios puede revivificar un cuerpo destrozado Así Razis, perseguido por Nicanor por su fidelidad a la ley judía prefiere suicidarse (notemos que el suicidio, a pesar de que no es aconsejable ni entre los judíos ni entre los greco-romanos, no es objeto todavía de reprobación y de prohibición como ocurrirá en las iglesias cristianas), el relato concluye con esta reflexión «Ya completamente exangüe, se arrancó los intestinos, los cogió con las dos manos y se los tiro a las tropas, suplicó al dueño de la vida y del espíritu que se los devolviera de nuevo y así murió» (2 Mac 14 46) Una esperanza idéntica es la que se formula anteriormente «De Dios recibí estas manos y por sus leyes las desprecio Espero recobrarlas del mismo Dios» (2 Mac 7 11)

A primera lectura estas indicaciones de un patetismo tan cruel pueden resultar de mal gusto, pero no hemos de detenernos en estas imágenes sangrientas sino pensar que constituyen una respuesta a las objeciones que probablemente corrian entre el pueblo, la antropología tradicional queda borrada ante una doctrina de la vida y de la creación Por eso el autor de 2 Mac no tiene reparos en poner en labios de la madre de los siete hermanos «Yo no sé como aparecisteis en mi seno, yo no os di el aliento ni la vida ni ordené los elementos de vuestro organismo Fue el creador del universo el que modela la raza humana y determina el origen de todo» (2 Mac 7 22-23) Haciendo eco al salmista (Sal 139 13-15, cf Ecl 11 5) la reflexión remite al misterio del nacimiento del hombre, a pesar del papel único que en él tiene la madre («Te llevé nueve meses en el seno, te amamanté y crié tres



años » 2 Mac 7, 27)—, es Dios el que «confeciona» el organismo humano y le da el soplo que lo convierte en un ser vivo (cf Job 10, 8-12) No hay nadie en este terreno que pretenda igualarse a Dios el único que tiene un poder creador, si es verdad que el no abandona a los justos, puede devolverles ese soplo vivificador «El, con su misericordia, os devolverá el aliento y la vida si ahora os sacrificáis por su ley» (2 Mac 7, 23) La enseñanza guarda en este caso una dependencia directa de las meditaciones que se hicieron en el destierro y que condujeron a la composición del relato sacerdotal que figura en la cabecera del Génesis, en el que se afirma sin ambages la idea de una creación *ex nihilo* surgida de la voluntad de Dios (Gn 1, 1-2,4) «Hijo mío, te lo suplico, mira el cielo y la tierra, fijate en todo lo que contienen y verás que Dios lo creo todo de la nada, y el mismo origen tiene el hombre» (2 Mac 7, 28)

Por consiguiente, estamos en presencia de una formulación muy clara de la resurrección de los justos, pero la novedad de esta idea no tiene que hacernos olvidar que procede de la síntesis de otros elementos más antiguos madurados en el destierro. Sin desaparecer por completo, la solidaridad con la comunidad estaba ampliamente moderada por la responsabilidad individual, en esta perspectiva, la vieja moral no daba ya respuestas satisfactorias y algunos, como el autor de 2 Mac, no dudaban en dar un paso más para señalar que la retribución se daba después de la muerte. Sin embargo, semejante respuesta habría sido imposible sin la base que ofrecía la sistematización de las enseñanzas sobre Dios creador, dispensador de una vida imperecedera, ya que la salvación en el más allá suponía como corolario el hecho de que el difunto podría volver a encontrar su aliento, el soplo que lo animaba durante su vida. Comprendemos el alcance de esta enseñanza y por que los cristianos leían en ella un anuncio del cumplimiento realizado por

aquel que es proclamado en el evangelio como camino, verdad y vida (Jn 14, 6), el resucitado de entre los muertos, la primicia de todos los que duermen (1 Cor 15, 20)

Para calcular toda la importancia de estos pasajes de 2 Mac, hemos de subrayar que 4 Mac, a partir del ejemplo de los siete hermanos, transmite ciertas concepciones sensiblemente distintas. En efecto, el autor, que había salido probablemente de la comunidad alejandrina, parece concebir la vida en Dios según los esquemas antropológicos vigentes en el platonismo medio puesto que el hombre es una «vida» (o alma) encerrada en una envoltura carnal, destinada a la corrupción, el sabio tenía a considerar la muerte como un hecho positivo, dado que era la que liberaba al alma de su cuerpo percedero. El autor no dedica especial atención a las modalidades de la resurrección y se contenta con anunciar que desde ahora los mártires están ya con Dios (4 Mac 17, 5-6). Por el contrario, el «tirano», a quien la perseverancia de los justos ha impedido aniquilar a la nación (4 Mac 17, 9-10), tiene que vérselas con castigos que no tienen fin (4 Mac 10, 12). La certeza según la cual los impíos serán entregados a continuos tormentos figura igualmente en las ideas que desarrolla el libro de Henoc.

Finalmente, el momento en que se sitúa el hecho de la resurrección sigue siendo bastante indefinido. En el libro 2 Mac sólo se hace una alusión a esta cuestión. La madre exhorta a su último hijo diciéndole: «No temas a ese verdugo, no desmerezcas de tus hermanos y acepta la muerte. Así te recobraré junto con ellos en el tiempo de la misericordia» (2 Mac 7, 29). Esta breve mención indica que al autor no le preocupa mucho ciertamente esta cuestión. Se atiene a una idea coherente que relaciona la retribución y la vida por encima de la muerte con el poder creador de Dios, el momento

de esta retribucion no entra dentro de su esquema ya que pertenece a un vocabulario distinto tal como el que encontramos en el libro de Daniel

El autor de 2 Mac no nos ofrece una teoria universal de tipo metafisico sino que expresa una esperanza que surge de la tradicion yavista la obediencia a la Tora conduce a la vida En otras palabras «al buscar la manera de dejar a salvo la

justicia de Yave los hasidim descubriran la resurreccion que permite a esta justicia manifestarse en el mas alla, el derecho es el que tiene la ultima palabra puesto que al llamar a la vida a los difuntos Yave demuestra que distingue entre sus testigos y los perseguidores pagando finalmente a cada uno segun sus obras Asi pues la resurreccion es inseparable de la nocion de retribucion» (R Martin-Achard o c col 470)

## D. La teología de la historia en el libro de Daniel

El libro de Daniel da la impresion de ser un libro aislado en el conjunto del Antiguo Testamento ya que las visiones mediante las que nos presenta el juicio de las naciones no tienen en apariencia nada en comun con los demas escritos historicos ni siquiera con la tradicion de los oraculos profeticos Sin embargo esta obra no es sino un testimonio entre otros muchos de toda una literatura que se desarrolla a partir del siglo II a C y que puede situarse esquematicamente en lo que se ha dado en llamar la corriente apocaliptica Utilizando con generosidad el procedimiento de la alegoria acudiendo a la intervencion de los seres sobrenaturales recurriendo a la ficcion del sueño o de la vision estos escritos con la excusa de ofrecernos una revelacion sobre los tiempos que van a venir hacen una lectura de los acontecimientos presentes En este terreno el libro de Daniel resulta especialmente interesante pues publicado durante la crisis macabea expone una interpretacion de la historia y ofrece un mensaje de esperanza

### 1. Las características de la obra

Bajo una forma sencilla el libro de Daniel es

realmente una obra compleja cuyas partes es imposible fechar con exactitud en muchos casos El marco historico es el del imperio neo-babilonio (el año 2° del reinado de Nabucodonosor, el año 1° y el 3° del reinado de Baltasar), luego el del imperio persa (año 1° de Dario año 3° de Ciro) Sin embargo las dificultades que plantean estos sincronismos las inverosimilitudes e incoherencias claramente manifiestas en el relato demuestran que estamos en presencia de una reconstruccion artificial Sin que sea preciso entrar en los detalles de la critica consideramos que el libro de Daniel no puede ser aceptado como una obra historica, es una obra que pertenece mas bien al genero de la novela que se integra en una trama cronologicamente ficticia Por el contrario la mayor parte de los episodios que narra nos iluminan sobre cual era la situacion psicologica de los judios en el momento de la persecucion de Antioco IV y nos muestran como se intentaba responder a las cuestiones que se planteaban Por consiguiente se trata de un precioso testimonio de la mentalidad que reinaba en Palestina alrededor del año 165 a C Ademas tuvo que tener seguramente una influencia duradera ya que los pasajes mas oscuros del libro fueron recogidos y reexplicados en varias epocas

El hilo conductor que da unidad a todo el conjunto es el personaje de Daniel se nos presenta como un joven judío deportado a Babilonia, que se esfuerza en guardar con toda fidelidad los preceptos de la Torá a pesar de vivir entre paganos (Dn 1 y 6). Esta constancia le permite adquirir una sabiduría excepcional que le da el discernimiento, el conocimiento y sobre todo el poder de interpretar los sueños y las visiones, algo de lo que son incapaces todos los adivinos babilonios a pesar de su recurso a la magia (Dn 2 10-13, 5, 8). De esta forma, Daniel puede llegar a la contemplación del porvenir, ya que en él «reside el espíritu del Señor» (Dn 2 20-23, 4, 15, 5, 11).

Los comentarios están de acuerdo en reconocer dos partes distintas en la obra: están primero los c. 1 al 6 en los que Daniel y sus compañeros van superando las dificultades de la vida en un mundo pagano y aceptan el riesgo del martirio antes que faltar a la ley de Dios; Daniel, gracias a su sabiduría, puede explicar los sueños del soberano. La segunda parte comprende los c. 7 al 12, se desarrolla en un marco distinto, esta vez es Daniel el que recibe las visiones, aunque no puede comprender su sentido sin la intervención de un intermediario divino, se convierte entonces en «el predilecto» (Dn 9, 23, 10, 11-19). La utilización de la alegoría (los imperios están representados por metales o por animales fantásticos), el valor simbólico que se les da a las cifras (las diversas etapas del futuro se indican por semanas de años), la presentación de la corte celestial (el anciano de días sentado sobre un trono de fuego), la intervención de guerreros sobrenaturales (Miguel que lucha contra el rey de Persia), el anuncio de un juicio inminente al que van a someterse las naciones son otros tantos elementos característicos del estilo apocalíptico que se desarrolla por esta misma época.

Parece ser que una parte de estos relatos y sobre

todo el personaje de Daniel encuentran su origen en la comunidad de Babilonia. Sin embargo, el hecho de que varios episodios (como la historia de Susana o la de Bel y el dragón) sean conocidos únicamente en lengua griega sugiere que debieron circular diferentes cuentos en los que figuraba Daniel como personaje central. El análisis del texto demuestra que cada sección es independiente y puede ser considerada como un todo.

No obstante, hay que matizar esta afirmación recordando que la mayor parte de los relatos se interpretan a la luz de la persecución seléucida y que, una vez publicada la colección, empezó a funcionar como un conjunto único.

## 2. La representación de los imperios

La segunda parte es la que aquí nos interesa. Efectivamente, Daniel tiene cuatro visiones que le revelan el porvenir: la visión de las cuatro fieras (Dn 7), la visión del carnero y del macho cabrío (Dn 8), la profecía de las setenta semanas (Dn 9) y el gran juicio final (Dn 10-12), a ello hay que añadir el sueño del «coloso con pies de barro» que tuvo Nabucodonosor y que fue interpretado por Daniel (Dn 2).

*El coloso con pies de barro* (Dn 2)

Se trata de un episodio suficientemente conocido para que sea necesario recordar toda la historia; se comentará solamente el pasaje que interesa directamente a nuestro propósito (Dn 2, 31-45). El rey Nabucodonosor vio en sueños una estatua que tenía la cabeza de oro, el pecho y los brazos de plata, el vientre y el costado de bronce, las piernas de hierro y los pies en parte de hierro y en parte de barro, una piedra, que se desprendió sin saber de dónde y sin intervención humana, choca con la

estatua y la hace pedazos sin que quede nada de ella, la piedra se convierte en una gran montaña que abarca toda la tierra. Según la explicación de Daniel, cada uno de aquellos metales representa un imperio: la cabeza es el propio Nabucodonosor, el reino de hierro lo aplastará todo, pero la mezcla de oro con barro representa su debilidad, la piedra, transformada en montaña es el último reino que, después de haber acabado con todo, permanecerá para siempre.

Están de acuerdo los biblistas en reconocer en el «coloso» la siguiente interpretación: el imperio neobabilonio se ve sustituido por el de los medos que a su vez es reemplazado por el de los persas que sucumben luego bajo el poder de los griegos. Entre los soberanos que se instalan sobre los despojos de las conquistas de Alejandro, los seleucidas intentarían sostener una política matrimonial con los lágidas (el hierro representaría a los primeros y el barro a los segundos), minado por su base, ese poder se vería aniquilado para que le sucediera el reino sin fin, establecido por Dios.

La imagen de los cuatro metales es conocida en la antigüedad, la encontramos concretamente en Hesíodo para representar la sucesión de las edades (Hesíodo *Los trabajos y los días*, v. 109-179). Además, los historiadores griegos habían concebido una sucesión de periodos análoga en la que se iban siguiendo los asirios, los medos y los persas. Por el contrario, el simbolismo de la estatua resulta original y curioso y sugiere una visión sintética en la que los imperios quedan reunidos en un ser simbólico (J. Steinman, *Daniel* Paris 1950, 49, cf. A. Lacoque, *Le livre de Daniel* Delachaux et Niestlé, Paris 1976, 48-53).

*La visión de las cuatro fieras (Dn 7)*

Este relato comprende tres partes: la descripción de las fieras, una escena de juicio y una explica-

ción. Recordemos brevemente que los cuatro vientos del cielo agitan el mar de cuyas profundidades surgen cuatro bestias salvajes. un león con alas de águila, después de que le arrancan las alas, se levanta sobre sus patas y se le da un corazón de hombre, luego aparece un oso, que tenía tres costillas en la boca y al que se le ordena que devore mucha carne, la tercera fiera es parecida a un leopardo con cuatro cabezas y cuatro alas; la cuarta no corresponde a ningún animal conocido, lo descuartiza todo con sus dientes de hierro y lo aplasta todo con sus pezuñas, lleva diez cuernos y otro más pequeño que está apuntando, y no hace más que proferir insolencias. En el juicio aparece en escena un anciano de ropaje blanco, sentado en un trono de donde brota un río de fuego y que está rodeado de una muchedumbre de servidores, es destruida la cuarta fiera, mientras que a las otras se les concede un plazo, un ser, como un hijo de hombre, recibe un imperio universal que no tiene fin.

Le explican a Daniel que esas fieras representan cuatro reinos sucesivos y que el cuerno undécimo representa a un soberano que «blasfemaré contra el Altísimo e intentará aniquilar a los santos y cambiar el calendario y la ley, dejarán en su poder a los santos durante un año y otro año y otro año y medio» (Dn 7, 25). El reino sin fin está reservado a los santos del Altísimo. Está claro que las fieras son los babilonios, los medos, los persas y los griegos. Con una perspectiva de muchos siglos, esta sucesión puede parecer artificial, pero los antiguos distinguían entre el reino de los medos y el de los persas (Herodoto, I, 95 s.). La fiera espantosa representa a Alejandro y los diez cuernos son otros tantos soberanos helenistas, siendo el undécimo Antíoco IV. Algunos detalles del texto nos hacen pensar que se trata de un esquema más antiguo que habría sido manipulado para adaptarlo a la época de la persecución. Efectivamente, el león podría ser el imperio asirio derribado por una coalición de

medos y babilonios, el oso sería entonces el imperio babilonio que habría sometido sucesivamente a tres reyes de Judá (2 Re 24-25), el leopardo sería el imperio medo, que había tenido cuatro reyes, la cuarta fiera sería el imperio persa que había tenido diez soberanos. En el momento de la profanación del templo, se habrían hecho correr sus atributos y se habría añadido el cuerno undécimo para representar al perseguidor.

#### *La visión del carnero y del macho cabrío (Dn 8)*

Se trata de un texto mucho más sencillo que contiene una gran transparencia en sus alusiones: un carnero con dos cuernos de tamaño desigual representa a los medos y a los persas que se habían fundido en un solo imperio, el macho cabrío que lo derriba con su único cuerno es evidentemente Alejandro Magno (el término de rey de Yawan, que se utiliza en Dn 8, 21, proviene de una deformación de la palabra Jonio, pueblo griego que poblaba el Asia menor y estaba sometido al imperio persa, por extensión designa a todos los griegos). Los cuatro cuernos que aparecen a continuación recuerdan o bien la lucha que opuso a los generales de Alejandro a finales del siglo IV, o bien más probablemente los cuatro reinos helenistas que existían en el siglo II a. C. (seléucida, lágida, antigónida, atálida). El cuerno pequeño simboliza a los reyes seléucidas, que intentan extenderse por Siria-Palestina en detrimento de Egipto y Antioco IV.

#### *La profecía de las setenta semanas (Dn 9)*

Este pasaje empieza con una larga súplica en la que Daniel recuerda las infidelidades de Israel y pide la ayuda divina (Dn 9, 1-20). Aparece luego Gabriel que da al «predilecto» el sentido de la profecía de Jeremías: «Toda esta tierra quedará desolada y las naciones vecinas estarán sometidas al rey de Babilonia durante setenta años» (Jr 25, 11, cf. 29, 10). Este anuncio, según el cual el destierro

habría de durar 70 años hasta la caída de Babilonia, no se había realizado por completo: por una parte, Ciro había tomado Babilonia el año 539, es decir, antes de lo previsto, por otra parte, la restauración no había afectado al conjunto de los judíos y sobre todo no se había instaurado todavía el reino mesiánico «Mirad que llegan días —oráculo del Señor— en que dare a David un vástago legítimo, reinará como rey prudente y administrará la justicia y el derecho en el país, en sus días se salvará Judá, Israel vivirá en paz, y le darán el título 'Señor, justicia nuestra'» (Jr 23, 5-6; cf. 33, 15-16). Las divisiones que desgarraban a Judea y la persecución obligaban a releer estas promesas para comprender su significación más profunda. Daniel «recibe la explicación de los misterios divinos relativos al final de los tiempos. Comprende que los 70 años de que hablaba Jeremías significaban realmente 70 semanas de años, o sea, no ya 10 ciclos sabáticos (7 x 10), sino 10 ciclos jubilaires (49 x 10 = 70 x 7)» (A. Lacoque, *Le livre de Daniel*, 132). Las dificultades insuperables que plantean estos cálculos indican que se trata de una aritmética aproximativa destinada a demostrar la razón de la profecía de Jeremías. Efectivamente, es posible comprender que había transcurrido un jubileo entre la caída de Jerusalén (587 a. C.) y la restauración llevada a cabo por el sumo sacerdote Josué en el año 538 a. C. (es decir, 49 años) «Desde que se decretó la vuelta y la reconstrucción de Jerusalén hasta el príncipe ungido pasarán siete semanas» (Dn 9, 25a); puede calcularse también que pasan 434 años entre el momento en que Jeremías formula su profecía (alrededor del año 605) y la fecha en que había sido asesinado Onías (172 a. C.), es decir 62 semanas (o sea 62 x 7): «Pasadas las sesenta y dos semanas, matarán al ungido inocente; vendrá un príncipe con su tropa y arrasará la ciudad y el templo» (Dn 9, 26). Como las 7 primeras semanas se integran en el total de las 62 semanas, se ve que se trata de una suma simbólica y no cronológica.

Un poco más adelante, se indica que el soberano «hará una alianza firme con muchos durante una semana, y durante media semana hará cesar ofrendas y sacrificios» (Dn 9, 27a), lo cual recuerda el choque con los helenistas y el poder seléucida (aproximadamente desde el 175 hasta el 168 a. C.) y la profanación del templo desde el 167 a. C. Esta explicación indica que se está cerca del término y atestigua la impaciencia que reinaba en ciertos ambientes. Añadamos que los fracasos de las diversas sublevaciones judías invitaron a los cristianos, concretamente a Hipólito y a Jerónimo, a recoger estos cálculos relacionándolos con el imperio romano para predecir su próxima caída.

### *La revelación del juicio final* (Dn 10-12)

La última revelación se le concede a Daniel al acabar un ayuno de tres semanas que había cumplido. Un ser extraordinario viene a describirle el desarrollo de las guerras que habrán de marcar el final de los tiempos: el imperio persa está cercano a su fin y va a ser destruido por el «príncipe de Yawan», a continuación, el rey del mediodía se verá continuamente amenazado por las ambiciones del rey del norte. Este largo desarrollo está constituido por una serie de alusiones muy claras a los acontecimientos que marcan las relaciones diplomáticas entre los lágidas y los seléucidas (Dn 11, 5-9 abarca el período que precede a la subida al trono de Antíoco III; Dn 11, 10-19 corresponde al reinado de este soberano; Dn 11, 21-45 está consagrado a los hechos de Antíoco IV, para un comentario detallado, véase A. Lacoque, *Le livre de Daniel*, 160 s.) La iniquidad del perseguidor es un presagio de la inminencia del juicio final. «Serán tiempos difíciles, como no los ha habido desde que hubo naciones hasta ahora. Entonces se salvará tu pueblo, todos los inscritos en el libro» (Dn 12, 1b). Y será entonces el momento de la resurrección final: «Muchos de los que duermen en el polvo

despertarán: unos para vida eterna, otros para ignominia perpetua» (Dn 12, 2). Y se fija el plazo para dentro de 1 290 días después de que haya cesado el sacrificio perpetuo (Dn 12, 11).

Este largo relato muestra que la inestabilidad política del Próximo Oriente y los excesos de Antíoco IV daban la impresión en algunos ambientes de ser otros tantos signos de los tiempos que anunciaban el Día de Yave tan esperado. Esta impaciencia revela muy bien la efervescencia que había suscitado en muchos ánimos la persecución.

Las diferentes visiones que se refieren en el libro de Daniel tienen en cuenta, cada una a su modo, una distribución en períodos de la historia humana. No hay que urgir demasiado la comparación entre ellas intentando explicar una visión con otra, porque de hecho estamos ante diversas aproximaciones a una misma convicción, cuyo punto común consiste en situar el porvenir de Israel en la trama de la historia humana. El tema esencial sigue siendo el de la sucesión de los imperios, pero traducido por múltiples procedimientos. Esta composición heterogénea indica que cada sección pudo ser compuesta independientemente de las otras, antes de ser publicadas todas ellas en una sola colección, sin embargo, su preocupación común demuestra que deben ser más o menos contemporáneas, aunque correspondan a esquemas de diversos orígenes.

### **3. Las implicaciones teológicas**

Estos textos están pidiendo varias observaciones. En primer lugar, hay que advertir el recurso a la profecía *post eventum*: se resumen de una manera oscura y ambigua unos acontecimientos pasados, muy conocidos, y se atribuye su previsión a un personaje célebre por su sabiduría, Daniel no es el único caso en este sentido, ya que esa misma

facultad se les atribuye en otros escritos a Henoc a los patriarcas y a Moises. Tenemos entonces la reanudación de un aspecto de la antigua predicación profética pero centrada artificialmente en el porvenir e inserta en el molde de la mentalidad sapiencial.

En este terreno, el autor o los autores del libro de Daniel se inspiran ampliamente en la tradición de los oráculos contra las naciones, tal como era posible leerlos en los profetas anteriores al destierro como Amos, Isaias, Sofonías o Jeremías. Sin embargo, en aquel momento el castigo de los enemigos de Israel se anunciaba de una manera declarativa en un futuro indeterminado según una petición de principio basada en la confianza en la justicia divina. Por el contrario, en el siglo II esas mismas amenazas se conciben en función de un proceso que sigue el ritmo del tiempo: los imperios se suceden y cada uno de ellos corre hacia una destrucción irremediable. Dentro de este marco no se toman en cuenta las rivalidades políticas ni el poder militar como explicación de la destrucción de esos reinos, es precisamente un juicio divino lo que en cada caso decide su desaparición.

Esta distribución en periodos corresponde igualmente a una tesis: la sucesión de los imperios camina al mismo paso que la depravación moral, ese pecado se extiende porque las naciones no reconocen la omnipotencia de Dios (subrayemos de paso que los relatos de la primera parte del libro de Daniel son de otro tipo ya que en ellos la fe y la sabiduría del joven invitan a Nabucodonosor y a Darío a confesar la grandeza del Dios de los judíos).

Por otra parte, la noción del juicio no es nueva, aparece ya en los profetas (cf. Is 3, 13, 4, 3, 13, 11,

51-56, Jr 25, 15-38, 46-51, por no citar más que los pasajes más importantes), en los que se demuestra que el Señor entabla un proceso contra las naciones. La novedad reside en este caso en la escenificación, tal como se nos describe en Dn 7, o bien en el plazo que se establece dentro del tiempo, como ocurre en Dn 12. En esto es en lo que consiste la aportación de la apocalíptica, que recoge las nociones antiguas, pero insertándolas en un marco literario que revela las aspiraciones y las impacencias de la época. En este periodo es el que los escritos toman el relevo a la profecía oral, la vida y el destino de los hombres se escriben también en los libros. Esos registros que Dios consulta para pronunciar su juicio ocupan un lugar cada vez más preponderante en la literatura judía. El origen de esta imagen debe buscarse en Egipto y también en Babilonia, pero conviene subrayar que ese o esos libros no están hechos para ser leídos, sino para ser abiertos, una vez rotos los sellos, los acontecimientos empiezan a desarrollarse por sí mismos ante los ojos del sabio (cf. A. Lacoque, *Le livre de Daniel*, 109). Así, el libro se presenta como la actualización de la sentencia que se justifica en su realización.

La lección última de las visiones de Daniel aparece como la afirmación de la destrucción de los imperios paganos y la realización de un reino universal, sin fin, que está reservado a los santos. El sentido mesiánico de las mismas es indudable, sin embargo, la esperanza sigue siendo equívoca en la medida en que las concepciones siguen rindiendo tributo al marco político, la espera se centra en un castigo «histórico» de las naciones, pero en ninguna parte (a diferencia de Joel, por ejemplo) se habla de un cataclismo precursor de una nueva creación, que realice la felicidad en el jardín del Edén.

## Conclusión

La crisis macabea, que nace del enfrentamiento del judaismo con los valores de la cultura griega señala el fracaso definitivo de la reforma de Esdras. Es verdad que los profetas no habían dejado de denunciar los pecados del pueblo y de sus príncipes, pero, a la vuelta del destierro realizado bajo el signo de un reconocimiento del prestigio sacerdotal, se pretendió realizar una comunidad teocrática unificada por las mismas normas y separada de las naciones para evitar la vuelta a la «prostitución». La época de Antioco IV marca una ruptura radical e irreversible de donde nace una espiritualidad pluralista. El esquema cerrado en el que el respeto de las observancias y la pureza litúrgica garantizaban la integridad del pueblo queda ya roto. Este ideal se ve sustituido por un panorama abierto cuyas orien-

taciones nacen de las diversas soluciones propuestas a la crisis. De esta forma la sublevación suscitada por la ambición de una familia ha desembocado en la independencia política pero a costa de un choque no disimulado con las naciones, la dinastía asmonea atestigüa esta desviación del primer objetivo. Por otra parte la tendencia asídea se orienta más bien hacia una acentuación de la moral individual. La obediencia personal a la Tora es lo que justifica ante Dios, a partir de aquí se desarrolla la corriente farisea que se muestra generalmente reservada respecto a la acción política. Otros como los esenios se separan del sacerdocio profanado por los asmoneos y emprendiendo una vida de ascesis personal esperan librar el último combate (cf. el *Rollo de la Guerra*) que acabara con la restauración del templo y de los justos en toda su pureza.



La sublevación de Matatías (1 Mac 2 23-24)  
según un manuscrito del siglo XIII



## LEXICO

### ABOMINACION DE LA DESOLACION

(literalmente suciedad desoladora) Expresión utilizada en Daniel (9 27 11 31 12 11) y en 1 Mac 1 54 para designar la profanación introducida en el templo por Antioco Epifanes. Concretamente se trataba bien de la estatua del rey con los rasgos de Zeus (Epifanes – Dios manifestado) o de la estatua del propio Zeus o bien de un altar pagano erigido sobre el altar de los holocaustos. Se juega con la palabra «desolador» (**shomem**) y el nombre de **Baal Shamem** Baal de los cielos. En Mc 13 14 (y Mt 24 15) esta profanación es el signo del final de los tiempos mientras que en Lc 21 20 se trata de la destrucción de Jerusalén en el año 70.

**ACRA:** en griego la ciudadela. La instalación de una guarnición de mercenarios en las ciudades helenistas era una costumbre frecuente. El emplazamiento de la ciudadela seléucida (¿quizás anteriormente lágida?) no se conoce con certeza. Algunos la sitúan en el Ofel, la parte sur del templo actual, pero muchos prefieren buscarla en la «ciudad alta» en la colina oeste, en el emplazamiento del futuro palacio asmoneo.

**ASIDEOS** transcripción del hebreo **hasidim** (– los piadosos, los fieles a la ley). Reunidos en congregación o cofradía seguramente contra la introducción de las costumbres griegas en Jerusalén, lucharán algún tiempo al lado de Matusías y de Judas, pero negarán su solidaridad con la política macabea después de

la purificación del templo. De este movimiento saldrán más tarde los fariseos y el cisma de los esenios.

**ASYLIA** el verbo **syloa** (despojar en griego) se refiere en el vocabulario jurídico al derecho de despojo. El prefijo privativo (a-) designa entonces la inviolabilidad, la garantía de los bienes. De aquí nuestra palabra **asilo**.

**CRONOLOGIA** los libros de los Macabeos contienen fechas, ¿a qué calendario se refieren? Los usos de calendarios varían en la antigüedad. Pueden contarse los años según el reinado del soberano (cf. los libros de los Reyes) o también según las funciones de un magistrado (el arconte epónimo de Atenas) o de un sacerdote que preside el culto en un templo importante (la sacerdotisa de Hera en Argos). Pero las ciudades podían seguir una era particular a partir del año de su fundación (vgr. Roma). Además, los griegos tenían una referencia común: las olimpiadas o juegos olímpicos que se celebraban cada 4 años desde el 776 a. C.

Después de Alejandro, oriente conoció sobre todo la era de los seléucidas, inaugurada por Seleuco I en Babilonia el año 312 a. C. La autonomía de Judea se manifiesta cuando los documentos oficiales no se fechan según la era seléucida sino según los años del reinado de Simón (1 Mac 13 42 cf. 14 27).

**HANUKKA** palabra hebrea que designa una inauguración, una restauración. Es el nombre de la fiesta que se llama a veces dedicación, para conmemorar el restablecimiento del culto ya-

vista en el templo de Jerusalén por obra de Judas el día 25 de Kislev del año 148 de la era seléucida (– 14 diciembre del 164 a. C.). Rodeada de una solemnidad especial, ya que se llamaba «la fiesta de las tiendas de Kislev» (2 Mac 1 9 18), su celebración se nos narra en 1 Mac 4 36-59 y en 2 Mac 10 1-8. Duraba ocho días, se cantaban los salmos del Hallel (115 a 118) y el salmo 30. Su particularidad consistía en las luces que se encendían no solamente en el templo sino en las puertas de las casas (de ahí el candelabro de ocho brazos del judaísmo). Es por tanto una fiesta de invierno (cf. Jn 10 22 s.) que corresponde a las otras tres fiestas de Pascua: pentecostés y de las tiendas. La carta prólogo de 2 Mac demuestra que los judíos de Jerusalén intentaban que esta fiesta de la Hanukka se celebrase también en la diáspora. Por otra parte, se sabe que llegó a ser muy popular y que se continuó celebrando después de la destrucción del templo del año 70 d. C. Pasó entonces a simbolizar la luz de la ley frente a las tinieblas del paganismo.

**MACABEO** es el apodo que se le dio a Judas. La tradición se lo aplicó luego a sus hermanos. Se ha querido relacionar este término con el hebreo **maqabab**, maza o martillo, viéndolo en él el apodo de un guerrero (como el conocido Carlos Martel de Francia). Esta explicación no es satisfactoria, ya que esos apodosos daban en el nacimiento o todo lo más durante la infancia. ¿Habría que ver entonces en él la alusión a un rasgo físico (forma del cráneo o de la nariz)? El verbo **maqab** significa también «designar» (por ejemplo Is 62 2) y **maqabal** sería la forma abreviada de «designado del Señor» (cf. F. M. Abel, *Les livres des Macabées*, Paris 1949, II s.).

# CONTENIDO

**La insurrección dirigida por Judas Macabeo contra el imperio seléucida en el siglo II a. C. es al mismo tiempo política y religiosa. Pone de relieve las tensiones que desgarran al pueblo de Dios: ¿nación judía y/o religión judía?**

**Para captar todas las riquezas teológicas de los últimos libros del Antiguo Testamento, tenemos que situarlos en su marco histórico. Es una historiadora, Christiane SAULNIER, la que nos sirve de guía a través del recorrido de esta larga crisis macabea y nos ayuda a leer los textos bíblicos de esta época.**

<b>I. LAS FUENTES</b>	p. 5	<b>C. La guerra macabea</b>	p. 25
<b>A. Las fuentes directas</b>	p. 5	Judas y la prosecución de la guerra	
1 y 2 Macabeos		Jonatan y los seleucidas	
Flavio Josefo		Simon la dinastia asmonea	
El libro de Daniel			
<b>B. Las fuentes indirectas</b>	p. 8	<b>III. LAS ORIENTACIONES TEOLOGICAS</b>	p. 35
3 Macabeos		<b>A. La cristalización de la tradición</b>	p. 35
4 Macabeos		La fidelidad a la ley	
Los escritos esenios		El templo y la liturgia	
		El sacerdocio	
<b>C. La producción literaria contemporánea</b>	p. 9	<b>B. La teología del martirio</b>	p. 43
El genero sapiencial		Sucesos e interpretacion	
El genero nacionalista		El sentido del martirio	
El genero apocalíptico		La figura del perseguidor	
		<b>C. La teología de la vida</b>	p. 47
<b>II. LOS SUCESOS</b>	p. 13	Las concepciones tradicionales	
<b>A. Judea a principios del siglo II</b>	p. 14	La sistematizacion en el destierro	
El estatuto politico		La esperanza en la resurreccion	
Los problemas fiscales			
El partido judío helenista		<b>D. La teología de la historia en el libro de Daniel</b>	p. 54
		Las características del libro	
<b>B. La persecucion de Antioco IV</b>	p. 19	La representación de los imperios	
La política exterior		Las implicaciones teológicas	
La liturgia griega en Jerusalem		‡`	
Los comienzos de la insurreccion armada		<b>Conclusión</b>	p. 60