

FINANCES, HEL·LENITZACIÓ I CULTE EN I-II MACABEUS

Frederic RAURELL

Original rebut: 28/09/2012
Data d'acceptació: 03/07/2013

Adreça: Cardenal Vives i Tutó, 16
08034 Barcelona
E-mail: fraurell.g@hotmail.com

Resum

El factor religiós en la persecució d'Antíoc IV no és l'únic ni el més important. Elements de naturalesa econòmica i política tenen major importància del que fan pensar les fonts (I-II Ma i Dn). Els intents de sostreure diner del Temple no obeeixen a l'odi contra la fe jueva, sinó al fet que el Temple era el principal centre de poder econòmic. El sacerdoti suborna el monarca amb diners. La política d'hellenització és facilitada pel grup jueu filohel·lenista i pel summe sacerdot Jàson. La revolta dels Macabeus comença més contra els jueus filohel·lenistes que contra la monarquia selèucida.

Paraules clau: Antíoc IV, revolta macabea, jueus filohel·lenistes, finances del Temple.

Abstract

The religious factor in the persecution of Antioch IV is neither the only one nor the most important. The elements of an economic and political nature are of a greater importance than the sources (I-II Maccabees and Daniel) would suggest. The attempts to extract money from the Temple do not derive from a hatred of the Jewish faith but rather from its status as the main centre of economic power. The priesthood suborns the monarchy by means of money. The policy of Hellenisation is facilitated by the Philhellenist Jewish group and by the High Priest Jason. The Maccabean revolt starts more as an attack on Philhellenist Jews than on the Seleucid monarchy.

Keywords: Antioch IV, Maccabean revolt, Philhellenist Jews, Temple finances.

Al benvolgut i infatigable Josep Perarnau, de qui es pot fer l'elogi del Siràcida: «Ha desenterrat la saviesa d'il·lustres avantpassats, aplicant-s'hi com el qui llaura o el qui sembra i espera una bona collita» (Sir 6,19).

1. GENERALITATS

És un lloc comú dir que el món hel·lenístic fou un món en què la civilització grega i les civilitzacions «bàrbares» de l'Antic Pròxim Orient es compenetraren parcialment donant origen a quelcom nou.¹ Generalment el terme «hellenisme» és usat d'una manera força vaga per a designar la influència cultural grega a partir de les conquestes d'Alexandre el Gran. Aquesta influència es manifesta en la llengua, en les categories del pensament, en la religió i en la manera de viure.² Així, el grec es converteix en la llengua de comunicació de les comunitats hel·lenòfones jueves de la diàspora.³ El mateix imperi romà fou bilingüe: les elits polítiques s'expressaven en grec i era en grec que legislaben els governants.⁴ Aquesta realitat permet d'entendre no sols el comportament de les comunitats jueves de la diàspora, sinó d'una manera particular el comportament del sacerdoci jueu de Jerusalem, tal com veurem més endavant. La manera de viure, subtil i refinada, marcà profundament el món greco-romà i greco-jueu. En canvi, tot i les exageracions de l'autor de 2Ma, la influència religiosa de l'hellenisme en el món jueu fou superficial.

Sovint hom subratlla el fet que el pensament històric i la literatura historiogràfica han nascut quasi simultàniament en el si de dos pobles, el jueu i el grec. Tanmateix, es tracta de dues formes diferents d'història, tant pel que fa

1. Potser no és necessari recordar que en grec βάρβαρος designa aquell que no és grec. Els «bàrbars» són per als grecs el que els «gentils» (εἰς) són per als jueus.
2. Cf. *Carta d'Arístes*, a cura de Frederic Raurell, Barcelona 2002, 15-29. Pel que fa a la llengua, la *koiné* no era sols la llengua vulgar del poble, sinó també la llengua culta d'escriptors de l'època (Polibi, Estrabó, Filó, Flavi Josep, Plutarc). Cf. O. HOFFMANN – A. DEBRUNNER – A. SCHERER, *Historia de la lengua griega*, Madrid 1973, 29-35. La consideració del grec bíblic com a llengua *koiné* no hauria d'impedir reconèixer les característiques del grec bíblic.
3. Cf. S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine and in Egypt*, New York 1982; E. BICKERMAN, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge 1988, 76-94; Filó d'Alexandria, «*De vita contemplativa*», a cura de Frederic Raurell, Barcelona 2006, 47-54; M. P. NILSON, *Geschichte der griechischen Religion. Die hellenistische und römische Zeit*, II. München 1991.
4. J. J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem*, New York 1986, 54-67; J. R. BARLETT, *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*, London 2002, 96-104. Aristòtil i Plató consideren els preceptes morals dels estoics com a referents i models d'expressió. Filó d'Alexandria, per bé que profundament jueu, se serveix de les categories habituals gregues, com ho palesa l'obra *De vita contemplativa*.

als seus orígens com per la manera d'enfocar la realitat. El naixement de la historiografia grega va lligat al desenvolupament hel·lènic. El seu origen precedeix de la necessitat de comprendre i explicar els esdeveniments humans. A vegades s'ha volgut oposar una pretesa concepció cíclica de la història, que seria pròpia dels grecs, a una concepció lineal, rectilínia, que seria la dels grecs. Certament que en el fons del pensament de Tucídides es troba el que per a nosaltres són els principis fonamentals de la crítica històrica,⁵ orientada a la recerca de la veritat dels fets, una veritat estrictament humana. És cert que en el pensament de Tucídides hi ha la noció, no gaire ben provada, d'un «etern recomençar», però això no equival a un pensament cíclic: és una concepció filosòfico-religiosa, que el pensament grec no desconeixia, però que s'expressà en èpoques més tardanes, principalment en l'estoïcisme. El pensament històric grec és lineal com el pensament històric jueu, però no ho és de la mateixa manera: no es preocupa ni de l'inici (ἀρχή) ni del final (τέλος) ni del sentit de la història. Ara bé, són precisament l'inici, el fi i el sentit de la història el que constitueix l'especificitat de la historiografia jueva.⁶

2. L'HEL·LENITZACIÓ DE JERUSALEM VISTA PELS MACABEUS

El que precedeix sobre el concepte d'història en el món grec i en el món jueu pot ajudar a situar el tema de l'hel·lenisme i de l'hel·lenització d'Israel en temps dels Macabeus, i quina és la lectura que en fan els llibres 1 i 2 dels Macabeus. Amb aquestes dues obres al davant l'estudiós comprèn que no es pot entendre la història de cap poble sense estudiar-ne la religió. Israel s'ha vist sempre guiat pel seu Déu, malgrat les desavinences passatgeres, interpretades com a «infidelitats», aviat perdonades. És, doncs, una història *teocràti-*

5. En els relats mítics es fan presents l'origen i el futur d'un poble. A Occident aquesta idea passa a la historiografia amb el «pare de la història», Heròdot (vers el 484-425 aC), que veu la llei i la força decisiva de la història en el comportament mesurat dels homes. Tucídides (vers el 456-396 aC) veu la història com una disputa d'interessos, en què constantment s'imposa el més poderós. D'acord amb aquest esperit, Polibi (vers el 201-120 aC) escriu la primera gran història de Roma, unint raons geogràfiques, climàtiques, personals i impersonals.
6. Per a comprendre la naturalesa de la historiografia jueva cal donar una volta i entrar en l'estudi dels fonaments mateixos de la religió d'Israel. Si és veritat que no es pot estudiar la història de cap poble sense tenir en compte el seu sistema religiós i mitològic, això s'ha de tenir més en compte en el cas jueu, perquè no hi ha cap altre poble en el món la història i la religió del qual s'hagin identificat totalment l'una amb l'altra com a Israel. La història d'Israel és teocràtica, en el sentit que és la història d'un poble que s'ha representat sempre com a conduït pel seu Déu.

ca. Recíprocament, la religió d'Israel és *històrica*, en el sentit que la seva fidelitat o la seva negligència són sempre concebudes com a condicionant i expliquen el desenvolupament de la història del poble.⁷

La crisi econòmic-cultural que esclata sota el regnat d'Antíoc IV Epífanes en el si del judaisme de Judà és una crisi violenta. La qüestió de fons en la qual es col·loquen els dos llibres autònoms dels Macabeus (1Ma i 2Ma) és la d'un moment específic de l'hel·lenisme.⁸ Però el procés d'hel·lenització de Judà és interpretat diferentment pels dos llibres.

Al llarg de tot el segle III aC, Israel havia estat assignat a la gestió, més aviat tolerant, de la dinastia ptolemaica d'Egipte, els Làgides, una de les branques en què s'havia fragmentat el gran imperi d'Alexandre el Gran. Però amb la batalla de Pànion del 198 aC Palestina passa als Selèucides de Síria, governada aleshores per Antíoc III, que portà a terme una política expansionística.⁹ Però la intervenció d'Antíoc III el Gran creà reaccions en cadena tant a Israel com a Roma, que començava a emergir com a gran potència en l'escena internacional.¹⁰

Els historiadors moderns, massa sovint amb una certa ingenuïtat, s'imaginen que els «bàrbars» de l'Antic Pròxim Orient haurien rebut els soldats i marxants amb el respecte i admiració que poden ser tributats als «missioners» d'una civilització superior. De fet, però, els orientals, sobretot els de Palestina, ja des de la primeria detestaren de cor els nouvinguts, com ho palesen prou bé els llibres dels Macabeus. Tanmateix, quan en el 200 Jerusalem

7. Cf. M. F. STONE, *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen 1994, 22-36.

8. 1Ma i 2Ma no concorden en jutjar el grau de responsabilitat dels jueus davant la Torà. 1Ma és més històric: distingeix els qui són responsables dels qui no ho són. 2Ma, en canvi, té l'antiga concepció de la solidaritat del poble: el pecat d'alguns implica el càstig de tots. 2Ma és més legalista i escrupolós pel que fa a l'observança del repòs sabàtic. Així, mentre 1Ma afirma que els rebels jueus s'aixecaren en armes el dissabte, 2Ma omet aquest punt. En 1Ma els jueus lluiten per Déu com a homes; en 2Ma, en canvi, Déu intervé a favor d'Israel amb aparicions.

9. Cf. P. SACCHI, *Storia del mondo giudaico*, Torino 1976. L'autor fa notar com els grecs descobriren els jueus i com els jueus descobriren els grecs. Però el procés d'hel·lenització fou llarg i dolorós.

10. En 1Ma 8 es fa un gran elogi dels romans: se n'admira la potència militar, la benvolença i noblesa amb els aliats, el sentit d'acolliment envers els qui acudien a ells, com ho demostra la victòria sobre Antíoc IV el Gran, a qui capturen i imposen un fort tribut: «L'anomenada dels romans arribà a oïda de Judes. Eren una gran potència militar, però alhora eren benèvol·ls envers els seus aliats i oferien una sòlida amistat als qui acudien a ells... Mantenen l'amistat amb els seus amics i amb els qui es posen sota la seva protecció... Quan decideixen que algú arribi a regnar, hi arriba; i quan ells ho volen, el deposen. Són al punt culminant del seu poder. Malgrat tot, cap romà no s'ha fet coronar rei ni s'ha vestit amb la porpra reial per treure'n algun avantatge.» (1Ma 8,1,12-14). L'autor elogia els romans amb la indissimulada intenció de comparar-los amb els odiats Selèucides de Palestina.

passà sota el domini d'Antíoc III el Gran, segons Flavi Josep, aquest monarca selèucida conservà els privilegis de la Ciutat Santa.¹¹

La valoració de l'impacte psicològic-social del domini ptolemaico-selèucida no és fàcil. El factor essencial és el caràcter secular de la civilització grega, una civilització que no comptava amb una casta sacerdotal com tampoc amb una casta d'escribes, i que era representada per intel·lectuals independents, tant respecte del palau com del temple.¹²

Endemés, els valors de la cultura grega s'expressaven en una llengua que com a indoeuropea era totalment diferent de les llengües semítiques parlades al llarg dels segles en tot l'Antic Pròxim Orient: una escriptura que indicava les vocals havia de provocar estranyesa a Jerusalem. És evident que els jueus havien d'aprendre aquesta llengua imperial si volien progressar en el món governat per Selèucides i Ptolemeus.¹³

3. ELS COSTUMS GRECS ES FAN ESTRANYS ALS JUEUS

Certament que la descripció sòcio-política dels autors d'1Ma i 2Ma és parcial. Ja hem vist com la història macabea ens és coneguda a través d'aquestes dues obres immediatament posteriors als esdeveniments i redactades sota la impressió dels fets.¹⁴ Però els fets i el comportament dels grecs que descriuen havien de semblar estranys i ofensius als habitants jueus de Jerusalem. Era una cultura que admetia la nuesa, proscria a Israel. De fet, les prostitutes

11. El text de la carta que Antíoc III envià a la «Nació dels jueus» ha estat conservat per Eusebi, *Hist. Eccle* 3,10 (ed. G. Bardy, SChr 75, Paris 1960).
12. Així, mentre es pot llegir Homer sense creure en els déus d'Homer, les tauletes babilòniques que es refereixen a les gestes de Gilgamesh, els rotlles de Moisès estan desproveïts de significat per a un no creient. La característica visió secular fou el que impedí als grecs de tenir simpatia pels escrits orientals. Però fou precisament el caràcter secular de la cultura grega el que li permeté de generar impulsos poderosos de forta influència expansiva. Plató fou el més religiós dels filòsofs grecs; potser per això el pensador jueu Aristòbul s'atreví, sense fonament, a presentar-lo com un seguidor de Moisès; però més tard Filó interpretà Moisès a la llum de les idees platòniques. Cf. J. GAGER, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Oxford 1982, p. 53; Y. AMIR, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philo von Alexandrien*, Neukirchen 1983, 16-24; *Filó d'Alexandria, «De vita contemplativa»*, a cura de Frederic Raurell, 47-50.
13. Manca un testimoni directe pel que fa a la llengua grega a Jerusalem. És cert que en Dn 3, 5.10.15 recorren quatre noms grecs d'instruments musicals, però es tracta d'un capítol escrit en arameu i els termes manlevats del grec són irrelevants per a la nostra qüestió. Cf. K. KOCH, *Das Buch Daniel*, Göttingen 1990, 92; E. Y. KUTSCHER, «Aramaic», en *Hebrew and Aramaic Studies* 24 (1977) 90-155.
14. Cf. K. D. SCHUNK – Ch. HABICHT, *1Mak-2Mak (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit)*, Güttersloh 1980, p. 16.

jueves assegudes a les voreres del camí, fins i tot es tapaven la cara.¹⁵ Els grecs introduïren l'exhibició d'atletes nus i d'imatges de deesses nues, com l'estàtua de terrissa d'Afrodita, trobada a la muntanya del Carmel.¹⁶

4. LA CRISI JUEVA SOTA ANTÍOC IV EPÍFANES

El que precedeix pot ajudar a situar i entendre millor la figura d'Antíoc IV, tal com és presentada principalment en 2Ma 4,7-10,8, el text més llegit de la revolta de Judes.¹⁷

És sota el regnat d'Antíoc IV que havia d'esclatar en el si del judaisme de Judà una crisi violenta. És un fet que Antíoc IV ha entrat en la història, tant jueva com cristiana, com a perseguidor del judaisme i dels jueus,¹⁸ una tradició derivada de la revolta macabea. Però Antíoc IV no fou un perseguidor dels israelites per odi al judaisme, que per altra banda no coneixia gaire. S'han de tenir en compte raons polítiques, en què les divisions internes de l'ambient jueu juguen un rol essencial. Els afers jueus, en circumstàncies certament no fàcils, es converteixen en una font d'irritants complicacions per a Antíoc IV, que ell volgué resoldre d'una manera expeditiva. Li interessava tenir la qüestió jueva sota control, perquè en el seu programa polític hi havia la voluntat de redreçar el regne compromès per l'enfonsament del seu pare Antíoc III,¹⁹ i

15. Cf. Gn 38,15-16: «Judà va veure Tamar i la prengué per una prostituta, ja que duia un vel a la cara. No sabia que fos la seva nora. Es decantà del camí cap on era ella i li digué: "Au, vinga, que vull estar amb tu..."» (Cf. T. SOLÀ, «La metàfora esponsal en Ez 23», en *Jahvè, espòs d'Israel*, Barcelona 2006, 198-203).

16. Cf. K. GALLING, *Der Gott Karmel und die Aechtung der fremder Götter*, Festsch. A. Alt, Tübingen 1977, 105-125.

17. Per al nostre treball són menys importants 1Ma 1,10-64; 3,27-37; 6,1-17; 2Ma 1,13-17; 2,20; 4,7-38; 5,7-9.10. Tal com ha estat indicat ja abans, els llibres dels Macabeus no són dos volums que s'hagin de llegir d'una manera seguida, sinó que cal veure'ls com dues parts d'un mateix díptic, perquè ambdues obres tenen la mateixa finalitat de celebrar la revolució de Mataties i dels seus fills, aquella revolució que prendrà el nom de «macabea» (de מַכַּבֵּי = «martell»).

18. L'accés al tron d'Antíoc IV Epífanès sembla una novel·la històrica policíaca. Hi ha monedes que proven que Antíoc IV, per dirigir la transició, regnà durant un cert temps amb el seu nebot, fill de Seleuc IV, que fou assassinat poc després d'accedir al tron. De fet, Antíoc IV regnà a partir del 175. Demetri, fill gran de Seleuc IV, restà com a incòmode ostatge a Roma (cf. E. WILL, *Histoire politique du monde hellénistique* II, Nancy 1982, 303-326; O. MERKHOLM, *Antiochus of Syria*, Copenhaguen 1996, 17-22).

19. En el 188 els romans imposen a Antíoc III el Gran la dura Pau d'Apamea que el dessagna econòmicament i l'ajup políticament. Cf. B. BAR KOCHVA, *The Seleucid Army. Organization and Tactics in the Great Campaigns*, Cambridge 1986, 184-197.

ara amenaçat per les reivindicacions ptolemaïques.²⁰ Endemés, hom ha volgut veure en Antíoc IV un adversari fanàtic del judaisme. És un judici històricament inexacte, que converteix el monarca siri en una mena de profeta de l'hel·lenisme. En un imperi poliètnic com era el d'Antíoc IV, amb una població molt fragmentada, el monarca siri només podia recolzar-se sobre els grecs i encoratjar els súbdits orientals que se sentien atrets per l'hel·lenisme. Aquesta era la situació especialment de Jerusalem. Es tractava, doncs, d'un problema eminentment polític i d'un comportament polític més que no pas d'un programa cultural, de caràcter «missional» o de proselitisme religiós,²¹ com ha volgut veure la tradició judeo-cristiana.

És evident, però, deixant de banda el seu comportament envers els jueus, que Antíoc IV no fou gaire tolerant amb els qui discrepaven de la seva política. En això es mostrà diferent dels seus predecessors i dels seus successors, tal com ho palesen una sèrie de fets de difícil interpretació.

5. «ΕΠΙΦΑΝΕΣ», UNA DENOMINACIÓ POLÍTICA

Aquesta apel·lació ha constituït una de les causes per les quals Antíoc IV hagi estat considerat un blasfem perseguidor per la tradició bíblica judeo-cristiana. El títol δ'επιφανής («revelat», «manifestat») era de fet una denominació cultural. Des del començament d'aquesta dinastia síria, tots els monarques selèucides, com també els ptolemeus, rebien un culte reial i per això portaven sobrenoms cùltics. Però totes aquestes apel·lacions, si es vol *epiclesis*, es referien a qualitats humanes i, d'una manera més concreta, a qualitats de gestió pública. Són apel·lacions que no indicaven cap voluntat divinitzadora. Així, Seleuc I, fundador de la dinastia dels Selèucides, porta el sobrenom de Νικάτωρ (= «vencedor»); Antíoc I és distingit amb el títol de Σωτήρ (= «salvador»). És veritat que Antíoc II figurà en la història amb el nom Θεός (= «déu»),

20. Cf. R. S. BAGNALL, *The Administration of Ptolemaic Possessions outside Egypt*, London 1976, 16-22.

21. No són satisfactoris els plantejaments que sobre aquest tema fan autors com V. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York 1970; E. J. BICKERMAN, *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden 1980; J. N. SEVENSTER, *The Roots of Pagan Antisemitism in the Ancient World*, Leiden 1985. La figura d'Antíoc IV Epifanes com a missioner de l'hel·lenisme probablement fou inventada pels jueus mateixos a l'època en què els Asmoneus emprengueren la tasca de «judaïtzar» els territoris annexionats per ells. En tot cas, s'ha de tenir present la limitació documental en el terreny sempre delicat del «contacte cultural». Vegeu K. BRINGMANN, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa*, Göttingen 1983, 74-79.

però no fou una apel·lació oficial.²² Per altra banda, és curiós veure com d'Antíoc III, que fou l'organitzador del culte dinàstic oficial, no ens ha estat transmès cap sobrenom cultual. Cap d'aquests sobrenoms no figura en les monedes d'aquests monarques, llevat d'Antíoc IV, ni en els documents oficials. Però els jueus no ho entengueren mai o no ho volgueren entendre.

Curiosament el que canvia amb Antíoc IV és la denominació de «revelat» (ἐπιφανής). Dels textos dels llibres dels Macabeus no resulta clara la importància, certament polèmica, que els jueus concediren a aquest sobrenom. És cert, però, que Antíoc IV fou el primer monarca a fer figurar el seu sobrenom sobre les seves monedes. Hi ha actuacions que denoten en Antíoc IV preocupacions religioses particulars. Des de la primeria, els Selèucides manifestaren una devoció particular a Apol·lo, en el qual volien veure el seu avantpassat mític.²³ Però aquesta devoció al déu greco-romà dels oracles, de la medicina, de la poesia, de les arts, del dia i del sol passà a un segon pla sota Antíoc IV Epífanes en profit de la devoció a Zeus Olímpic. El que pogués significar aquest canvi, no hi ha documents que permetin d'endevinar-ho. Exageradament els ambients jueus hi veuen una assimilació a Zeus Olímpic, però sembla més aviat una devoció de predilecció.²⁴ Sigui el que sigui el sentit d'aquests fets, interpretats negativament pels jueus tradicionalistes, el cert és que manifesten una sensibilitat i un capteniment «religiosos» d'Antíoc IV que hom no observa en els seus predecessors; però el sentit del seu comportament resta enigmàtic, perquè els textos dels dos llibres dels Macabeus no són imparcials. El canvi d'actitud d'Antíoc IV el registren alguns versets de les pseudo-profecies de Daniel:

El rei farà el que voldrà, s'enorgullirà, es creurà més gran que tots els déus i parlarà amb insolència contra el Déu dels déus. Prosperarà fins que la indignació arribi al punt culminant, perquè allò que ha estat decretat es complirà.

22. Sobre l'impacte que podia causar aquest títol en el món jueu, vegeu C. R. HOLLADAY, *Theios Anēr in Hellenistic Judaism*, Missoula 1997, 199-232.

23. Cf. R. DORAN, *Temple Propaganda: the Purpose and Character of 2 Macabees*, Washington 1981, 17-19.

24. En la consciència i en els mites grecs homes i titans contestaven lliurement la sobirania dels déus olímpics. Era una manera corrent d'adulació dir d'un monarca, en els segles III i II aC, que pujava a la muntanya de l'Olimp o que amb el seu prestigi i el seu poder amenaçava el domini de Zeus. Cf. J. GOLDSTEIN, *Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism*, Cambridge 1981, 68-82. L'autor no té prou en compte el factor econòmic en la revolta d'alguns sectors de la comunitat jueva. Pel que fa en concret a Antíoc IV, té la seva importància tenir en compte les monedes que reproduïen la testa d'Antíoc IV Epífanes envoltada d'un nimbe radiant, que sembla voler-lo assimilar al déu solar Hèlios. Però la interpretació no és fàcil.

No farà cas del déu dels seus avantpassats ni del déu preferit de les dones,²⁵ no tindrà miraments per cap déu, perquè es creurà més gran que tots. En comptes d'això retrà honors al déu de les forteses,²⁶ un déu que els seus pares no coneixien. L'honorarà amb or, plata, pedres precioses i objectes valuosos. Posarà les seves forteses sota la protecció d'un déu desconegut.²⁷ Cobrirà d'honors els qui el reconeixeran, els donarà poder sobre molta gent i els repartirà terres en recompensa (Dn 11,36-39).

D'aquest text de Daniel sembla que l'autor comparteix el mateix punt de vista que els llibres dels Macabeus: Antíoc es vist com volent-se autodivinitzar. Per aquest motiu el monarca siri era tingut per foll, ἐπιφωής.²⁸

6. UN SACERDOCI HEL·LENITZAT I HEL·LENITZANT

Com ja hem vist, no és fàcil descriure l'àmbit dels contactes culturals de la documentació antiga, fins i tot allí on aquesta documentació és relativament abundant, com a Egipte i a Israel.

Pel que fa a Judea, o Israel, generalment la revolta macabea és tractada com un fenomen essencialment religiós, simplificació que no té en compte els problemes econòmics, culturals i socials subjacents. Si avui hom pot aprofundir el fenomen de la crisi macabea es deu en bona part als estudis recents de les societats colonials modernes. A partir del segle XVIII han aparegut recerques etnogràfiques sobre poblacions indígenes colonitzades per europeus, poblacions tingudes per «primitives» malgrat conèixer, de vegades, alts nivells de civilització. En el segle XIX apareixen estudis antropològics, sociològics i etnològics que donen origen a punts de vista més amplis.

25. Els Selèucides eren més aviat adoradors d'Apol·lo; Antíoc IV, en canvi, es decantà pel culte a Zeus Olímpic. El «culte preferit de les dones» és el d'Adonis-Taamuz, déu sumero-babilònic, símbol de la vegetació que mor i ressuscita. Cf. A. DEIMEL, *Pantheon Babilonicum*, Roma 1968.

26. Probable al·lusió al Júpiter romà del Capitoli. Cf. J. COLLINS, *Daniel*, New York 1984, 63.

27. «Un déu desconegut» és una probable al·lusió religiosa a la guarnició de siris i de jueus hel·lenitzats que s'havien instal·lat en la nova ciutatella o Acra (1Ma 1,33-34: «Després va fortificar [Antíoc IV] la ciutat de David amb una muralla alta i sòlida, amb grans torres i la convertí en la seva ciutatella. Va instal·lar-hi una gentussa pecadora, homes que vivien al marge de la Llei i s'hi feren forts»).

28. Sobre la personalitat d'Antíoc IV Epífanes, el judici d'1 i 2Ma és molt negatiu. El descriuen com un home foll i a més a més el presenten com un monarca impiu i blasfem. En fan abans que tot un perseguidor religiós. En canvi, per a la literatura intertestamentària Antíoc IV és el primer gran convertit de la gentilitat. Cf. J. BECKER, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen*, Gütersloh 1980, 73-79.

Els treballs dels antropòlegs i etnògrafs han estat ignorats sistemàticament pels exegetes cristians i jueus fins a finals del segle XX. Aquests exegetes estan convençuts que són estudiosos d'una civilització incomparable, tant pel que fa al judaisme com a l'hel·lenisme.²⁹

Quan el summe sacerdot Onies visità la capital del regne siri, Antioquia, el monarca regnant era Antíoc IV Epífanes. Onies s'hi desplaçà per tractar personalment amb Antíoc una sèrie de problemes sorgits a Jerusalem a propòsit del seu conflicte amb Simó. No se sap el que Onies volia concretament comunicar al monarca ni el que aquest li hauria pogut respondre. Però sí que sabem que, mentre negociava, Onies rebé la visita del seu germà Josuè, que havia hel·lenitzat el seu nom amb el de Jàson. El canvi de nom d'aquest personatge ens posa al davant un indici clar: els summes sacerdots de Jerusalem constitueixen un element determinant del ràpid procés d'hel·lenització de la comunitat jueva, no sols de Jerusalem, sinó també de la Judea en general en temps d'Antíoc IV, però no principalment per voluntat del monarca, sinó del sacerdoti.³⁰

El procés d'hel·lenització marcà la família dels grans sacerdots. En el si mateix de l'ambient sacerdotal que, en principi, sembla que hauria d'haver estat el més ferm sostenidor del rigorisme de la Llei i dels costums jueus, creix un corrent que, amb un neologisme anacrònic, pot ser qualificat de «modernista». El personal del Temple havia sofert el contagi hel·lenitzant. Tot fa suposar, doncs, que l'ambient sacerdotal de Jerusalem ocupava els primers llocs en el procés no solament de ser hel·lenitzats, sinó també de ser hel·lenitzadors. I això no solament a causa de les seves funcions administratives, sinó també de les seves funcions pròpiament sacerdotals. De fet, si el Temple de Jerusalem volia conservar la seva autoritat sobre les juderies hel·lenitzades de la diàspora, on ja no es parlava arameu ni es llegia l'hebreu,³¹ era necessari que el seu personal es pogués comunicar en grec. Probablement a Jerusalem existia una escola grega des del començament de l'època hel·lenística, on es formaven sacerdots i escribes bilingües destinats a mantenir el contacte amb

29. Un jueu que canviés el seu nom nacional hebreu per un nom estranger grec era considerat un jueu hel·lenitzat. La imposició del nom és l'afirmació de la característica de la persona i el reconeixement de la realitat de les coses. Cf. M. ELIADE, *Images et symboles*, Paris 1972, 36.

30. Aquest és un aspecte que no tenen suficientment en compte autors de la categoria de L. Feldman, J. Gager, J. Guttman, A. Momigliano, J. N. Sevenster i fins i tot E. J. Bickerman, que tanta influència té en els estudiosos del període dels Macabeus.

31. Cf. *Carta d'Aristeas*, a cura de Frederic Raurell, 30-50. L'obra ens diu clarament que aquesta era la situació en què es trobava la comunitat jueva d'Alexandria.

el judaisme exterior de la diàspora.³² La traducció de la Bíblia en grec, hagi estat el que hagi estat el procés de formació de la versió grega dels LXX, demostra aquestes necessitats.³³ Aquesta traducció constitueix el primer exemple de traducció de tot un cos de literatura sagrada i legal, històrica i poètica d'un poble i d'una llengua del món cultural semític a la llengua de la cultura grega. Fins al descobriment dels manuscrits de la Mar Morta, la versió grega dels LXX era la font més important i quasi única per a l'estudi de la història del text de la Bíblia hebrea, així com també per a l'estudi de les idees teològiques i exegètiques del judaisme palestí i alexandrí.

La versió grega dels LXX posseeix un valor afegit en aquesta òsmosi cultural entre judaisme i hel·lenisme pel fet que els autors del Nou Testament i els escriptors cristians trobaren en aquesta versió grega un arsenal de termes i conceptes per a expressar els continguts doctrinals i els símbols de la fe cristiana. Els LXX constitueixen el pont d'unió entre el Primer i Segon Testament.³⁴

La traducció de la Bíblia en grec implica l'existència en el recinte del Temple no solament d'un ambient bilingüe, sinó també bicultural. Perquè si els contactes personals amb l'administració reial selèucida i amb els jueus hel·lenòfons podien acontentar-se amb el «grec bàsic», la traducció de la Bíblia exigia el domini del grec literari i aquest només es podia adquirir familiarit-

32. La cultura hel·lènica representava l'últim interlocutor amb qui Israel entrà en contacte. Després de les empreses bèl·liques d'Alexandre el Gran (mort a Babilònia en el 323) la rica i poderosa cultura hel·lènica es propagà i s'implantà en tota l'àrea del Pròxim Orient. Dues foren les àrees geoculturals amb les quals Israel es trobà davant per davant: la Palestina selèucida i Egipte. En cadascun d'ambdós casos les actituds foren diferents: refús o assimilació. Cf. L. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World; Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princetown 1993, 54-66; C. H. GORDON, *The Common Background of Greek and Hebrew*, New York 1966.

33. Sobre l'ambient i els motius, més o menys reals, en què neix la *Carta d'Arístees*, vegeu les pàgines de la introducció indicades en la nota 31.

34. Sobre aquest punt, em permeto de remetre a la monografia: F. RAURELL, «Doxa» en la teologia i antropologia dels LXX, Barcelona 1996. El terme δόξα constitueix un dels exemples més significatius i rics de la interacció semàntica entre l'AT hebreu i els LXX, entre el NT i els LXX. «Doxa» entra en profunditat en la teologia del corpus paulí i en el IV Evangeli. Els primers cristians adoptaren la versió grega com el seu AT. Les diferents comunitats jueves de la diàspora anaren coneixent la Bíblia grega en col·leccions que probablement es diferenciaven força les unes de les altres. El nombre de llibres recollits en una col·lecció podia ser major o menor i el text de cada llibre podia ser l'original o una revisió conforme a un text hebreu més actualitzat. Les comunitats cristianes i els Pares assumiren aquest pluralisme de llibres i de textos en la versió grega. Cf. D. BARTHÉLEMY, «Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec?», en *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg-Göttingen 1970, 322-340.

zant-se amb la literatura grega.³⁵ L'autèntica aculturació hel·lènica d'un cert ambient jerusalemità s'originà no sols per la pressió política d'Antíoc IV Epífanes, sinó principalment per l'ambient favorable a l'hel·lenització dels sectors sacerdotals de Jerusalem. Certament que el nucli sacerdotal jueu no fou l'últim a hel·lenitzar-se lingüísticament. Més aviat l'ambient sacerdotal fou el primer hel·lenitzat i el més determinant hel·lenitzador, i això per raons basades en el desig de mantenir la cohesió d'Israel.³⁶

7. JÀSON I L'HEL·LENITZACIÓ DE JUDEA

Jàson anà a Antioquia per obtenir d'Antíoc IV la deposició del seu germà Onies III i el seu propi nomenament com a summe sacerdot. Aquest punt demostra per si sol que els conflictes que esquinçaven la societat de Jerusalem afectaven, sobretot, la dinastia sacerdotal, fortament dividida. Probablement el que denuncia Jàson contra el seu germà Onies són les simpaties d'aquest pels Ptolemeus d'Alexandria. Endemés, Jàson fa recurs a una mena de «simonia política» per mitjà del suborn, promentent a Antíoc IV grans quantitats de diners:

El rei Seleuc va morir i va succeir-lo en el tron Antíoc, l'anomenat Epífanes. Llavors Jàson, el germà d'Onies, va recórrer al suborn per a usurpar el càrrec de gran sacerdot. En una entrevista amb el rei li va prometre set mil vuit-cents quilos de plata trets dels impostos, i mil set-cents més provinents d'altres ingressos. I encara es comprometia a pagar-li tres mil dos-cents quilos més de plata si rebia autorització de fundar un gimnàs³⁷ i una escola d'educació de la joventut, i d'enregistrar els

35. A propòsit de la familiaritat d'alguns autors bíblics amb la literatura grega, se sol citar el Siràcida. És el que fa Th. MIDDORP, *Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus*, Leiden 1973, 8-24, que suposa que el Siràcida disposava d'una sèrie d'antologies d'autors grecs. Però Middorp no té en compte que el Siràcida és un conservador tradicionalista, que emfasitza els valors de la Torà i de la fidelitat a la tradició. La posició del Siràcida no és entre el judaisme i l'hel·lenisme; està fortament instal·lat en el seu judaisme.

36. La difusió de la llengua grega a Judea, llevat del que es coneix de l'ambient dels sacerdots i dels escribes, no està documentada en material epigràfic i papiro lògic. Cf. J. MANN, *The Bible as read and preached in the Old Synagoge*, New York 1971 (53-65); E. J. BICKERMAN, *The Jews in the Greek Age*, London 1988 (22-36).

37. També en 1Ma 1,12-15 es fa constar que la idea de construir un gimnàs no fou una iniciativa d'Antíoc IV, sinó que el rei hi accedí a causa de la petició dels ambients sacerdotals: «... el rei va autoritzar-los a adoptar els costums de les nacions paganes. Així van construir a Jerusalem un gimnàs a l'estil dels pagans i es feien dissimular la circumcisió. Apostataven de l'aliança santa per associar-se als pagans i, d'aquesta manera, es venien a la maldat» (1Ma 1,13-15). La majoria de les versions modernes destaquen poc aquest aspecte en les notes de peu de pàgina

habitants de Jerusalem com a ciutadans d'Antioquia. El rei s'hi va avenir, i Jàson, amo ja del poder, va fer que els seus germans de raça adoptessin ràpidament la manera de viure dels grecs (2Ma 4,7-10).

El text de 2Ma 4,7-10 ens fa veure com les causes d'hel·lenització de la societat jueva s'han de buscar més en la casta sacerdotal de Jerusalem que no pas en la figura d'Antíoc IV.³⁸ El text no ens permet de saber exactament el que representava la quantitat amb què Jàson subornà el monarca siri: una aprovació tardana de les propostes anteriors de Simó?³⁹ Un regal al rei? Fos el que fos, al monarca no li convenia refusar el pontificat a un personatge que econòmicament i culturalment li resultava interessant. Jàson, doncs, rebé el pontificat i el summe sacerdot Onies fou destituït. El nomenament de Jàson no era res més que una maniobra político-econòmica amb una finalitat concreta: hel·lenitzar Jerusalem, fer possible, com diu 2Ma 4,13, ἡλληνισμός i ἄλλοφουσμός, la «manera de viure com els estangers».

En l'any 200, Antíoc III, en una carta adreçada als habitants de la Ciutat Santa, els garanteix el respecte de les seves «lleis ancestrals», que cobrien tots els aspectes de la vida jueva. Aquesta garantia donada per Antíoc III fou, doncs, escarnida per Jàson, una vegada nomenat gran sacerdot. De

a propòsit de la responsabilitat del sacerdoti de Jerusalem en aquest procés d'hel·lenització de la Judea.

38. El suborn de Jàson de què és signe?: d'ambició de poder?, de voler posar-se al mateix nivell social de la classe dirigent grega? És el que sembla indicar l'expressió: «Adoptar la manera de viure dels grecs» (2Ma 4,10). Aquest programa el crea i el fa portar a terme no el monarca Antíoc IV sinó el summe sacerdot de Jerusalem. El diner, no la religió, n'és el factor determinant. El diner, més que no pas la puresa de la fe, serà la causa principal de la rebel·lió macabea. Tal com es veu per altres textos, la clerecia jerusalemitana i l'aristocràcia es mostren eficaços col·laboradors dels propòsits de Jàson i adopten l'estil de vida dels grecs fins al punt de sotmetre's a una operació de cirurgia plàstica (ἐπισπασμός) per a la recomposició del prepuci. Política, teologia i economia es fusionen i es confonen en la presentació que dels fets fan 1 i 2 Ma. Més enllà de l'empenta teocràtica, la reacció dels Macabeus té molt d'integritisme fanàtic, com ho prova el fet que circumciden per força tots els residents dels territoris que ocupen (1Ma 2,46: «Obligaven a circumcidar els joves incircumcisos que trobaven pel territori d'Israel»). Tracta adequadament el tema M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 19732, 199-275. La lectura cristiana dels llibres dels Macabeus sovint s'ha deixat condicionar per l'integritisme i tancament d'aquestes obres.
39. Es tracta de Simó II, summe sacerdot, l'autoritat del qual era indiscutible. Se li donà el sobrenom de «Just» (צדיק) com a mostra del seu amor pel santuari de Jerusalem, Simó construí una muralla més alta per a la defensa del Temple. Elogiat pel Siràcida (Sir 50,1-21) i considerat pels fariseus com l'anella de la cadena que lliga Hil·lel a Moisès, és un bon testimoni de l'estat d'ànim de la comunitat jueva de Jerusalem del seu temps, que segons ell havia de recolzar-se sobre tres pilastres: *ha-Torah*, *ha-Avodah* i *Gemilut hassadim*. D'aquí la lloança del Siràcida: «Era com l'estel del matí enmig dels núvols, com la lluna quan fa el ple els dies de gran festa, com el sol que respandeix sobre el temple de l'Altíssim» (Sir 50,6-7).

fet, l'autoritat sacerdotal de Jerusalem tenia facultats per a adaptar les lleis a les necessitats sociològiques del moment, cosa que el poble senzill no entenia gaire pel que fa a l'acomodació hel·lenitzant. En bona mesura això explica les responsabilitats del sacerdoti en l'hel·lenització de la societat jueva.

Responent a una necessitat pràctica i a una necessitat social, el comportament de Jàson, pel que fa a la introducció de l'hel·lenisme,⁴⁰ naixia sens dubte de la voluntat de millorar la imatge que hom es feia a fora dels jueus. Si es comportessin com a grecs no serien tinguts per sospitosos de misantropia ni de separatisme cultural. Per altra banda, ja que Jàson no volia tocar ni la Torà ni el culte, els jueus no es podien sentir culpables de posar en perill la seva ànima jueva.

Ni Jàson ni més tard Antíoc IV no volien ni pretenien transformar obligatòriament i d'un sol cop tots els jueus en grecs. Hauria estat un objectiu de desjudaïtzació que ni Antíoc, malgrat el que diuen 1 i 2 Ma, no es prefixà. No es tractava de desviar el culte del Temple, que continuà celebrant-se, ni d'introduir-hi cultes nous. Es tractava simplement d'oferir als jueus que ho desitgessin, la possibilitat i mitjans per a accedir a la cultura grega, és a dir, una manera diferent de la tradicional jueva. Als ulls dels rigoristes era un programa condemnable.

Ja abans de Jàson i del seu grup, en el si de la institució sinagoga, els doctors de la Llei s'esforçaven per aixecar una muralla. Aquests doctors són anteriors al Siràcida i als fariseus. Són mestres que donen un ensenyament independent del Temple; no volen ser servidors dels poderosos ni de la hierocràcia. S'adrecen directament al poble; per damunt de les institucions oficials, volen ser mestres d'escola, que ensenyen una *paideia*. Sobre la Llei i a l'entorn de la Llei, el seu ensenyament constitueix alhora una muralla de resistència a la influència estrangera i una font d'innovacions fecundes, fins i tot en el domini pròpiament religiós.⁴¹

Jàson, com se'n diu en 2Ma 4,9 («volia l'autorització de fundar un gimnàs i una escola d'educació de la joventut i d'enregistrament dels habitants de

40. Sobre el tema són prou il·lustratius no simplement 2Ma 4,7-10,8, passatge ja citat, sinó també 1Ma 1,11-15, que, malgrat l'aversion que mostra envers Antíoc IV, no pot dissimular que la voluntat hel·lenitzadora naixia dels jueus mateixos.

41. Cf., per exemple, la creença en la resurrecció corporal (2Ma 7). L'ensenyament d'aquests mestres constitueix des d'aleshores el ferment del judaisme, del qual assegurarà la supervivència després de la desaparició del Temple i del sacerdoti.

Jerusalem com a ciutadans d'Antioquia»), desitjava crear a Jerusalem institucions fonamentals pedagògiques.⁴²

Sovint hom no té prou en compte que el gran sacerdot era al mateix temps el representant responsable de l'autoritat reial a Judea. És en virtut d'aquesta funció que obté l'autorització de fundar el *gimnàs* i l'*ephébeion*. Endemés, en quant gran sacerdot, Jàson disposava d'àmplies facultats per a interpretar la Llei. Ara bé, transformar Jerusalem en ciutat grega o crear una polis en el si de Jerusalem no entrava en el quadre de les seves facultats d'interpretar la Llei.⁴³

El que precedeix no permet de dir que el summe sacerdot Jàson no fos un estricta jahvista, i això malgrat les dures desqualificacions de 2Ma 4,11-13:

Jàson abolí les institucions legítimes i va introduir uns costums contraris a la Llei de Moisès. Amb gran complaença, va instal·lar el gimnàs al peu mateix de la ciutadella, tocant al temple, i animava els joves més distingits que hi anessin a entrenar-se amb el cap cobert a l'estil dels grecs. L'hellenisme i els costums estrangers van penetrar amb molta força per l'acció de Jàson, home incomparablement pervers, enemic de Déu...⁴⁴

El text, malgrat les seves exageracions i sectarisme, deixa clar que l'hellenització depèn més dels jueus mateixos que no pas d'Antíoc IV.

42. El gimnàs, a l'època hel·lenística, era una institució de l'educació secundària per als joves grecs de les ciutats, generalment de les classes benestants. Des de la primèria, el gimnàs mantingué l'aspecte d'un ensinistrament atlètic i guerrer, amb la pràctica de la nuesa, que sorprenia i escandalitzava els jueus. L'expressió utilitzada per 2Ma 4,9 és que Jàson obté del rei el permís de fundar un gimnàs. Podria ser un indici que a Jerusalem no hi havia grecs, altrament hi hauria hagut un gimnàs. Certament que el gimnàs tenia també un aspecte cultural; pel que fa a l'*ephébeion* (ἐφηβείον), representava l'etapa terminal del gimnàs. Es tracta d'una etapa que no sembla tenir res a veure amb l'antiga *ephebia* de l'època àtica. Cf. E. WILL, *Histoire politique du monde hellénistique*, II, 47.

43. Aquest és un punt insatisfactòriament tractat per Bickerman en la seva obra *Der Gott der Makkabäer* (Berlin 1937). La versió en anglès esmena, en part, el tema en qüestió: *The Jews. Their History, Culture and Religion* (New York 1960, 70-114). Els temes més roents des d'un punt de vista confessional, sovint condicionen el debat tècnic i científic. És curiós de veure com l'obra de Bickerman *Der Gott der Makkabäer*, escrita en els anys més ferotges de la barbàrie nacional-socialista, que tracta de la reforma crucial de la Jerusalem del 167 aC —avui encara objecte d'encesa polèmica confessional— sigui una reconstrucció dels esdeveniments i un catàleg de les interpretacions successives, la majoria interpretacions ideològiques, que van, de fet, del temps de la propaganda sel·leucida a l'edat de les terres ocupades.

44. Flavi Josep defensa Jàson de les acusacions de la tradició macabea, sobretot del text de 2Ma 2,7-10 en AJ XII, 237-241. Considera que, malgrat la seva obertura envers la cultura grega, resta un sacerdot jahvista.

Ens hem referit abans al fet que els Ptolemeus i fins i tot els Selèucides toleraven tàcitament que els jueus no celebressin el culte d'Hèracles i d'Hermes propis del tipus d'una institució com el gimnàs.⁴⁵ No es veu cap raó perquè els Selèucides fossin menys tolerants pel que fa a aquest punt. En aquest sentit, és inimaginable l'existència a Jerusalem d'inscripcions qualificant Antíoc IV de «déu epifanes». Una anècdota reportada per 2Ma 4,18-19 suggereix que l'«impiu» Jàson potser hauria pogut estar disposat a un cert laxisme religiós en les seves relacions amb l'exterior:

Cada quatre anys se celebraven a Tir uns jocs en honor d'Hèracles, en presència del rei. El menyspreable Jàson hi envià com a representats oficials uns homes de Jerusalem que tenien el títol de ciutadans d'Antioquia, amb tres-centes monedes de plata per al sacrifici d'Hèracles. Però els mateixos que les duïen van demanar que no les destinessin a cap sacrifici, perquè no ho van creure convenient, sinó que les esmercessin en altres despeses.⁴⁶

Els emissaris de Jàson, distingits amb un títol honorífic de l'imperi selèucida («ciutadans d'Antioquia») mostren la seva satisfacció per l'existència del gimnàs i desitgen mostrar al món que no són antigrecs malgrat seguir les exigències bàsiques del jahvisme. Un text de començaments de l'època ptolemaica ens diu de quina manera els grecs en la primera meitat del segle III aC veïen els jueus. Es tracta d'un fragment d'Hecateu d'Abdera, conservat per Diodor. Hecateu, historiador i geògraf grec, era contemporani d'Alexandre el Gran i de Ptolemeu I. Part de la seva vida la trancorregué a Egipte, cosa que el portà a escriure la seva obra *Aigyptiaca*, molt considerada, però de la qual es conserven només alguns fragments. Sembla que escrigué *Sobre els jueus* i *Sobre Abraham*. Afirmava en *Aigyptiaca* 5:

45. Sembla exagerada l'afirmació de Bickerman (*Der Gott der Makkabäer*, p. 64) segons la qual la creació del gimnàs a Jerusalem implicava necessàriament la introducció dels cultes d'Hèracles i d'Hermes, propis d'aquest tipus d'institució del culte reial. Els Ptolemeus, com ja hem vist, toleraven tàcitament que els jueus no celebressin aquest culte. El mateix grau de tolerància s'ha d'atribuir als Selèucides. Els hel·lenistes jueus de Jerusalem volien demostrar al món, com es veu per 2Ma 4,12-17, que no eren diferents ni enemics dels no-jueus, però que ells restaven jahvistes.

46. Aquests ciutadans de Jerusalem, que es vantaven del títol de «ciutadans d'Antioquia», miren de salvar diplomàticament la seva condició d'adoradors només de Jahvè però de ser persones culturalment obertes als grecs. Probablement la petició que formulen de no destinar els diners al culte pagà, sinó a altres despeses, obeeix a la mateixa voluntat de Jàson, camuflada per l'astúcia política.

Féu també que alguns sacerdots jutgessin les grans causes i els confià la vigilància de les lleis i dels costums. És per això que mai no hi ha hagut rei dels jueus, perquè l'autoritat es confiava sempre als sacerdots, ja que semblaven els millors per virtut i saviesa. Hi ha l'anomenat gran sacerdot i es considera que és el missatger dels decrets de Déu.⁴⁷

8. UN PROCÉS NO FÀCIL D'ACULTURACIÓ HEL·LÈNICA

El concepte d'aculturació no ha estat sempre un concepte clar per a aquells que l'usen. El terme començà a circular a finals del segle XIX per a designar allò que una cultura manlleua a una altra. Ara bé, aquest és un sentit excessivament estret. Si s'acceptés aquest concepte s'hauria de considerar la humanitat sencera aculturada, perquè, de fet, tota cultura evoluciona més per allò que manlleua que per allò que innova. En aquest sentit, «aculturació» cobriria tots els fets de difusió cultural. Cenyint-nos ara al cas jueu, Israel no cessà mai d'adoptar els trets culturals més diversos dels pobles veïns, ja fos que es tractés de cultura material ja fos que es tractés de concepcions jurídiques o d'elements religiosos, que havia de filtrar a través del jahvisme o simplement refusar.

L'estudi de la situació d'Israel en temps dels Macabeus ens fa veure com els canvis de tipus cultural originals poden ser el resultat de la dominació polític-social d'un grup sobre un altre (és el cas, per exemple, del domini grecomacedònic sobre els jueus), pot ser el resultat del prestigi dels dominants, com pot ser el resultat del desig de participar d'aquest prestigi (és el cas de l'hel·lenització del sacerdoti de Jerusalem i de l'aristocràcia jueva de Judea).

L'aculturació quasi sempre és selectiva. Per un cantó, no afecta necessàriament la totalitat del grup en què es produeix. Per un altre cantó, els restants subgrups s'hi poden resistir i fins i tot donar origen a moviments de protesta, que es desenvolupen generalment en el terreny de la religió i de la llengua. Judea, en temps dels Macabeus, dóna un clar exemple d'aquest tipus selectiu d'aculturació, en què l'hel·lenització afecta sobretot una fracció de l'ambient urbà, però a penes penetra en l'ambient rural.

És evident que tota aculturació suposa una «desculturalització», que es pot presentar en formes i en graus diferents. Si sota Antíoc IV Epífanes hi ha

47. El text en B. Z. WACHOLDER, *Eupolemus. A Study of Judaeo-Greek Literature*, New York 1974, 85-87. Cf. J. D. GAUGER, «Zitate in der jüdischen Apologetik und die Authentizität der Hekataios Passagen bei Flavius Josephus», en *Journal for the Study of Judaism* 13 (1982) 6-32.

un grup que desitja l'estatut polític grec, és evident que aquest grup se sent suficientment aculturat en l'hel·lenisme. Però els habitants de Judea, malgrat les aparences, no constitueixen una comunitat fortament sacerdotalitzada centrada en el Temple del seu Déu, únic i gelós. A despit de totes les innovacions introduïdes per les pressions hel·lenitzants, el culte de Jahvè resta intacte, el monoteisme respectat i el sacerdoci una font dominant.

9. EL SACERDOCI NO VIOLA EL CULTE, SINÓ LA MORAL

La causa principal directa de l'hel·lenització no és la monarquia selèucida, en contra del que en alguns textos afirmen els llibres dels Macabeus, sinó el sacerdoci de Jerusalem, guiat per Jàson. Aquí apareix immediatament la complexitat del judaisme hel·lenístic. Els termes en els quals es planteja el problema són complexos, perquè complex és el judaisme de l'època que estem tractant: diversitat lingüística, diversitat social, diversitat econòmica, diversitat teològica i moral, com ho demostren certs passatges del Cohèlet que presenten un Déu no gens conforme al Déu tradicional.⁴⁸ Tanmateix, els representants més destacats d'aquesta situació són jueus, jahvistes, respectuosos del dissabte i participants en el culte del Temple de Jerusalem.

Ara bé, tal com ja hem dit abans, no hi ha *aculturació* sense *desculturació*. Els habitants de Jerusalem volen la cultura grega, però volen restar jueus. És una «desculturació» controlada. Són jueus que al seu judaisme hi han afegit un conjunt important de models culturals grecs: la *polis*, el *gimnàs*, l'*ephebia*. A més a més, cal tenir en compte el nombre creixent dels aculturats o en fase d'aculturació, si s'ha de valorar l'aspecte dinàmic del fenomen. Però ja hem dit que no hi ha aculturació sense desculturació: no es pot afegir sense tallar. Ara bé, no fou en el culte a Jahvè que els jerusalemitans hel·lenitzats afegiren i retallaren. 2Ma 4,14-15 ens diu que fins i tot els sacerdots apassionats d'atletisme «es desentenien del servei de l'altar i descuraven el temple».⁴⁹ Però

48. Cf. F. RAURELL, «Cohèlet, una visió diferent i provocadora de Déu», en Id., «*I Déu digué...*» *La Paraula feta història*, Barcelona 1995, 371-399. «La presència d'aquest llibre en el cànon dels llibres bíblics sovint esdevé per a alguns un fet paradoxal, desconcertant i provocador. Potser en això cal cercar-hi la causa de voler entendre el Cohèlet diferentment d'allò que és i d'allò que diu» (p. 374).

49. 2Ma 4,14-15: «Es va arribar a l'extrem que els sacerdots es desentenien del servei de l'altar: amb menyspreu del santuari, es despreocupaven dels sacrificis i, tan bon punt sentien el senyal, corrien a la palestra per participar en els diversos exercicis esportius, contraris a la Llei de Moisès. Tenien per no res les pràctiques honorables de la seva pàtria i consideraven molt

hom no pot prendre al peu de la lletra un text fortament polèmic contra l'helenisme i contra el sacerdoci. Per bé que hi pogué haver alguna negligència en el compliment dels ritus quotidians, el text de 2Ma 4,14-15 no ens permet d'afirmar que ni la unicatat de Jahvè ni el culte del Temple en general fossin afectats per les mesures d'hel-lenització preses per Jàson. Pel que es veu de l'esmentat text, Jàson i els seus amics no tocaren en les seves reformes aspectes de caràcter pròpiament religiós, tot i les acusacions dels integristes. El camp en què s'afegí i es tallà fou, de fet, el de pràctiques i usos exteriors al culte i a la religió. Per al devot autor de 2Ma, Jàson no viola la teologia, sinó la moral. La «impietat» de què és acusat Jàson és la violació de la Llei en el pla dels costums socials, abandonant usos jueus i substituint-los per usos grecs. Però si Jàson continua com a gran sacerdot s'ha de concloure que ni per a ell ni per al seu entorn sacerdotal l'adopció de les pràctiques gregues denunciades pels rigoristes macabeus no representava cap impietat ni cap aberració teològica. El desacord entre el grup filohel-lenista i antihel-lenista era menys sobre el concepte del Déu d'Israel i el seu culte en sentit estricte que sobre la concepció de la Llei i sobre el seu abast sacrosant.

10. FACTORS ECONÒMICS DE LA CRISI

Els contactes cada vegada més freqüents i intensos dels jueus amb l'ambient grec o hel-lenitzat desvetllà en alguns el gust pels afers i la riquesa.⁵⁰ Es dona el fenomen d'uns jueus moguts alhora per causes tradicionalistes i per causes nacionalistes. L'adversari més immediat s'encarna en la gent de l'Acra.⁵¹ Sense minimitzar el rol dels *hassidim* en la crisi macabea, és evident que la qüestió fiscal hi ha tingut el seu rol. L'aspecte cultural i l'aspecte econòmic no poden

millors els honors grecs»: cf. O. KAISER, «Judentum und Hellenismus», en *Verkündigung und Forschung*, 27 (1982) 68-88.

50. Cf. K. BRINGMANN, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa*, p. 78.

51. L'únic text dels llibres dels Macabeus que menciona Acra és 1Ma 1,33: «Després va fortificar la ciutat de David amb una muralla alta i sòlida, amb grans torres i la convertí en la seva ciutadella (καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς ἄκραν). Aquest text suggereix que es tractava d'una colònia d'estrangers. És cert que hi havia una guarnició selèucida, però per altres textos (1Ma 11,20-37) sembla que també era habitada per alguns «impius d'Israel». L'Acra no és la simple «ciutadella»; és la ciutat fortificada que amb Jàson esdevé *polis*, que els edictes de l'exempció fiscal distingien de la Judea, esdevinguda «país tributari». Acra, doncs, no és Jerusalem, sinó un barri fortificat on s'establí el cos dels antioquens (ἀντιόχεις) i la guarnició que els protegia. L'oposició i rivalitats entre la ciutat fortificada dels hel-lenistes i la ciutat oberta on residien els habitants, no ciutadans de la *polis*, és alhora el símbol i el nus esratègic de la guerra dels Macabeus. Cf. D. S. RUSSELL, *The Jews from Alexander to Herod*, London 1977, 32-35.

ser dissociats: la gent tradicionalista s'aixeca contra la relaxació dels costums a causa de la influència grega, però també es rebel·la contra la llosa de la fiscalitat. Assenyalen el sacerdoci com a corresponsable de l'esclafament material de la comunitat jueva. De fet, l'economia jueva era una «economia de santuari».

A partir del moment en què Menelau entra en escena, el fervent jahvista autor de 2Ma ja no parla més del que havia vituperat del pontificat de Jàson. 2Ma no es preocupa més ni de l'hel·lenisme ni del gimnàs, és a dir, de la «revolució cultural». L'única qüestió que sembla preocupar-lo és el diner. Els jueus de què parla l'autor de 2Ma estan agitats per les qüestions financeres reials, que després de Jàson han mogut Menelau. És una política que pateixen els petits productors, que han de pagar l'impost del Temple. És una situació esdevinguda insuportable a causa també del comportament despòtic del gran sacerdot.⁵²

11. LA TORÀ ESCRITA POT SER INTERPRETADA; LA TORÀ ORAL, NO

Per als tradicionalistes antihel·lenistes, la Llei forma el conjunt ètnic de costums jueus, un tot indissoluble. Els hel·lenistes, en canvi, estableixen una distinció entre la Torà escrita (i els seus complements referents al Temple i al culte) i els usos i pràctiques de la vida quotidiana. Separen la religió, la Torà, de la resta del conjunt de costums. L'oposició entre «rigorisme» i «laxisme», a què hom recorre per a entendre el fenomen, no explica suficientment la realitat. De fet, hom es pot preguntar: ¿qui és més rigorista, el qui s'até estrictament als preceptes de la Llei escrita (com més tard faran els saduceus) o el qui, sota la cobertura de les lleis orals, no cessa d'ampliar els dominis de la Llei i de les obligacions que imposa, introduïnt innovacions com a concessions fetes als temps nous (com faran més tard els fariseus)?

52. Les fonts no són clares quan parlen de l'esclat de la gran crisi jueva. És clàssic el text d'1Ma 1, 29-40. La data és lacònicament expressada en el v. 29: «Al cap de dos anys, el rei va enviar el *cap del fisc* (ἄρχων φορολογίας). És possible que es tracti d'una traducció lliure del text hebreu. Aquest personatge, de fet, era un militar d'alta graduació ja conegut, el misarca Apol·loni. La lluita dels Macabeus contra Antíoc no es planteja únicament, doncs, en el terreny religiós, sinó també profà: fundació del gimnàs, costums civils, expoli fiscal. La reacció contra l'hel·lenisme es traduí en la reafirmació de l'ortodòxia. Cf. M. HENGEL, *Die Zeloten*, Leiden 1966, 151-164.

Ens trobem davant el tema de la interpretació de la Torà: la que proposa el sacerdot i la que proposen els doctors d'una manera lliure.⁵³ La política de Jàson era essencialment diferent de la del seu successor Menelau, que portà a l'abandonament del monoteisme teocràtic. La política de Jàson no podia ser combatuda per motius teològics; el que estava en causa era l'abandonament del monoteisme teocràtic. La política de Jàson no podia ser combatuda per motius teològics, el que estava en causa era l'abandonament de la «manera jueva de viure» (βίος ἰουδαϊκός): «Jàson va fer que els seus germans de raça adoptessin la manera de viure dels grecs» (2Ma 4,10).

Els qui ataquen personalment Jàson li recriminen la introducció d'usos contraris a la Llei (una recriminació que només li fa l'autor rigorista de 2Ma). Però aquesta recriminació es basa en la seva pròpia noció de Llei, que inclou una llarga sèrie de lleis orals ensenyades pels «entesos», pels doctes i escribes.⁵⁴ Els hel-lenistes de Jerusalem aspiraven a esdevenir subjectes grecs de religió jueva o, si es vol, a esdevenir jueus de costums i cultura grecs. El pas fet l'any 175 ho fou per iniciativa del gran sacerdot, l'autoritat del qual sancionava tant les mesures d'hel-lenització com la fidelitat al jahvisme.

Com hem vist, la polèmica no era sobre el monoteisme; era sobre els costums, sobre la manera de viure a la grega. Els tradicionalistes jueus consideraven que la manera grega de viure introduïa modificacions que no eren legals, segons la visió dels rigoristes per la ploma de 2Ma. Els hel-lenistes consideren que només la Torà escrita garanteix la identitat jueva i no la muntanya d'interpretacions dels «doctes integristes» que impedeixen que Israel s'obri al món. És, en certa manera, el conflicte entre la lletra i l'esperit. Els «doctors» de la Llei volen preservar la identitat jueva tancant la Llei en un recinte fortificat, contínuament eixamplat per l'oralitat. Els hel-lenistes, en canvi, volen revificar Israel aprofitant les obertures practicades en l'estret recinte de la Llei escrita.

53. És el que es reflecteix en el Siràcida en el poema autobiogràfic del c. 51: «Acosteu-vos a mi tots els qui no teniu instrucció i quedeu-vos a l'escola de la saviesa» (51,23). És una al·lusió a la *bet-hamidrax*. És la interpretació que explica l'Esriptura a partir de la Bíblia mateixa. Cf. H. L. STRACK – G. STEMBERGER, *Das Klassische Judentum in Talmud und Midrasch*, München 19827, 222-322.

54. Aquesta problemàtica era també present en les comunitats jueves de la diàspora, que vivien el dilema: tancar-se en la sinagoga o esborrar les diferències per mitjà de l'aculturació. Aquesta doble tendència era present arreu, però amb diferències i matisos segons els llocs. Probablement la llunyania del Temple afavoria la distinció entre el que és «religiós-cultural» i el que és el «conjunt de costums», el «costumari», la manera de viure. Cf. A. T. KRAABEL, «The Diaspora Synagogue», *Analecta der Religionswissenschaft* 19 (1979) 502.