

El judaisme

Gregorio del Olmo Lete

Des de la perspectiva de la història de les religions entenc *judaisme* com a *religió jueva*, encara que el judaisme en ell mateix i en el seu desenvolupament històric sigui més que una religió. Limitarem, doncs, a aquesta el nostre camp de visió, sense perdre la perspectiva de les implicacions que la religió té en altres esferes de la vida i la cultura del poble jueu. Després d'un breu excurs sobre els orígens del judaisme, que hem de donar en part per coneguts, centrarem la nostra atenció en el que es podria anomenar *judaisme normatiu*, clàssic o ortodox, per a acabar referint-nos a les formes concretes que se n'han anat desenvolupant al llarg de la història, principalment en l'època moderna. Tot i acceptant un cert inevitable perspectivisme històric, imposat pel mateix desenvolupament i transformació del judaisme, el nostre enfocament serà predominantment sincrònic, assumint la religió jueva com quelcom definit i consolidat, per a tractar de precisar les seves estructures bàsiques, ideològiques i funcionals: credo i cultura.

1. Orígens del judaisme

El judaisme entronca històricament i estructuralment amb la religió bíblica o de l'Antic Testament, no solament com el seu desenvolupament i la seva continuació en el temps, sinó en tant que aquesta constitueix el referent normatiu que el judaisme assumeix i confessa. En l'àmbit de la fe, la religió bíblica proporciona la idea de Déu i les categories teològiques concomitants que defineixen el credo jueu i, més en general, la seva manera d'entendre la relació religiosa de

l'home amb la transcendència. Ara bé, és en el pla de la funcionalitat, de la praxi religiosa i de la configuració social de la religió on el judaisme divergeix enormement del quadre bíblic, fins al punt que es pot parlar de dues magnituds religioses diferents, però amb la peculiaritat ja apuntada que la primera és reconeguda com a normativa i vigent en el seu valor per a la segona, que s'estructura com un comentari, com una reencarnació seva. La diversa i gairebé heterogènia funcionalitat li ha estat imposada i facilitada per les circumstàncies històriques per les quals hagué de passar el poble israelita/jueu i que van permetre explicitar les virtualitats de la fe bíblica, més enllà del marc sociopolític i cultural en què s'enquadra i que a primera vista hauria semblat que li era consubstancial. L'exili i la definitiva pèrdua de l'autarquia política van permetre el desenvolupament d'una nova religiositat paral·lela, invertebrada encara al llarg dels cinc segles de la restauració postexílica, independent del poder i del culte oficial i de la seva classe sacerdotal i centrada directament en el culte del «llibre», en l'experiència historicoreligiosa feta text normatiu, i en la relació personal i familiar de l'home amb el seu Déu. Aquesta religiositat germinal i invertebrada que arrenca directament de la situació exílica i de la predicació del seu profeta, Ezequiel, es convertirà en el nucli vertebrador del judaisme clàssic quan l'any 70 dC es consumi l'esfondrament de la situació postexílica i desapareguin les estructures residuals d'autonomia ètnica i cultural que havien alimentat la il·lusió de la pervivència de l'antic ordre bíblic. I és a partir d'aquest moment quan comença a configurar-se de manera definitiva allò que anomenem judaisme en el seu sentit específic.

Podem resumir així la seva essencial herència bíblica. En l'àmbit de la fe, el judaisme confessa i adora Déu, ésser suprem i transcendent, únic, incomparable i irrepresentable per tant, que crea el cosmos i dirigeix la història de la humanitat cap a una meta de plenitud, afany últim que es frustra en fallar la resposta ètica, l'obediència sostinguda de l'home. Una recreació d'aquest primer esquema concentra la seva voluntat salvadora en l'elecció d'un poble al qual compromet en una resposta precisa que serveixi de model a tota la humanitat. El manteniment d'aquest segon afany constituirà la història bíblica i, per tant, l'autorevelació de Déu com a Déu de gràcia i justícia. La seva exigència és la *Llei* (amor i servei); la seva intervenció, la retribució ètica (premi-càstig-perdó); la seva meta final, la salvació (triomf d'Israel, nova creació). Aquesta fe teològica, el judaisme la veu resumida en un passatge bíblic (Dt 6,4) que repeteix insistentment com la seva pregària fonamental: «Escolta, Israel: Iahvè és el nostre Déu, Iahvè és únic.» Aquest monoteisme estricte, tardà en la seva formulació concreta, i a la vegada aquesta peculiar relació del Déu u amb Israel («el nostre Déu»), defineixen bé el llegat bíblic del judaisme com a religió d'un poble que es va forjar històricament configurat per aquella relació i que perviu en forma

de comunitat etnicoreligiosa al marge ja de la seva realització política. Això és el que fa del judaisme més que una «confessió», encara que de vegades resulti difícil de precisar aquest excés. La sistematització ulterior d'aquesta fe bíblica serà obra dels teòlegs posteriors; més tard hi tornarem.

Però la mateixa religió bíblica és també més que una confessió; inclou una normativa, una praxi que afecta tots els àmbits de la vida personal i social del fidel dins d'una concepció sacra de la *Llei* i del monisme politicoreligiós de les societats antigues, que no coneixen una esfera «laica». D'aquesta llei (Torà), el judaisme, que l'assumeix en totalitat com a text sacre, n'extreu, com a adequades a la seva peculiar situació històrica, determinades normes religioses el desenvolupament de les quals el portarà a dotar-se d'una configuració legal tan invasora com la bíblica, però que se'n diferencia netament. Es tracta de ritus (circumcisió), temps sagrats (dissabte i festes) i normes de conducta (moral i litúrgica) que són originalment bíblics, però que ara adquireixen una significació i configuració noves. Els analitzarem més avall.

En realitat, aquesta tensió entre una tradició antiga acceptada com a normativa i condensada en un text i l'acomodament a les noves circumstàncies històriques fa del judaisme un ingent combat hermenèutic —una «agonia», diríem, en termes unamunians—, condensat al seu torn en un nou text normatiu, el *Talmud*, que resulta el testimoni viu, i com a tal sistemàtic, d'aquest esforç de fidelitat i acomodament que acabarà consolidant-se en allò que anomenem el judaisme normatiu, clàssic o ortodox, a les primeres albors de l'alta edat mitjana. Tot seguit ens ocuparem dels seus elements bàsics.

2. El judaisme normatiu

Per a una més adequada presentació del judaisme com a religió distingirem tres facetes (fe, litúrgia i comportament) que en gran part coincideixen amb el que van ser les grans preocupacions intel·lectuals tant del judaisme rabínic com del medieval: la idea de Déu i la seva sistematització (fe i teologia), la praxi específicament religiosa (codi cultural) i les normes de conducta social (codi moral); aquests dos últims aspectes com a expressió de les exigències de Déu sobre el seu «poble» (la Torà), a la vegada que com el seu element configurador i diferenciador en tant que religió (judaisme). És curiós observar com el més gran teòleg jueu, Maimònides, que en la seva especulació no va trobar lloc per a la noció de «poble elegit», fou el qui li va proporcionar la primera codificació de totes les seves lleis perquè poguessin ser més fàcilment i adequadament observades com a norma de vida del jueu, cosa que definia la seva especificitat. Subjacent en el

fons d'aquesta actitud hi ha una dicotomia entre fe i praxi, entre el que és permanent i el que és accessori de tota religió.

Teologia del judaisme

Des dels primers contactes polèmics amb altres religions, al jueu li urgí sempre la recerca de la pròpia especificitat, de la seva essència distintiva. La Bíblia, ja ho hem vist, li aportava una visió «narrativa» de Déu que, vàlida en un primer moment, aviat es va veure obligat a formalitzar amb el contacte amb civilitzacions de discurs analític com la grega i les seves hereves. Però aquestes formalitzacions resulten episòdiques i responen a plantejaments concrets de cada moment cultural. És el que resulta clar del famós credo maimonidià dels «tretze principis» de la fe jueva: fe en l'existència (1), unitat (2), incorporeïtat (3), eternitat (4) i exclusiva adorabilitat de Déu (5); fe en la profecia (6), en la preeminència de Moisès sobre tot altre profeta (7), en la divinitat de la Torà (8) y en la seva immutabilitat (9); fe en l'omnisciència divina sobre la conducta humana (10), en la seva justícia remunerativa de bons i dolents (11), en la vinguda del Messies (12) i en la resurrecció dels morts (13). Els cinc primers defineixen Déu en ell mateix, els quatre següents es refereixen a la revelació de la seva voluntat a Israel i els quatre últims descriuen la seva intervenció davant la resposta humana. Tot, en aquesta síntesi, és bíblic, però la seva formulació essencialista, purament teòrica i en gran mesura polèmica, com dèiem, respon en gran part a controvèrsies internes i externes del seu temps. Podria ampliar-se o reduir-se, ja que es tracta de formulacions «implicatives», i de fet no han faltat intents en aquest sentit; com tampoc han faltat intents de reduir a l'essencial la dispersa i múltiple praxi religiosomoral, com veurem.

Però aquesta indefugible i reductora recerca de l'«essència», de l'autoafirmació clara i fàcil, ha estat acompanyada d'una no menys indefugible necessitat d'explicitació i desenvolupament de tot el propi patrimoni tradicional. I aquesta fou la tasca, en l'aspecte ideològic, sobretot dels teòlegs medievals, així com dels filòsofs moderns.

La imatge descriptiva de Déu que ens ofereix la Bíblia va ser sotmesa per primera vegada a una elaboració sistemàtica per l'escolàstica jueva medieval en paral·lel amb operacions similars de l'àrab i la cristiana, que reconeixen el mateix Déu i fins i tot la mateixa descripció bíblica, i en dependència d'aquestes altres teologies escolàstiques. Sota l'influx de l'especulació filosòfica grega i dels seus esquemes categorials, platònics i aristotèlics, es passa del fet al concepte, de la intervenció a la categoria, de la història sagrada a la teologia, sobre la base d'una

ferma confiança en la capacitat de la raó per a dur a terme aquest projecte i des d'una persuasió infrangible de concordança i no-contradicció entre fe i raó. Es tracta de l'etern repte que ha sortit al pas de l'especulació religiosa fins als nostres dies.

El primer problema a què es veu obligada a abocar-se l'especulació jueva medieval és, com no podia ser altrament des d'una perspectiva filosòfica d'estructura causal, el de l'existència de Déu, problema que la Bíblia, com la resta de les antigues religions, ni tan sols es planteja. La seva base són els coneguts arguments escolàstics, el teleològic i el cosmològic, que postulen l'existència d'una intel·ligència, motor immòbil i principi necessari primers.

Però aquesta demostració d'existència ja aportava elements essencials sobre la naturalesa del Déu afirmat que conflüen amb el testimoni bíblic: la seva unitat i incorporeïtat. Si la primera resultava clara segons aquest testimoni, la segona («Res del que hi ha al cel, a la terra o al mar no el pot representar», Ex 20,4) es veia enfrontada a l'abundant descripció antropomòrfica del Déu bíblic. Això va imposar una renovada insistència en la lectura i interpretació al·legòrica de la Bíblia, ja desenvolupada per Filó, i de fet sempre mantinguda, més o menys conscientment, per tota la tradició religiosa que s'ha vist obligada a parlar de Déu i a confessar, al mateix temps, que és inefable.

Però l'especulació sobre la naturalesa divina va confluir sistemàticament en l'enumeració conceptualitzadora dels seus «atributs». I a propòsit d'això va aflo- rar de manera radical l'antinòmia abans esmentada, no ja simplement pel que fa a llenguatge més o menys adequat, sinó de llenguatge o conceptualització simplement possible o no en relació amb la divinitat transcendent i, com a tal, incognoscible. Tota afirmació sobre Déu resultava un desmembrament de la seva simplicíssima unitat i en el fons un antropomorfisme més o menys aparent i subtil. La teologia jueva, com li va passar a la islàmica i a la cristiana, es va veure enfrontada amb la seva pròpia possibilitat com a discurs sobre la divinitat i es va lliurar a un exercici dialèctic gegantí per salvar l'aporia. Els grans filòsofs i teòlegs del judaisme van abordar la qüestió en obres sistemàtiques: Saadyà, Ibn Paqudà, Ibn Tsaddiq, Ibn Daud, Guersònides, Cresques, Albó i, per sobre de tots, com ja hem dit, Maimònides. Les posicions van oscil·lar des d'una valoració apofàtica de tota possible predicació feta de Déu, passant per la distinció entre essència, atributs essencials (positius i negatius) i d'acció (positius), fins a una valoració «analògica» del discurs religiós, sota l'influx de l'averroisme, salvada l'absoluta incomprendibilitat de la mateixa essència divina. Maimònides enumera així vuit predicats dits de la divinitat com a negacions d'altres tantes mancances o negacions de negacions, bàsicament els incorporats al seu credo esmentat abans.

Però aquesta idea de Déu definit així abstractament, la general dislocació desantropomorfitzadora a què la filosofia sotmetia el llenguatge bíblic i la seva actitud distant i incòmoda amb aquells atributs que definien la relació de Déu amb el món i l'home feren sospitosa tal especulació sistemàtica i reclamaren un retorn al Déu «humà» de la Bíblia. L'especulació pretenia salvar l'«ésser» de Déu, però a costa d'allunyar-lo de l'home; la proximitat i el tracte directe del Déu bíblic no acabaven d'encaixar amb la imatge hieràtica i nebulosa que de Déu ofereix l'especulació. Creació, Providència i Retribució són predicats essencials del Déu bíblic que només amb enorme dificultat l'especulació podia integrar en una conceptualització adequada de Déu (dificultat semblant a la que havia trobat per a integrar la noció d'«elecció», segons dèiem més amunt) i que, tanmateix, configuren la imatge del Déu «just i misericordiós» abocat sobre la seva obra i que el jueu troba en la seva actuació diària i històrica. Aquesta manifesta contingència resultava difícilment compatible amb la idea d'un ser únic, immutable i etern.

El problema de la Creació va desembocar en una agra polèmica sobre la naturalesa del seu substrat (*creatio ex nihilo*) i la temporalitat del seu resultat («eternitat de la matèria»). El problema de la Providència va resultar pràcticament irreconciliable amb la immutabilitat divina i la Providència va quedar reduïda a l'especial relació de Déu amb l'home savi i just. La Retribució va replantejar l'antiga punyent pregunta sobre el sentit del «dolor del just», aguditzada per la dura experiència històrica del judaisme en l'època romana i medieval («premi i càstig de l'home en el més enllà»); pregunta que s'ha vist exacerbada davant la moderna experiència d'extermini a què ha estat sotmès el poble jueu, de manera que s'han generat respostes molt allunyades del que es podria considerar la concepció ortodoxa.

Es va córrer així el risc de crear dues imatges de Déu, una per a intellectuals, una altra per a ignars, que es desqualificarien mútuament, ja que van ser vigents, fins al paroxisme i l'acrimònia, en la comunitat jueva medieval. Noves vies de conceptualització van tractar insistentment de superar el dilema, i entre aquestes destaca la doctrina mística de la Càbala (*Qabbalá*) amb el seu afany incansable per mantenir-se en contacte, en un contacte íntim i d'eterna proximitat, amb un Déu que, al mateix temps, es confessa i es concep com a absolutament transcendent i inabastable, amb un llenguatge que oscil·la entre el més estricte gnosticisme panteístic i el pietisme més exaltat.

La càbala va representar de fet la «tercera» via de sortida o resposta a una religió i religiositat que es debatia entre una apassionada especulació teològica i una purificada praxi i preocupació legal, de què després parlarem; entre la ideologia i l'obediència es va cercar el camí de l'apropament místic a la divinitat,

sense negar aquelles, ans assumint-les i inserint-se en un corrent que travessa tota l'experiència bíblica, prenyada de visions, revelacions i pietat intimista. Era un corrent que primer el talmudisme i després l'especulació havien en certa manera ofegat, però que era inherent a la concepció personalista de la divinitat que el judaisme havia heretat de la Bíblia.

De tota manera, la càbala és un fenomen molt complex, que convé resumir en els seus trets essencials per a diferenciar-la de simplificacions fàcils amb les quals a vegades es confon. El Déu infinit i transcendent es fa present, i així accessible, al marge de la via especulativa, que el deixa més enllà de tota conceptualització, en la «creació» i en la «manifestació de la seva glòria»; en la primera, Déu «baixa» i «s'abaixa», mentre que en la segona, «s'alça» i alça la creació. Aquesta doble perspectiva dóna lloc des de molt aviat a una destacada «especulació» sobre l'estructura de la creació (*ma'asé bere šít*), que es condensa aviat en el *Séfer Yeširá* i porta després, en època medieval, a la teoria de les *Sefirót* i *Šemiš-tót*. Es tracta de captar la presència/emanació (expansió/contracció) de la divinitat en la seva obra i naturalment, més que en cap altra, en la criatura que la culmina, l'home, «l'ànima» del qual, en la seva complexa estructura, és l'expressió més alta d'aquella presència: resulta «l'espurna» més lluminosa soterrada en el «vas» més magnífic, el cos humà, constituents, tots dos, de l'*Adám qadmón* o home primordial. El llenguatge d'aquesta «especulació» mística voreja perillosament el panteisme al mateix temps que desencadena una exaltació pietística en descobrir al fidel la terrible proximitat de l'Infinit. S'obre així el camí místic de l'«adhesió», la «intenció» i l'«èxtasi», que permet l'aproximació a la seva manifestació, a la seva «Glòria» (*Kavód*), l'expressió més alta de la qual és la visió del «carro» d'Ezequiel (*ma'asé merkavá*). Des de temps molt antics aquesta visió havia desencadenat l'especulació sobre l'estructura del «món superior» en què la «Glòria» habita, per sobre de l'empíric, condensada en la teoria de les *Hekalót*.

Resulta clar que tot aquest món de representacions és «especulació», però malgrat els seus reflexos i manlleus neoplatònics està molt lluny de ser una construcció «racional». Es tracta d'un producte d'exaltada fe i contemplació de Déu i del seu món com a misteri i revelació. Misteri revelat que el judaisme ha rebut (*qabbalá*, tradició) en forma de llibre o doctrina, la Torà. D'aquesta manera, aquesta arriba a convertir-se en una insondable revelació, i el seu escodrinny, en la font de tot coneixement profund. Més enllà del seu contingut «racional», la Torà oculta tot el misteri de l'Infinit. Això donarà lloc al desenvolupament primerenc de tota classe de tècniques d'escodrinny del text, que degeneraran en pràctiques místiques i màgiques de tota mena, que solen ser les que es tenen en compte quan es parla sense més precisió de la càbala i que en la pròpia sistematització es coneix com la «càbala pràctica» per oposició a la «teò-

rica», que abans hem esbossat. En tots dos casos es tracta d'un saber místic reservat a iniciats, mentre que el fidel comú pot satisfer-se amb una intel·ligència literal del text.

Les tres esferes de dedicació aquí esbossades i que es consoliden a l'edat mitjana («ideologia», «observança» i «sentiment religiós») són les que determinaran al seu torn els corrents del judaisme modern que s'origina a partir del segle XVIII, final de l'«edat mitjana» jueva i inici de la seva «il·lustració»: especulació religiosa, ara en forma de filosofia de la religió; estudi i pràctica de la Torà, com a dedicació absoluta i forma de vida religiosa total; vivència exaltada i mística del Déu d'Israel més enllà, si no al marge, de la llei escrita.

Un representant de la primera actitud fou el pare del judaisme modern, Moses Mendelssohn (1729-1786). Pretenent treure el judaisme del seu «gueto» religiosocultural enfront d'un món que exaltava els valors de la «raó il·lustrada», considera que la religió pertany al patrimoni humà universal, accessible racionalment. Per tant, per a ell el judaisme no és una religió revelada, innecessària com a tal, sinó una «legislació» revelada, una manera de viure i expressar la religiositat. Aquesta reducció facilitava la comunicació amb el món cultural de l'època, però arriscava l'especificitat jueva en la seva arrel més profunda i obria la porta a la total «assimilació». Quina importància podia tenir mantenir una manera de religiositat, excessivament peculiar i estranya, donada la coincidència en la religió essencial? La seva influència en el judaisme modern ha estat universal; ha estat tingut com a mestre per uns o com a pervertidor per altres.

Enfront d'aquesta actitud aperturista, Eliyà ben Solomon Zalman, el Gaon de Vilna (1720-1797), apareix com el representant i hereu del talmudisme més clàssic, amb una programació i realització de la vida jueva com a dedicació incansable i ascètica a l'estudi de la Torà. Aquesta és l'única, suprema i inescotable font de coneixement per al jueu. No queda temps ni interès per a qualsevol altra dedicació. Es genera així una actitud de reclusió sobre si mateix que aïlla i defensa el judaisme de tot risc d'assimilació externa, atenta la seva oïda a la paraula eterna que Déu li adreça i a posar-la en pràctica. També el seu influx va ser decisiu en la configuració del judaisme normatiu de l'Europa oriental i, com veurem més avall, en la configuració de l'ortodòxia moderna.

Enfront d'aquestes dues maneres enfrontades d'enfocar i viure el judaisme, a mitjan segle XVIII sorgeix la figura d'Israel Baal Xem Tov (ca. 1760) com a impulsor d'una vivència religiosa fundada en la fe simple i l'alegria davant una presència divina que tot ho inunda de llum captiva, que l'home sant ha de fer brotar. Aquesta actitud religiosa, d'altra banda no gens teoritzant, arrencava el jueu de la preocupació i estudi cenyit de la Torà i l'alliberava tot portant-lo a una experiència exaltada i mística de la divinitat en la qual el centre ja no és el

savi coneixedor del Talmud, de la paraula de Déu en el Sinai, sinó el «sant» o just (*saddiq*), el qui ha entrat en contacte amb el Déu vivent en la seva creació. El moviment «hassídic» així inaugurat, hereu en gran part de la càbala mística, feta ara religiositat accessible a tot fidel jueu, va resultar sospitós i fou combatut pel rabinisme oficial; de fet, va crear una jerarquia paral·lela i va arrossegar gran part de les comunitats jueves de l'Europa oriental, insuflant en el judaisme una vitalitat religiosa que el va ajudar enormement a sobreviure en les situacions dures per les quals va passar durant el segle XIX. Perdura fins als nostres dies i avui és, curiosament, com veurem, el moviment que aglutina molts grups ultrareligiosos, un cop aconseguida la conjugació de la seva actitud mística amb una intensa dedicació a l'estudi i observança de la Torà.

La integració d'aquests tres aspectes: idea de Déu, obediència a Déu, contacte amb Déu, és un problema que afecta tot el judaisme històric i perviu també en les formes que adopta aquesta religió en els nostres dies.

La litúrgia jueva

L'element més característic de tota religió, el més aparent i que més crida l'atenció, és el seu ritual. I és en aquest aspecte on el judaisme es distingeix més netament de la religió hebrea bíblica, tot i que gairebé tots els seus elements hi tenen el seu origen. Mentre que en la Bíblia el culte es desenvolupa bàsicament en el «temple», sobretot el jerosolimità, en el judaisme postbíblic es genera un nou espai que allotja la seva nova litúrgia: la sinagoga; sense oblidar l'altre pol, present al llarg de tota la seva història, del culte de la litúrgia jueva: la pròpia llar familiar. Aquesta dimensió, que ens remet a l'etapa patriarcal i seminomàdica de la religió hebrea, adquireix una alta significació en el judaisme posterior.

La sinagoga no és un temple, ja que el judaisme està mancat de l'element fonamental del culte en el temple: el sacrifici. Element que, tanmateix, posseïa abundantment desenvolupat i, des de la legislació «deuteronomística», circumscrit al temple de Jerusalem. És sorprenent, respecte a això, veure com una de les primeres dades que la tradició jueva va recollir i fixar per escrit fou la relativa al culte de l'esmentat temple (tractat *Berakót* de la Misnà), quan ja resulta inoperant. Originàriament la sinagoga, potser ja en el mateix exili babilònic, sorgeix com a acte/lloc de reunió per a llegir i comentar la Torà, i per a pregar i cantar al Déu que l'ha lliurada a Israel i que a través de la Torà el guia. Es desenvolupa així un «culte» del llibre (la Torà com a Llibre Sagrat es converteix en l'expressió de la presència divina i genera un ritual reverencial), de la paraula de Déu, a la vegada que de la resposta de l'home per la pregària i el cant. Es tracta

d'una litúrgia paral·lela i que no té normalització canònica, però el seu exercici i procés de configuració serà el motor que posarà en marxa tot el desenvolupament espiritual i cultural del judaisme. D'una banda, determinarà la transmissió, traducció i comentari del text bíblic; d'altra banda, impulsarà l'aparició i desenvolupament de la poesia anomenada sinagoga, que la nodrirà de noves maneres d'expressió del sentiment religiós, hereva de l'antiga salmòdia bíblica, però també tributària dels nous models lírics de les successives èpoques. Els més grans poetes del judaisme col·laboraran en aquesta tasca, fins que, ben entrada l'edat mitjana, es vagin configurant i consolidant els diversos *siddurim* o ordines litúrgics (sefardita i asquenazita). Com a catalitzador de la vida de la comunitat a l'exili, la sinagoga reunirà entorn seu les instàncies jurisdiccionals (rabins i jutges) i acadèmiques (*bet midrás*). Institucionalment la sinagoga és gestionada per la comunitat, que en designa el gerent (*gabbá'i, parnás*), encara que de fet acostuma a ser el rabí, contractat per la comunitat, qui se n'encarrega, assistit per personal auxiliar (*hazzán, šammás*).

El culte sinagoga es configura en un ritual permanent o diari/setmanal i un altre d' excepcional o festiu, amb la qual cosa entrem ara en la consideració dels temps sagrats (cicles diari, hebdomadari, mensual, anual).

La pregària sinagoga es desenvolupa al matí, al migdia i a la tarda, imitant i continuant el ritual sacrificial del temple, i aviat passa a ser un deure diari de tot bon jueu, preferentment a la sinagoga o alternativament en privat, millor en unió amb d'altres. La tradició ha fixat tant els seus components (fórmules i esquemes textuais: *šemá* i *amidá*, les «divuit benediccions», himnes especials) com les condicions en què s'han de realitzar (nombre mínim d'orants: *minyán*, i abillament: *tefillín, ṭablít, šīšít*). En realitat, la pregària, la referència a la transcendència, ha envaït tota la vida jueva, desplegant fórmules de benedicció per a les més diverses situacions i fins i tot objectes simbòlics i gestos que sacralitzen tota l'existència (*mezuzá, kippá*...). Detallar la funcionalitat de tot aquest món de gestos religiosos ultrapassa els límits d'aquesta exposició sintètica.

Un àmbit temporal sagrat, a mig camí entre la pregària congregacional diària i les festes, és el «dissabte», aquest setè dia de descans que les tradicions cristiana i islàmica han heretat de la Bíblia hebrea. En aquesta, el dissabte no es configura encara com un àmbit sacre —no és una festa de santuari amb un especial ritual sacrificial— sinó com un espai antropològic per al record històric i l'entropia còsmica, per a l'accés al «descans» diví per sobre de l'obsessió de l'afany quotidià; en aquest sentit, com un espai per a l'alliberament interior i, evidentment, social; valor religiós en el més alt sentit. A partir de l'exili, i això resulta especialment clar en la reforma d'Esdras, el dissabte es converteix en un element distintiu del judaisme com a religió (juntament amb el culte sinagoga)

i la circumcisió) i l'observança del descans se sacrilitza i s'insereix en l'àmbit sinagoga amb un servei peculiar (*musáf*), que és model de tota celebració festiva a Israel i que es converteix en la gran ocasió de la lectura de la Torà (distribuïda en un cicle anual) i dels Profetes (seccions), i del seu comentari, així com de la pregària i el cant, mentre que el servei sinagoga diari queda reservat, amb el transcurs del temps, als cercles més religiosos. El desenvolupament de la legislació rabínica del descans sabàtic l'ha convertit en una dada del judaisme que crida l'atenció, amb un sorprenent reflex social, comprovable als carrers de les modernes ciutats d'Israel. Al mateix temps que ha donat lloc a una celebració domèstica de profund valor aglutinador familiar amb el seu corresponent *ordo* litúrgic, en què el dissabte és hipostasiat com la «núvia» i la «reina». És preparat amb tota cura la tarda del divendres; s'encenen els ciris del dissabte i es para la taula. A la sinagoga s'assisteix a un servei religiós especial i a casa es celebra el sopar del dissabte, amb abundants textos religiosos peculiars i cants addicionals intercalats. També el dinar del dissabte té sentit ritual, encara que no de tanta significació, precedit del gran servei religiós del matí, en què té lloc tot el complex ritual de pregària i lectura a què abans alludíem. Iniciat amb la recitació del *qiddúš* i tancat amb el de la *havdablá*, el dissabte és un temps sacre ben definit i la legislació halàquica precisa amb tot detall la sèrie de tasques que no es poden realitzar durant aquest temps, actualitzades enfront de les noves possibilitats que ofereix la tècnica moderna (per exemple, utilització de l'automòbil). Es tracta de crear un espai d'oci total sacrilitzat en el qual tingui lloc el «goig» espiritual, al marge de tot esforç i cerca d'interès.

Al costat d'aquest culte permanent, el judaisme celebra tres grans «festes» que tenen arrels bíbliques, a més d'altres festivitats d'origen tardà.

La primera de les grans ocasions festives del judaisme és la de la Pasqua i els Àzims, inicialment festa de primícies de Cap d'Any en un calendari agrícola que començava a la primavera, com es revela en els seus elements d'ofrena: anyell o cabrit, pa nou, primera garba (d'ordi). En la Bíblia, aquesta, com les altres festes, ha estat «historitzada», és a dir, referida a un esdeveniment clau de la història políticoreligiosa del poble; en aquest cas, a l'alliberament i sortida d'Egipte. L'ocasió festiva dura set dies, durant els quals es menja pa àzim, del quinze al vint-i-u (fora d'Israel, fins al vint-i-dos) del primer mes següent a l'equinocci de primavera. Dies «sabàtics» són el primer i l'últim. En el primer se celebra el gran sopar de Pasqua segons un ordre (*séder*) que recull les dades bíbliques, encastades en un meravellós entramat de tradicions posteriors. És la gran festa jueva en què aquest poble, en el si de la unitat familiar, rememora, transmet i actualitza la seva consciència de poble nascut d'una epopeia d'alliberament. La festa ha desenvolupat la seva pròpia «llegenda» (el seu *hieròs lógos*) i

tots els seus ingredients: aliments, gestos i textos estan minuciosament prefixats, sense que es deixi res a la improvisació.

Lligada a l'anterior pels seus orígens agrícoles (collita del blat) i pel procés historitzador es troba la segona gran festivitat jueva: Pentecosta o de les «Setmanes», anomenada així perquè es calcula comptant set setmanes / cinquanta dies a partir de la Pasqua, durant el qual temps es prepara. En aquesta festa, el poble jueu recorda i commemora la «recepció de la Llei» al Sinaí, el contrapès de l'alliberament que commemorava l'anterior festa. Aquest cicle festiu de primavera adquireix així el contingut ètic que caracteritza la religió jueva, segons dèiem, i l'eleva per damunt de la base religiosa naturista en què es recolza i que assumeix. Com les altres festes, també aquesta està caracteritzada per un peculiar servei religiós sinagoga i especials usos dietètics, encara que no tan rígids com els de Pasqua.

Paral·lel a aquest cicle festiu de primavera, el poble jueu en celebra des de l'època bíblica un altre a la tardor, segons un calendari que situa en el mes de *tišrî* («el mes setè») l'inici de l'any nou. Aquest cicle també té originàriament sentit agrícola —collita dels fruits d'estiu, inclòs el raïm— però es troba tenyit de la ideologia «regeneracionista» que acompanya les festivitats de Cap d'Any en tot l'Orient antic. De nou en el judaisme aquesta ideologia es «moralitza» i «historitza». Així, la festivitat de Cap d'Any (*Roš ha-Šaná*) és un moment sagrat de reflexió i examen (de rememoració) que obre un període de «deu dies de penediment» o conversió que culminen en la festivitat/dejuni del dia de l'Expiació (*Yom Kippúr*). És el moment de la rectificació i el perdó, de la «restauració personal» i de la reconciliació social, de la renovació del cor de la comunitat. Les tres grans actituds religioses —oració, dejuni i almoïna— omplen aquest període sacre del judaisme i acompanyen l'especial ritual d'aquests dies: el so solemne de la trompeta/corn del Sinaí (*šofár*) obre i tanca aquest període penitencial. Però és seguit en la tercera setmana del mes, és a dir, a partir del pleniluni com en la pasqua primaveral, per la festa dels «Tabernacles» (*Sukkot*), que culmina el 22-23 del mes en les festes de «Vuitè de l'assemblea» (*Šemini Ašeret*) i «Alegria de la Torà» (*Šimhát Torá*). La commemoració de la commoració d'Israel al desert i el goig per la seva pròpia consciència de poble peculiar recobreixen un ritual, domèstic i sinagoga, tot ell impregnat de l'alegria per la collita i els seus fruits. Com a expressió de la fertilitat de la terra s'incorporen al ritual festiu quatre tipus de plantes. La cabanya, on caldrà sojornar o almenys menjar aquests dies, és un símbol a la vegada de precarietat i de satisfacció; d'un període de nomadisme auster s'ha passat a un altre de gaudi de la fertilitat, en tots dos casos sota la confiança religiosa en el Déu propi. Així, en el mateix període sacre, el jueu «s'afligeix» i «s'alegra» festivament. La culminació d'aquesta ale-

gria la proporciona al poble jueu l'«Alegria de la Torà», que tanca aquest període festiu dels Tabernacles, el moment en què el Rotlle de la Llei, màxim do religiós i màxima expressió de la seva peculiaritat com a poble i comunitat religiosa, polaritza tota la capacitat d'èxtasi de l'ànima jueva en una litúrgia processional única celebrada a la sinagoga.

Altres festivitats menors jalonen també l'any litúrgic jueu, relacionades amb la commemoració de determinats moments de la història nacional: *Hanukká*, amb la restauració del culte del temple després de la revolta dels Macabeus; *Purím*, amb el destí del poble en l'època persa i, per analogia, en altres èpoques (el goig en aquest cas pot portar-se fins a l'embriaguesa i la farsa, precedit al seu torn pel dia del «Dejuni d'Ester»); *Tišà be-Av*, amb les destruccions del temple de Jerusalem, festivitat, per tant, de dol i dejuni, com el període de tres setmanes que la precedeix, que permet recordar altres moltes vicissituds doloroses de la història d'Israel, l'holocaust nazi inclòs. Les dues últimes festivitats proporcionen ocasió per a la lectura de determinats «llibrets» bíblics, com es fa també per Pasqua, Pentecosta i Tabernacles («els cinc rotlles»). El llibre i la «paraula», els grans ingredients de la religió jueva, es troben sempre presents en tota expressió de la seva religiositat, lligada indefectiblement a la pròpia tradició històrica que el llibre registra. En aquesta mateixa línia, el calendari jueu s'ha actualitzat amb la introducció de la festa de la Independència o creació del nou Estat d'Israel, i la de la Reunificació de Jerusalem, amb una litúrgia encara mòbil.

A part d'això, com totes les religions, també el judaisme ha sacralitzat i celebra els moments decisius de l'existència individual i social: naixement, majoria d'edat, matrimoni i mort, amb especials ritus de «pas», per als quals la tradició bíblica ofereix poc suport.

Als vuit dies del naixement, el nen jueu mascle és circumcidat i rep el seu nom, ritu que introdueix el nounat en el poble d'Israel, en «l'aliança d'Abraham», i pel qual haurà de passar tota persona que pretengui convertir-se o ser convertida (infant) al judaisme. Aquesta inserció iniciàtica en la pròpia comunitat religiosa, que en el cas del judaisme té una clara connotació ètnica de pertinença al «poble d'Abraham», es confirma amb el ritual del *Bar Mišwá* («fill del precepte»), pel qual tot noi, complerts els tretze anys (la nena, els dotze, segons pràctica recent), és reconegut com a subjecte de ple dret dins de la comunitat i sotmès, per tant, a tota la legislació religiosa, «major d'edat», en una paraula. En principi, aquesta circumstància no requereix cap cerimònia especial, sinó la completa assumptió del comportament que reclama la llei jueva, però ha prevalgut el costum de fer-la palesa, com no podia ser altrament, per l'accés al deure/honor que té tot adult de llegir la Llei en l'assemblea sinagoga en els moments claus de la seva vida.

Més colorista és el cerimonial que envolta la celebració del matrimoni jueu, en la qual les fórmules religioses (benediccions i lectures) es barregen amb ritus simbòlics com el lliurament de l'anell, la presa de la copa de vi, l'entrada sota la *huppá*. De manera general, la música i la dansa acompanyen la celebració, amb varietat de tradicions segons la provenença del grup. Però fins i tot en aquesta ocasió festiva no falta el record de la pròpia i dolorosa història nacional i al final es trenca la copa en senyal de dol per la destrucció del temple l'any 70 de la nostra era.

Finalment, tot un ampli cerimonial, desenvolupat en èpoques tardanes, envolta el moment de la mort. El cos del difunt és tractat amb gran respecte i no és permès, en principi, exposar-lo, incinerar-lo o disseccionar-lo: ha de ser inhumat embolicat amb un sudari blanc. El període de dol que ve a continuació implica sobretot els parents pròxims, de manera especial els fills, que recitaran diàriament durant onze mesos la gran doxologia que es resa en acabar l'estudi de la Torà, confessió i lloança del Déu creador i provident, la fe en el qual no pot ser entelada pel dolor de la mort. Aquesta no és considerada en la Bíblia com una desgràcia, sinó com una consumació de la vida del just. En les grans festivitats hi haurà sempre un moment final per al record del pare i de la mare difunts, al mateix temps que aquestes anul·len el dol per tota mort. En la dialèctica del goig i la pena, l'expressió comunitària preval sobre la personal. Les oracions pels difunts van acompanyades normalment d'almoines per part del jueu pietós com a element de redempció del difunt. És sorprenent veure la fina sensibilitat que van desenvolupar els «savis» del judaisme en traçar les normes que regulen l'expressió del respecte, dolor i consol en aquesta circumstància tan sensible de l'existència. Tot aquest ritual està sostingut, d'altra banda, en la fe en la pervivència més enllà de la mort, com a part d'una escatologia personal (judici, premi i càstig segons les obres) desenvolupada tardanament i que a penes té suport bíblic.

Aquesta rica litúrgia diària, festiva i familiar distingeix el judaisme com a religió des d'una perspectiva exterior i implica el jueu en una sacralització global de tots els àmbits de la seva existència. Com totes les grans religions, el judaisme no coneix un àmbit pròpiament secular, encara que la seva experiència i el seu desenvolupament històric posteriors li han ensenyat a conuiu-hi i fins a procurar-se'n un de propi.

La moral jueva

Tota l'organització litúrgica esbossada dimana en el seu origen de la tradició

bíblica, desenvolupada per la posterior tradició rabínica, i té força normativa en tant que totes dues tradicions constitueixen la «Llei escrita i oral». Ambdues configuren el codi del judaisme i tenen el mateix valor de revelació o paraula de Déu. Ambdues són assumides en el judaisme ortodox com a expressió de la voluntat divina, davant la qual la distinció de l'objecte, «sacre» o «profà», perd importància. De fet, aquestes «Lleis» regulen tot el comportament de la vida del jueu, i la seva observança i el seu desenvolupament han constituït la preocupació bàsica del pensament religiós del judaisme, molt per sobre de l'especulació teològica. Aquest predomini de la raó pràctica sobre la teòrica o aplicació de l'«encaminament» (*Halaká*), com s'anomena tot l'àmbit de la legislació jueva, incideix de manera preponderant en la regulació de les relacions de l'home amb el seu proïsme —no sols de l'home amb Déu—, a les quals es referia la legislació litúrgica analitzada. En realitat, converteix la vida del jueu fidel en una litúrgia permanent que comprèn tots els seus moments i moviments, com a objecte de legislació divina i perquè es veuen sovint acompanyats de fórmules sagrades. El judaisme és així una ètica en què la preocupació per l'home, la seva dignitat i la seva felicitat, ocupa un lloc central, però una ètica religiosa per l'origen i el sentit del precepte. Origen i sentit que no sempre són clars i la cerca dels quals ha desencadenat una voluntat múltiple i esforçada d'explicació i intel·ligibilitat de la norma, sempre sobre la base que el fet d'observar-la, indiscutible pel seu origen diví, és el millor camí per a comprendre-la. Aquest aclariment del sentit de la norma, a part del seu origen, resulta per ell mateix una exigència del comportament humà que facilita i eleva l'observança, i es converteix en un imperatiu ineludible sempre que el judaisme ha hagut de donar raó d'ell mateix enfront d'altres concepcions o cultures que no accepten el seu recurs a l'origen revelat de la norma. L'aplicació concreta de la Torà i la seva explicació han constituït les grans tasques del pensament jueu com a religió. Es tracta d'un procés hermenèutic que, vist des de fora, produeix a vegades la impressió d'un cert joc d'equilibris imposat per la immutabilitat de la norma escrita i la necessitat d'acomodar-la a noves situacions i nivells culturals. Però és el procés en la seva globalitat el que ha garantit la pervivència i l'enriquiment de la religió jueva, encara que elements aïllats només se salvin com a part d'un projecte general de «santificació» de l'existència (persones, temps i llocs) arrelat profundament i peculiarment en la Bíblia. Aquesta «santedat» no pretén de separar el jueu del seu context vital, a l'estil de l'ideal cristià ascètic de la *fuga mundi*, sinó d'obrir-li un camí cap a la inserció harmoniosa i gratificant en aquest context, tant natural com social, a mig camí entre l'ascetisme i l'hedonisme. (En el fons, un ideal que l'ètica del «sentit comú» o natural ha suggerit a moltes societats.) El punt de mira d'aquesta moral és la construcció del grup, no la satisfacció de

les pretensions de l'individu. Aquest ha de sotmetre i integrar el seu projecte vital en el de la seva comunitat historicoreligiosa. El seu gran legislador-profeta Moisès ja va posar de relleu el valor d'aquest projecte: «I quina nació, per gran que sigui, té uns decrets i unes prescripcions tan justos com els d'aquest codi de la Llei que avui us proposo?» (Dt 4,8). La Torà és l'expressió de la saviesa revelada d'Israel que la Bíblia canta, «l'orgull» del jueu pietós.

Una de les esferes de la vida humana que regula la Torà és l'esfera familiar, que per al judaisme resulta primordial, tant des del punt de vista estructural, com a religió de base ètnica, com històric, en tant que religió mancada de suport polític durant segles. En el si de la família jueva, més que en qualsevol altra religió, és on es commemoren i es transmeten els continguts de la pròpia fe històrica, de pares a fills, en litúrgies domèstiques.

El decàleg ja esmenta l'obligació bàsica d'honar pare i mare (Ex 20,12). Els codis i la legislació rabínica concretaran després aquesta «honorança» genèrica en els seus aspectes formals i materials, sobretot quan els pares són ancians. Les obligacions amb els pares difunts ja les hem esmentades més amunt. D'altra banda, els progenitors estan obligats a educar els seus fills en el judaisme, és a dir, en els seus valors, tradicions i preceptes, així com en la seva consciència d'identitat jueva. De fet, històricament aquest ha estat el gran element de cohesió del poble jueu. L'educació secular-professional és una altra obligació que regula també el Talmud com a condició d'un futur digne. De fet, el judaisme, com a portador i generador d'una gran tradició escrita que és obligatori conèixer des de petit, ha generat en el seu si un grau d'«escolaritat» i de «literalitat» superior al de les comunitats en què s'ha vist socialment immersit. Ha disposat des de sempre d'un sistema educatiu, bàsicament religiós, i un dels seus llocs sants, juntament amb la sinagoga (amb freqüència adjunt a aquesta) i el bany ritual, fou l'«escola» (*bet midrás*, *bet séfer*, *bet talmúd*; més tard *yešivá* i col·legi jueu integral). La tradició rabínica i sapiencial jueva (*musár*) ha desenvolupat tot un cúmul de consells que guien els pares en el compliment d'aquest deure fonamental d'educar els fills, deure que només és superat en importància pel de salvar una vida en perill.

La relació entre marit i muller és, naturalment, objecte d'una regulació precisa en el judaisme. Ja la Bíblia aconseguix assuajar la posició històrica de la dona en aquesta relació i la legislació posterior accentua encara més aquesta tendència; posició que, com en totes les cultures antigues, pateix en la judeobíblica d'una certa postergació. Fins al segle XII no va ser abolida formalment la poligàmia —que la Bíblia autoritza (encara que es mostra favorable a la monogàmia)— en el judaisme asquenazita i després de fet en la resta; a l'Estat d'Israel està prohibida per llei. En el judaisme ortodox, la dona no és subjecte de gran

part de la legislació religiosa congregacional (per exemple, de l'assistència i participació en el ritual sinagoga o de la pràctica de la pregària quotidiana). Però paradoxalment, segons la *Halaká*, és la transmissora del «judaisme», ja que jueu ho és només el fill de mare jueva amb independència que ho sigui o no el pare. Això ens introdueix de ple en el pla de la relació marital, orientada, com no podia ser altrament, a la procreació, però també a la integració personal. L'estat matrimonial és l'estat ideal, no solament normal, de tot jueu, home o dona. El celibat és desqualificat. Per consegüent, el sexe és apreciat com a realitat positiva i santa, encara que sempre dins d'uns límits de morigeració i reserva en el seu exercici que exclouen tota permissivitat i «immodèstia». Aquests límits poden resultar xocants a altres tradicions culturals. Així, la relació marital, que és dret i deure de la parella, s'ha de suspendre, per impuresa legal, durant el període menstrual i els set dies ulteriors, cosa que representa una mitjana de dotze dies al mes de continència sexual per al matrimoni. La represa de les relacions ha d'anar precedida del bany ritual de la dona en el *miqué* de la comunitat, una instal·lació que la tradició jueva ha considerat sempre com a més important que la mateixa sinagoga per a l'observança de la Llei, en quant afecta aquest nucli bàsic que és la família, la «pau» i el bon funcionament de la qual són essencials per a la pervivència del judaisme. La relació personal entre els esposos és, a més, objecte d'una àmplia regulació ètica basada en l'amor, el respecte mutu i la complementarietat de funcions. En el cas de convivència impossible, la llei jueva preveu i fins i tot afavoreix el divorci per consens mutu, en el qual ha transformat l'antiga llei bíblica del «repudi». Admet també l'avortament terapèutic en qualsevol moment de l'embaràs perquè considera sempre la vida de la mare preferible a la del fetus, que no aconseguix la seva plena caracterització de persona fins que neix. El control de la natalitat resulta compatible amb el deure de «sigueu fecunds i multipliqueu-vos» (Gn 1,28), si bé la tradició és favorable a una progenitura abundant.

Fora ja del marc familiar estricte, la relació amb el proïsme està regulada en el judaisme per un ideal humanitari de concòrdia i ajuda mútua. «No facis a altres el que a tu et desplau» és una antiga norma de conducta social que vol resumir el comportament del bon jueu. En realitat, tot el camp de les relacions humanes és objecte de la Llei religiosa de manera primordial, com ja advertíem a propòsit de la legislació bíblica: l'ètica jueva és teologia, deure sagrat. Si es volgués trobar una actitud bàsica que sintetitzés l'ideal jueu de comportament ètic podríem fixar-la en la «compassió», «misericòrdia», «simpatia» o «benvolença», com a reflex de l'actitud de Déu envers les seves criatures que el jueu ha d'imitar, recreant d'aquesta manera la seva obra. És una actitud que ressona àmpliament en la predicació profètica com a legitimadora de tota la legislació cultural,

la qual, sense aquesta actitud, resulta abominable a Déu. La tradició jueva ha intentat mostrar el valor ètic del ritual com el seu símbol i vehicle pedagògic, proclamant la unitat de les dues esferes viscudes de manera inseparable en la praxi quotidiana: les lleis que es refereixen a la relació de l'home amb Déu i a la de l'home amb el seu germà.

Entre aquestes ressalten totes les situacions que impliquen l'ajuda al proïsme en qualsevol necessitat (llar, mitjans econòmics, salvaguarda de béns, salut, vida) com a concretització del suprem precepte d'estimar els altres com a si mateix (Lv 19,18). Conseqüentment, s'ha desenvolupat en el judaisme una pràctica habitual de l'almoina (anomenada originàriament *šedaqá*, «justícia»), regulada minuciosament en el seu exercici i els seus graus, així com de l'ajuda (préstec) per a prevenir la pobresa. Tota la relació econòmica, laboral (contracte de treball, salari, defraudació) i comercial (pesos i mesures justos), tant entre jueus com amb estrangers, està minuciosament regulada en la *Halaká*, que constantment té en compte els detalls de tracte humà que salvaguarden la dignitat de les persones.

Un àmbit peculiar que regula la Llei jueva, a mig camí entre les lleis culturals i les seculars, és el de l'especial dieta que ha de seguir el jueu ortodox. Són lleis que deriven en el seu origen de la distinció entre el «pur» i l'«impur» en relació amb el culte i els seus sacrificis i com a tals són enteses avui dia pels pensadors jueus, com un exercici de «distinció», de reconeixement d'una esfera superior a què ha d'elevant-se l'home per sobre dels seus apetits naturals, d'autocontrol d'aquests, de sacralització de fins i tot la seva funció nutritiva com un acte litúrgic que es regeix per la normativa del temple i en què la taula adquireix la funció de l'altar. Interpretació espiritualitzant que no aclareix la raó de les normes concretes que exclouen certs aliments i imposen un sistema de preparació que resulta complicat i una mica estrany per a l'observador «gentil». És la famosa legislació de la *kašrút*, que tan palesament marca la peculiaritat de la religió jueva. La Bíblia (Lv 11 i Dt 14) aporta ja la llista i caracterització dels animals que són o no *kašér* (quadrúpedes, peixos, aus i «rèptils»). És universalment coneguda la prohibició de menjar carn de porc, que també va assumir l'Islam, però en realitat aquesta prohibició és una de tantes: tampoc no es pot menjar conill, marisc, anguilles, caragols... i un llarg etcètera que la posterior legislació rabínica va completar sobre la base de les dades bíbliques inicials. Tampoc no es pot ingerir la sang, el greix animal, el nervi ciàtic, ni cap animal no sacrificat, defectuós o sacrificat no adequadament, la qual cosa ha convertit l'ofici d'escorxador en un ofici peculiar de la comunitat jueva antiga i obliga avui a la presència d'una autoritat jueva a l'escorxador públic per a garantir el sacrifici dels animals d'acord amb les exigències de la pròpia llei que les facin aptes per al consum de la co-

munitat jueva. La carn obtinguda així haurà de ser sotmesa després a un procés de rostiment o remullament i salament que extregui la resta de la sang en recipients diferents dels usats per a després cuinar-la. La legislació religiosa ha desenvolupat de fet un control de la salubritat sota la categoria d'aliment caixer (*kašér*) altament eficient. També és prohibida la barreja de carn i llet o lacticinis, i ingerir-los simultàniament, la qual cosa obliga de retop a tenir una doble vaixel·la per a preparar i consumir aquests aliments, que s'ha de rentar i eixugar també per separat, evitant tota possible contaminació, per petita que sigui. La casuística que afecta aquesta normativa és minuciosíssima, complicada avui dia amb l'aparició de preparats grassos vegetals i vaixelles vítries no absorbents. No hi ha dubte que l'observança d'aquesta legislació fora d'un context familiar jueu és una prova de fidelitat religiosa i d'autoafirmació de la seva «diferència».

Altres àmbits, com el del bon nom del proïsmo, veracitat, i fidelitat als compromisos contrets són també objecte de regulació ja en la Bíblia, com ho són la prohibició del rancor i la venjança. En realitat, els 613 preceptes, positius i negatius, en què tradicionalment es cataloga la legislació bíblica, i el seu desenvolupament en la tradició jueva posterior cobreixen detalladament tots els àmbits de la vida i són actualitzats incessantment per les noves decisions dels tribunals rabínics quan alguna nova situació ho requereix o les legislacions civils, inclosa la d'Israel, no satisfan les exigències de la pròpia tradició religiosa.

3. El polimorfisme jueu

L'estructuració d'aquest complex marc de representacions ideoteològiques i de configuració eticojurídica que és el judaisme resulta el fruit d'un procés llarg i obert en no disposar aquest d'un òrgan «definitori» de la seva ortodòxia. Això fa que hagin aparegut al llarg de la història, en el seu mateix si, diferents concepcions de la divinitat, de teisme-deïsmo, però també diferents autocomprensions de la seva pròpia identitat que es professen jueves. Tanmateix, totes elles, en el grau que interpreten la realitat històrica i no cedeixen a la conceptualització filosòfica del seu moment (dualisme, panteisme, deïsmo / assimilisme, cientisme, secularisme, prescindint de l'ateïsmo i agnòsticisme, que per definició situen el judaisme fora de l'esfera religiosa), es veuen obligades a partir de la imatge bíblica de Déu i de la vivència religiosa del judaisme històric. Però, fins i tot admesa aquesta base unitària, històricament el judaisme manifesta una gran diversitat de formes.

No parlarem aquí de la diversitat del passat que remunta a l'època bíblica (fariseus, saduceus, essenis, etc.) o medieval (caraïtes) i a la qual va pertànyer en

els seus inicis el mateix cristianisme, ni de les meres diferències de ritual o usos addicionals dependents de les coordenades històriques o geogràfiques per les quals ha passat el poble jueu (asquenazita i sefardita, bàsicament). Ens limitarem a les formes que adopta el judaisme modern com a interpretació global de la pròpia tradició en el seu aspecte ideològic (teologia) i, sobretot, pràctic (*Halaká*). Com en el cas de les altres grans religions del moment, es tracta de configuracions formals, sense oblidar que una gran massa de jueus es manifesta indiferent davant la pròpia tradició religiosa i pertany al que podríem anomenar el judaisme cultural, que assumeix com a ús social del grup determinades observances religioses circumstancials.

El judaisme ortodox, que reté l'esquema tant teològic com jurídic exposat més amunt, té el seu millor exponent en el grup asquenazita hereu de la tradició lituana forjada entorn del rabí Eliyà ben Solomon Zalman, el Gaon de Vilna. D'acord amb el que hem dit abans, aquest judaisme està bolcat completament sobre la seva pròpia tradició talmúdica i lliurat a l'estudi de la Torà i al conreu de la vivència eticoreligiosa. Representa, podríem dir, el judaisme en estat pur. Per la seva banda, el correlat sefardita, provinent d'un nivell social menys cultivat, és més temperat en la seva obertura al context social i menys exclusiu en la seva dedicació jueva; menys significatiu, també, en la seva aportació intel·lectual. Una branca important del judaisme ortodox contemporani és el iemenita, que ha conservat vius elements molt significatius de la tradició jueva.

El judaisme hassídic és, al seu torn, hereu del moviment homònim del segle XVIII i s'agrupa entorn de les diverses dinasties de rabins, o millor *šaddiqim*, prominents. Tal judaisme, fins assumint la tradició halàquica en la seva integritat, està impregnat d'actituds i pràctiques d'exaltació mística, amb una tradició musical, de dansa i cant, peculiar, que caracteritza totes les seves manifestacions religioses. S'ha convertit, per l'abillament i el pentinat, en el grup més vistent del judaisme en els nostres dies, el grup que amb els seus gavanys, barrets, vels, barbes i patilles en forma de tirabuixó atreu les mirades als carrers de Brooklyn, del barri de *Me'á Še'arim* de Jerusalem o en qualsevol aeroport internacional. Escriptors com I. Bashevis Singer o filòsofs com M. Buber han descrit i exaltat la seva tradició religiosa i la seva manera de viure, que han donat origen a una interessant narrativa literària específica. La seva significació i actitud vital és merament religiosa, amb un mínim de dedicació professional externa.

El judaisme conservador és un corrent del judaisme americà que, tot assumint la ideologia i la praxi del judaisme ortodox, centra el seu interès en la defensa del judaisme com a unitat nacional per sobre de les diferències de concepció. Moviment fundat per S. Schechter el 1913 i dirigit des del Jewish Theological Seminary de Nova York, propugna un judaisme fidel a la tradició, però obert a la vega-

da a la situació històrica moderna. Es preocupa en gran manera per promoure el nivell educacional de les comunitats jueves i per la revitalització de la seva vida congregacional i associativa. Es tracta d'un judaisme il·lustrat que intenta salvaguardar el patrimoni comú i la consciència d'unitat del poble jueu amb un mínim d'incidència en qüestions de diferenciació teòrica. S'ha preocupat, en canvi, en gran manera de fer present la perspectiva jueva en el tractament de les qüestions socials del nostre temps. Ha estat, atesa la seva gran influència als Estats Units, un dels principals instruments de suport a l'Estat d'Israel, que ha considerat com a expressió palpable del seu ideal d'unitat nacional jueva.

El judaisme reformat o liberal, finalment, és el continuador de les tendències de la *Haskalá* i l'Emancipació dels segles XVIII i XIX i representa la revisió, l'abandonament i la substitució de gran part de la tradició halàquica, del Talmud fins i tot en la seva totalitat, en un intent de fer del judaisme una forma religiosa acceptable i vàlida per a l'home occidental modern, mantenint a la vegada els seus elements essencials, tant en el pla ideològic com litúrgic i ètic. Àmbits sencers de la *Halaká*, com les lleis dietètiques, són considerats superats i no obligatoris, així com moltes altres prescripcions rituals. El mateix culte sinagoga és sotmès a una profunda reestructuració i modernització, assumint models a vegades provinents de la societat circumstant. Originat a Alemanya en el segle passat entorn de figures com Geiger i Holdheim, el seu centre d'irradiació és avui dia el Hebrew Union College (Cincinnati i Nova York) i té una gran difusió entre els jueus dels Estats Units. No és, d'altra banda, un moviment uniforme i dins seu es poden apreciar diferents formes de fe i pràctica religiosa que es confessen connectades amb la tradició jueva.

Aquestes màximes diferenciacions no esgoten la varietat de matisos que la professió del judaisme alberga en el seu si en els nostres dies, tenint en compte com és de difícil de precisar-ne l'ortodòxia. Constantment sorgeixen nous grups que compliquen el panorama, i l'existència de l'Estat d'Israel fa que en el seu territori aquestes diferenciacions es compliquin encara més per la participació en la realització concreta del projecte polític de la nació jueva. Des de fora, si exceptuem algun corrent del judaisme reformat, declaradament diaspòric, i algun grup superortodox que refusa l'actuació humana en la restauració d'Israel, els altres moviments s'han mostrat implicats activament en la seva defensa i suport.

*

Com a conclusió i reprenent el fil de la nostra presentació inicial, més enllà ja de la fenomenologia que ofereix el judaisme històric, podem sintetitzar que la

imatge religiosa que aquest ofereix és la de l'anomenat monoteisme ètic, és a dir, la d'un Déu únic, transcendent, necessari, incondicionat i etern, absolutament diferent, per tant, i a la vegada creador, mantenidor i present en la seva obra, amb la qual es manifesta en relació personal, relació en què implica la seva creació última, l'home, en una resposta d'obediència i amor a través de la revelació de la seva pròpia voluntat com a principi i pauta de la seva pròpia acció i consumació, posada en pràctica per un esforç incessant de compliment i actualització d'aquella voluntat. Aquesta imatge de Déu, transmesa en el judaisme en confrontació històrica amb altres —enoteisme, politeisme, dualisme, panteisme, deisme, naturalisme, ateisme— es pot considerar fins i tot com un dels ingredients determinants de la història de les idees dins i més enllà de la nostra cultura occidental; com els grecs van trobar les pautes del discurs analític o del cànon estètic i els romans les de l'organització de l'àmbit sociopolític, els jueus ens van transmetre la configuració de l'esfera religiosa vigent en la nostra cultura a través del seu desenvolupament cristià.

No és estrany, doncs, que davant la magnitud d'aquesta dada cultural hi hagi hagut sempre pensadors i filòsofs jueus —al costat d'altres de cristians, hereus de la mateixa tradició— que hagin especulat sobre la idea de Déu com a ingredient propi de la seva visió del món o com a contribució a la interpretació del propi judaisme. Aquest va ser el cas dels filòsofs-teòlegs de l'edat mitjana que hem esmentat més amunt; i aquest va ser el cas d'Espinoza. En els nostres dies, pensadors de la talla de H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber o E. Levinas han reclamat la idea/realitat del Déu bíblic com a fonament de la moralitat o com a base de la realització definitiva, personal i existencial de l'home. I això precisament en un moment en què el pensament científic i filosòfic tendeix a desentendre's d'aquest horitzó mental, més que a negar-lo, i la massa social, també dins del món jueu, pretén ignorar-lo o refusar-lo expressament. Fins en aquest context poc teològic dels nostres dies, el «Déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob», siguin pocs o molts els qui el reconguin, constitueix un repte i un pol d'atracció ineludible.