

NICHOLAS DE LANGE

El judaísmo



AKAL UNIVERSITARIA
Serie Religiones y mitos

Director de la serie:
Francisco Díez de Velasco



akal

Diseño interior y cubierta: RAG

Motivo de cubierta: «Rollos de la Torá», sinagoga Signora, en Esmirna (Turquía).
© Neil Folberg (Nueva York, Aperture, 1995)

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Título original
An Introduction to Judaism. Second Edition

© Nicholas de Lange, 2011

© Ediciones Akal, S. A., 2011
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-3425-4
Depósito legal: M-30.871-2011

Impreso en Efca, S. A.
Torrejón de Ardoz (Madrid)

NICHOLAS DE LANGE

EL JUDAÍSMO

(SEGUNDA EDICIÓN)

Traducción de la primera edición de
María Condor y revisión de Pilar Cintora

Revisión y traducción de la segunda edición de
Sandra Chaparro Martínez



Para Alexander

PREFACIO

Este libro se dirige tanto a estudiantes de religión como a cualquier otra persona que busque una introducción al judaísmo, de ahí que lo cierre con algunas sugerencias bibliográficas. Espero haber tratado los puntos principales sin haber descendido demasiado al detalle. He incluido cierto número de citas del devocionario y otras fuentes porque, como el judaísmo es una religión escritural, describir creencias o rituales sin citar los textos sería ofrecer una visión muy vaga.

Me he centrado en el judaísmo contemporáneo. Cuando profundizo en la historia lo hago con los ojos del presente. Muchos libros narran la historia del pueblo judío, pero lo que quería reflejar en esta introducción era cómo influye en el judaísmo contemporáneo nuestra forma de percibir el pasado.

Como explico en el libro, actualmente el judaísmo está muy fragmentado. He procurado hacer justicia a las distintas corrientes en proporción a su relevancia cuantitativa. Si he sido menos que justo con el judaísmo laico es porque, por ahora, está menos estructurado que las demás tendencias.

He intentado reflejar la importancia del hecho de que los núcleos del judaísmo actual estén en los Estados Unidos e Israel. Sin embargo, también hago referencia al judaísmo en Europa, antes de la Segunda Guerra Mundial y en la actualidad. No podemos prescindir del judaísmo europeo aunque su apogeo sea cosa del pasado.

He concebido este libro de manera que los capítulos se puedan leer en cualquier orden, de ahí que haya repeticiones y referencias cruzadas. No obstante, creo que el orden que propongo tiene cierta lógica y recomiendo a los lectores que acepten mi consejo y «empiecen por el principio».

Reconozco que mis intentos de evitar el lenguaje sexista pueden parecer poco entusiastas. Me había propuesto mantener el equilibrio entre la exactitud y la elegancia y sé que no siempre lo he conseguido. Cuando se

escribe sobre el judaísmo es difícil evitar un sexismo que impregna las fuentes. No obstante, espero no ofender a nadie por referirme a Dios como «Él» o aludir a «los judíos» como si todos fueran «judíos varones».

Dado que este libro es una introducción, no he querido transcribir las palabras en el alfabeto hebreo. Me he permitido utilizar un sistema simplificado de transliteración cuya finalidad es dar una idea aproximada de la pronunciación. Al transliterar nos hallamos con algunos problemas. Por ejemplo, usamos la letra *h* para representar dos letras hebreas diferentes, una de las cuales expresa un sonido más duro que el de la *h* inglesa. Los lectores que estén mínimamente familiarizados con el hebreo no tendrán problemas con las palabras transliteradas pero, aun así y para mayor claridad, he incluido una transcripción más exacta de cada palabra en el glosario.

He contraído muchas deudas mientras escribía esta obra. Quiero expresar mi agradecimiento al Weizmann Institute Rehovot, que me ofreció cobijo mientras investigaba los aspectos israelíes, y al Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies de Yarnton, a cuya hospitalidad me acogí mientras redactaba el libro. En ambos lugares mis amigos me proporcionaron alimento terrenal e intelectual. Agradezco a mis alumnos de Cambridge y a aquellos que me escucharon durante una breve estancia en la Universidad Libre de Berlín que me permitieran poner a prueba mis ideas y me confiaran algunas de las suyas. Varios amigos han formulado consejos y sugerencias que agradezco enormemente. Por último, quiero dar las gracias de todo corazón a mi madre y a mis hijos, por no dejar que me apartara demasiado de la realidad y corregirme en innumerables detalles.

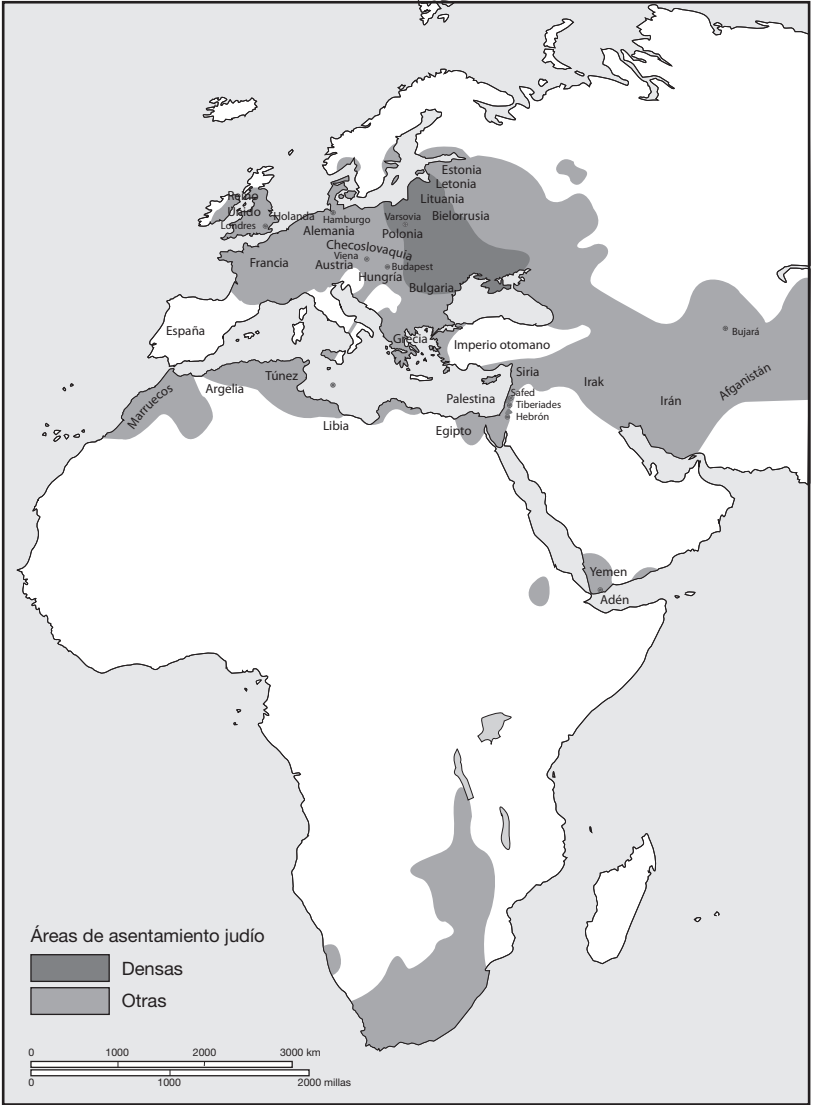
PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Me alegro mucho de tener la oportunidad de poner mi libro al día y actualizar la bibliografía. Quisiera agradecer a mis colegas George Wilkes y Melanie J. Wright sus útiles comentarios y sugerencias.

Nicholas de Lange
Cambridge, diciembre 2008



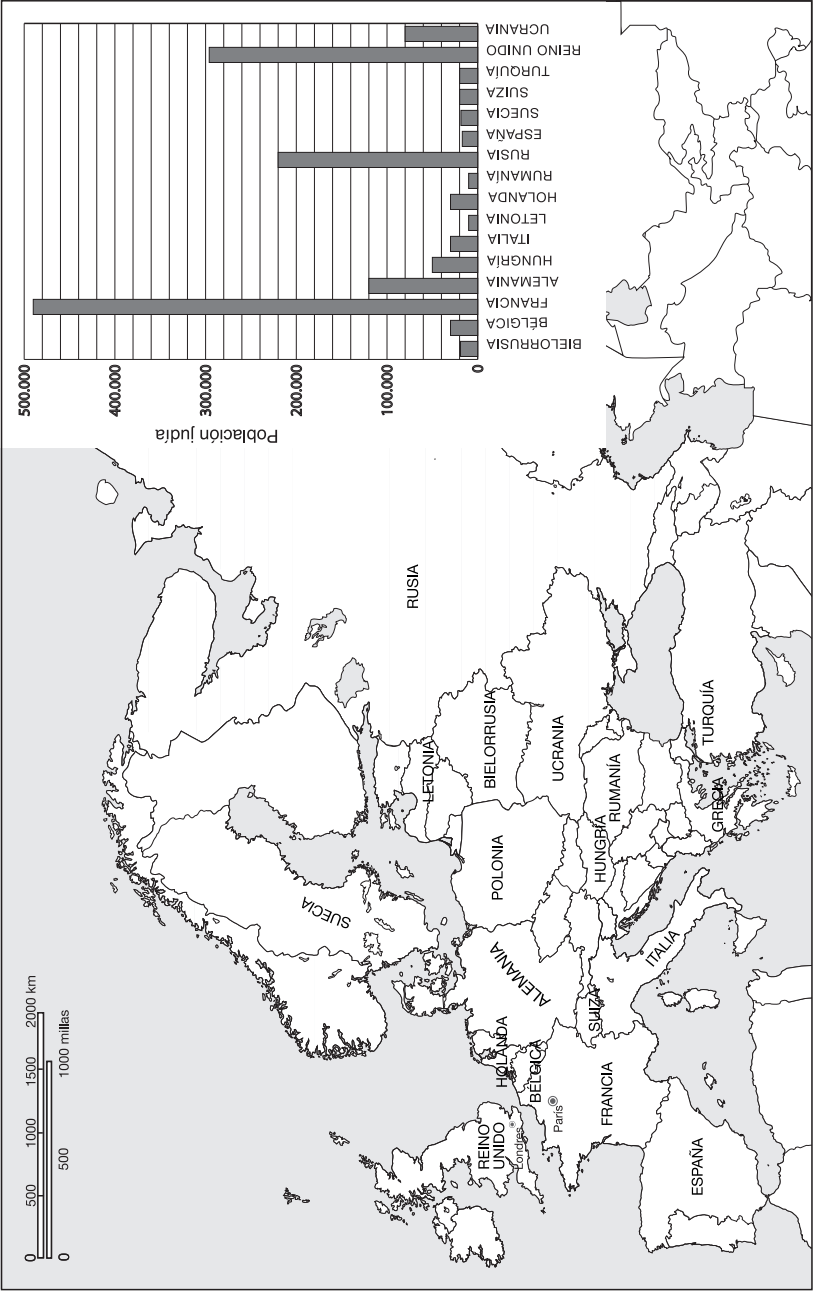
Asentamiento judío en 1930 (a).



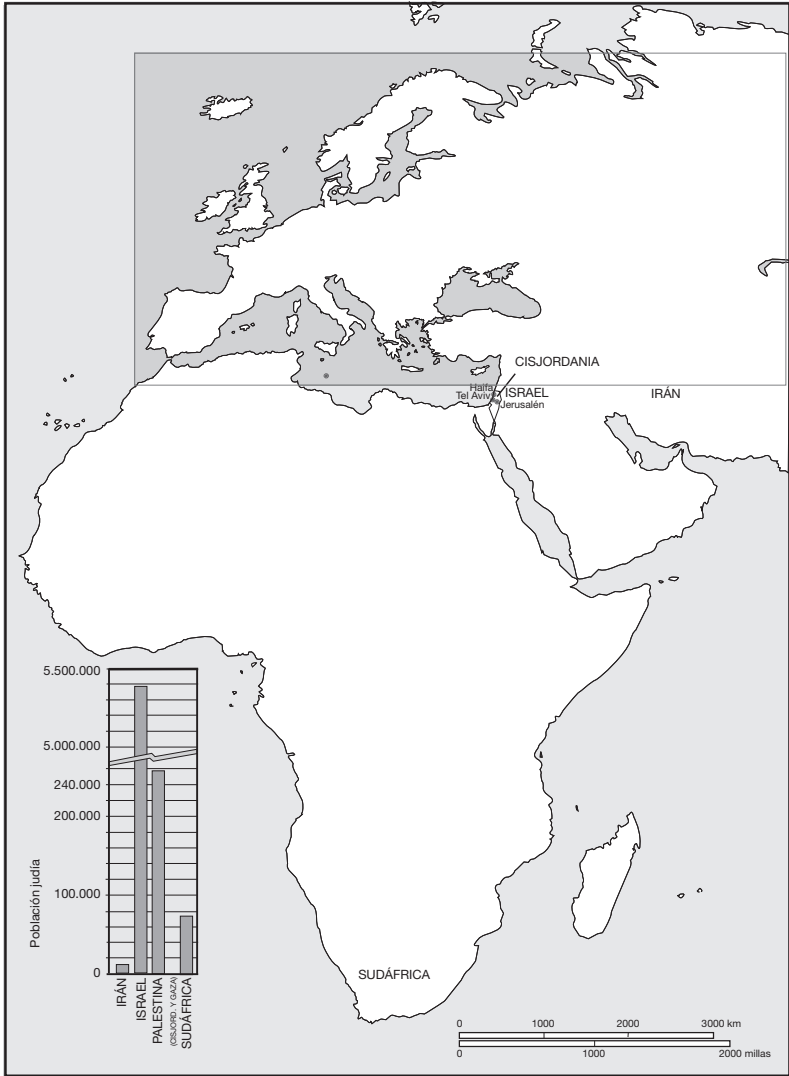
Asentamiento judío en 1930 (b).



Asentamiento judío en 1930 (c).



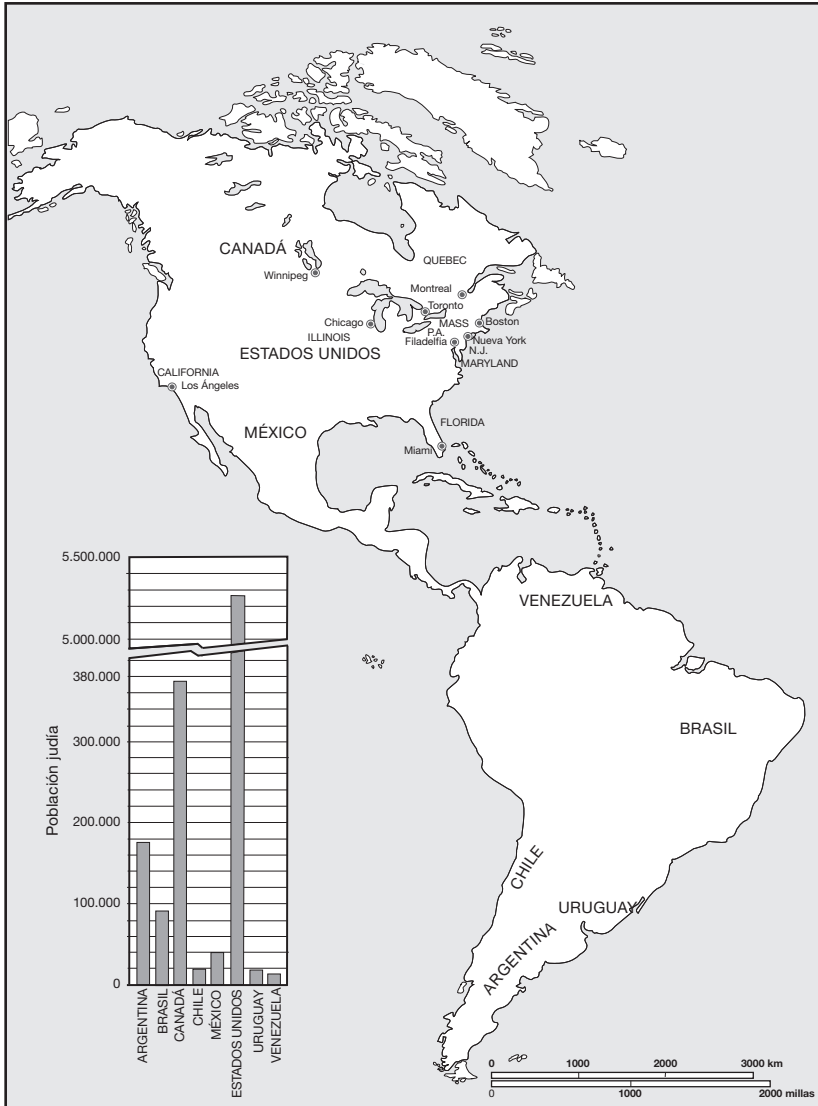
Asentamiento judío en la primera década del siglo XXI (a).



Asentamiento judío en la primera década del siglo XXI (b).



Asentamiento judío en la primera década del siglo XXI (c).



Asentamiento judío en la primera década del siglo XXI (d).

LOS JUDÍOS EN EL MUNDO

¿QUIÉNES SON LOS JUDÍOS?

Los judíos son un pueblo disperso. Viven en muchos países diferentes, y, con una sola excepción, son una minoría numéricamente insignificante en todos ellos. Pertenecen a muchos grupos étnicos y lingüísticos distintos y a ámbitos culturales diversos. Incluso en un mismo país, estas diferencias dividen a las comunidades judías. Así pues, ¿qué es lo que les une y nos permite hablar en términos generales de «los judíos»?

Decir que lo que les une es la religión que comparten es una respuesta aparentemente atractiva pero en realidad engañosa. *Hay* una religión común que constituye el núcleo de la vida para muchos judíos y genera fuertes lazos de unión con los demás. Pero sería poco realista mantener que es la religión judía la que une al pueblo judío. De hecho, hoy en día, la religión más que unir divide a los judíos en la misma medida en que los separa de los no judíos. Hasta los judíos más piadosos probablemente admitirían que no es su religión lo que les define. Practican la religión judía porque son judíos y no al revés.

¿Qué es lo que convierte a un judío en un judío? En el mundo actual, hay muchos «judíos por elección», pero una abrumadora mayoría ha nacido en el seno de familias judías. La mayoría respondería a la pregunta: «¿Por qué eres judío?», diciendo: «Porque nací judío».

Este hecho tiene importantes implicaciones. A veces se dice que «el judaísmo no hace proselitismo», en el sentido de que los judíos no intentan convertir a los demás, pero no es del todo verdad. Por lo general, los judíos están orgullosos de su religión, les encanta hablar de ella con no judíos, cuyo interés les gusta e incluso halaga. Pero, dado que la religión no es la base de la identidad judía, no pretenden convertir a nadie. En los casos, casi excepcionales, en que un no judío opta por convertirse al judaísmo, supone más bien

entrar a formar parte de un pueblo que suscribir una fe. En realidad, veremos cómo en la religión judía la fe desempeña un papel un tanto secundario.

En segundo lugar, dado que la identidad judía tiene su origen en el nacimiento en lugar de en el compromiso personal, los vínculos con los demás judíos también dependen del nacimiento, al menos tanto como de otros factores. En otras palabras, la familia suele desempeñar un papel importante en la conciencia de los judíos y el concepto de familia es extenso, abarca hasta a los primos más lejanos.

Es este sentimiento el que lleva a los judíos a tener una relación muy estrecha con el pasado de su pueblo. Las máximas religiosas refuerzan el vínculo: todos los judíos consideran que Moisés les liberó de la esclavitud egipcia, que han estado ante Dios en el Sinaí y han recibido el don de la Torá. Se trata de un sentimiento general y espontáneo, en modo alguno limitado a los judíos religiosos, sino compartido por muchos que rechazan la fe.

Nahum Goldmann, uno de los más destacados líderes políticos judíos del siglo XX, que ha tenido poco que ver con el mundo de lo religioso, escribió en sus memorias estas palabras sobre los judíos del *shtetl* de Lituania donde había nacido:

No vivía solo una íntima relación de familia con sus compañeros judíos, que eran para él mucho más que miembros de la misma raza o religión; se sentía muy próximo al pasado de su pueblo y a su Dios. Cuando de niño le hablaron de Moisés, no lo consideró una figura mítica, sino un tío importante aunque tal vez algo lejano. Cuando, siendo estudiante de la academia rabínica, la *yeshiva*, analizaba el pensamiento del rabino Akiba o el rabino Judá, no los imaginaba como a anticuarios estudiando historia, sino como a hombres sumergidos en un debate vivo con un pariente mayor y más sabio¹.

El pasado judío (no el de una sola familia o el de una comunidad local) forma parte de la experiencia interior y la identidad de cada uno de los judíos. Los judíos componen una familia enorme y dispersa porque, estén donde estén, comparten este sentido de su historia. Nótese que la expresión «raza judía», que todavía se encuentra de manera ocasional, no es apropiada. Empezó a utilizarse en una época en la que la definición de «raza» era mucho más vaga que hoy pues se hablaba, por ejemplo, de la «raza inglesa». El antisemitismo, un movimiento político europeo que tuvo muchos adeptos a partir de la década de 1880, intentó aislar a los judíos del resto de la sociedad haciendo creer que eran genéticamente diferentes al resto. En algunos países europeos, traumatizados por recientes y dramáticos trastornos políticos y económicos, los antisemitas consiguieron abrir una brecha entre amigos, vecinos y socios. (Los países de habla inglesa han sido en buena medida inmunes a sus esfuerzos.) Pero esta visión de la identidad

¹ N. Goldmann, *Memories*, Londres, 1970, p. 6.

judía no ha sido nunca realista. Los judíos no comparten ninguna característica racial que los distinga de los que no son judíos; bien pensado sería extraordinario que existiera, porque la identidad judía siempre ha sido porosa. A lo largo de toda la historia de Europa ha habido individuos que se integraban en la comunidad judía o la abandonaban; a veces eran poblaciones enteras las que cambiaban de afiliación. El primer cristianismo tuvo mucha difusión entre los judíos y todas las Iglesias cristianas se han esforzado, a lo largo del tiempo, por convertir a los judíos, por la fuerza de ser necesario. En 1251, el Cuarto Concilio de Letrán, en su deseo de segregar a los judíos de los cristianos, ordenó que los primeros llevaran distintivos especiales cosidos a la ropa para distinguirlos. Al parecer, hace ochocientos años se consideraba que judíos y cristianos no se diferenciaban externamente, idea que los nazis alemanes, a pesar de sus estridentes fanfarronadas racistas, parecían compartir cuando promulgaron sus leyes raciales en 1935. Las leyes nazis definían a un judío como alguien que tuviese al menos un abuelo judío, definición que resultó ser muy arbitraria y poco realista en una Alemania en la que judíos y cristianos llevaban casándose entre sí durante generaciones.

La ley judía da su propia definición de la identidad judía: se llega a ser judío por nacimiento o por elección. En el primer caso la tradición define como judío al hijo de progenitores judíos o solo de madre judía pero, actualmente, las corrientes más liberales del judaísmo consideran judío al hijo de madre no judía si el padre lo es y ha educado al niño en el judaísmo. Un no judío puede convertirse en judío solicitándolo ante un tribunal (hoy en día formado por tres rabinos, aunque tradicionalmente no era necesario que ninguno de los tres fuesen rabinos), estudiando y sometándose a los rituales de inmersión en agua y (solo en el caso de los varones) de la circuncisión. Hay quien exige que se pase un periodo de tiempo con una familia o comunidad judías y la promesa de observar siempre los mandamientos. Pero existe otra corriente, basada en una antigua tradición rabínica, que solo exige un mínimo estudio si el compromiso es profundo, pues sus defensores creen que el proceso de aprendizaje será más eficaz si se realiza en el seno de la comunidad tras la aceptación del postulante.

DATOS Y CIFRAS

Actualmente, según las estimaciones más fiables, hay en el mundo unos trece millones de judíos². El pueblo judío es un pueblo menor disperso y el judaísmo tiene muchos menos adeptos que cualquiera de las otras principales religiones del mundo.

² *American Jewish Year Book* (2007), p. 551. Todas las estadísticas que se dan aquí proceden de esta publicación.

Tabla 1.1 Países con mayor población judía, 2007

Orden	País	Población judía	% de población del país	% de población judía del mundo
1	Israel	5.393.400	74,95	41,0
2	EEUU	5.275.000	1,75	40,1
3	Francia	490.000	0,79	3,7
4	Canadá	374.000	1,14	2,8
5	Reino Unido	295.000	0,48	2,2
6	Rusia	221.000	0,16	1,7
7	Argentina	184.000	0,47	1,4
8	Alemania	120.000	0,15	0,9
9	Australia	104.000	0,50	0,8
10	Brasil	96.200	0,05	0,7

Naturalmente, es imposible obtener estadísticas exactas acerca del número de judíos si no nos ponemos de acuerdo sobre cómo definir a un judío. Como ya hemos mencionado, las definiciones abarcan desde la muy estricta y limitada de la ley tradicional, la llamada «definición halájica», a otras mucho más vagas y difusas. Hay estadísticas que se basan en la autodefinición de los encuestados, otras, en la pertenencia a la sinagoga, y algunas en la pura especulación.

Muchos países, incluyendo algunos de los que cuentan con las poblaciones judías más numerosas (sobre todo los Estados Unidos), no disponen de cifras oficiales sobre el número de judíos que forman parte de su población. En las estadísticas de Israel, donde «judío» es una «nacionalidad» oficialmente reconocida, las cifras se basan en la definición halájica, pero las incrementan los no judíos pertenecientes a familias «judías» que, en ocasiones, superan en número a los miembros judíos.

En consecuencia, hay que aceptar todas estas estadísticas con reservas aunque algunos datos generales sean indiscutibles. En primer lugar, si bien los judíos están dispersos por un gran número de países, la inmensa mayoría se concentra en muy pocos de ellos. De los trece millones de judíos del mundo, se cree que 5,27 millones (40,1 por 100) viven en los Estados Unidos y 5,39 millones (41 por 100) en Israel. Ningún otro país se acerca ni remotamente a estas cifras: el siguiente de la lista es Francia, donde viven medio millón de judíos aproximadamente.

Dicho de otro modo, determinadas regiones del mundo son más representativas que otras en un mapa de población judía. Fuera de Israel, la mayoría de los judíos viven en América del Norte o del Sur, Europa, Sudáfrica o Australia; en el resto de África y en Asia, hay pocos y les separan

Tabla 1.2 *Áreas metropolitanas con mayor población judía, 2007*

Orden	Área metropolitana	Población judía
1	Tel Aviv	2.799.000
2	Nueva York	2.051.000
3	Jerusalén	675.000
4	Los Ángeles	668.000
5	Haifa	657.500
6	Sudeste de Florida	527.500
7	Be'er Sheva	350.800
8	París	284.000
9	Chicago	270.000
10	Boston	235.000

grandes distancias. Incluso en el seno de los países concretos la población judía tiende a concentrarse en determinadas regiones o ciudades.

También podemos usar las cifras para comparar el porcentaje de judíos en relación a las poblaciones totales. Veríamos que Israel es excepcional, pues allí los judíos constituyen casi el 75 por 100 de la población, mientras que, solo en tres de los demás países (Estados Unidos, Canadá y Gibraltar, una de las comunidades más pequeñas) viven poco más de diez judíos por cada mil habitantes. En el resto de los países la presencia judía es numéricamente insignificante.

La población judía es predominantemente urbana. Es una tendencia mundial general, pero los judíos son más propensos a vivir en ciudades y en conurbaciones especialmente grandes que la población en general. Salvo en el caso de los pocos países en los que se han hecho esfuerzos deliberados por asentarlos en el campo, raras veces viven en pueblos o colonias aisladas. Esto no es un fenómeno nuevo, aunque antes del genocidio nazi era habitual ver a judíos viviendo en aldeas o en zonas rurales e incluso cultivando la tierra en Europa del Este. Actualmente una abrumadora mayoría de los judíos vive en grandes áreas urbanas y, de hecho, más de la mitad de los judíos del mundo viven en las diez mayores áreas metropolitanas de Estados Unidos, Israel y Francia.

Más de la mitad de los judíos del mundo vive en países de habla inglesa y, aunque sería una exageración afirmar que todos los judíos hablan o entienden el inglés, lo cierto es que esta lengua es el principal medio de comunicación entre judíos, y la mayor parte de los libros y publicaciones periódicas destinadas a lectores judíos se escriben en inglés. El hebreo también es una lengua importante, es la primera lengua oficial de Israel y se utiliza, junto a las lenguas vernáculas locales, como lengua litúrgica en las sinagogas de todo el mundo. Las antiguas Escrituras están escritas

en hebreo, y de ahí su relevancia para los judíos. También la estudian no judíos, pero solo en raras ocasiones la usan como medio de autoexpresión o comunicación. Una amplia minoría de judíos habla o entiende ruso. En el pasado muchos hablaban lenguas como el árabe, el español, el alemán, el yiddish y el francés; algunos las siguen hablando. Retrocediendo en la historia, vemos que el arameo (lengua semítica estrechamente emparentada con el hebreo) y el griego estuvieron muy difundidos en tiempos, pero muy pocos judíos hablan esas lenguas hoy; de hecho, el arameo casi se ha extinguido como lengua hablada, aunque se sigue estudiando como parte del culto judío.

¿NATIVOS O INMIGRANTES?

Resulta paradójico que, aunque los judíos consideren justificadamente que son uno de los pueblos más antiguos del mundo, la mayoría se perciba como recién llegada a los lugares donde vive. Relativamente pocos judíos viven donde nacieron sus abuelos o tatarabuelos. Hasta el siglo pasado, la historia del pueblo judío se ha caracterizado por dramáticas agitaciones y desplazamientos, y el mapa del mundo judío ha ido variando «caleidoscópicamente».

Si volvemos la vista atrás, hasta comienzos del siglo XIX, veremos un modelo de asentamiento que, en líneas generales, no había cambiado en siglos. La mayor parte de la población judía se concentraba en los países cristianos de Europa o en las tierras musulmanas que formaban parte de un Imperio otomano que se extendía desde Marruecos en el lejano Occidente hasta Irán y Bujara en Oriente. Había muchos judíos en las ciudades del norte de África y fueron alcanzando progresivamente una densidad de población sin precedentes en el territorio de lo que había sido (hasta las últimas particiones) Polonia. Los judíos del norte de África y de Oriente Medio hablaban principalmente árabe o una forma específica de español, mientras que en Europa Central y Occidental la mayoría hablaba una forma de alemán peculiar denominada yiddish (que significa «judío»). Fuera de las principales áreas de asentamiento judío había pequeños enclaves avanzados, bastante aislados y muy antiguos en la India y China. También se han ido creando nuevos en las colonias holandesas, los Estados Unidos y Canadá. Los gobernantes de algunas tierras cristianas impidieron deliberadamente el asentamiento de judíos por razones políticas. Es lo que ocurrió sobre todo en España y Portugal, así como en sus importantes colonias de ultramar y en el Imperio ruso fuera de las fronteras del antiguo reino de Polonia. Rusia mantuvo a sus judíos encerrados dentro de esas viejas fronteras, en lo que se vendría a llamar «Área Controlada de Asentamiento Judío», que habría de tener una enorme influencia en la historia y la cultura judías.

La población judía del Área de Asentamiento creció a pasos agigantados durante el siglo XIX. En 1800 había poco más de un millón de judíos en los territorios de lo que había sido Polonia, de los que tres cuartas partes vivían bajo gobierno ruso. En algunas zonas los judíos superaban en número a los cristianos. En 1880 había en Europa unos siete millones de judíos, el 90 por 100 de los judíos de todo el mundo. La mayoría vivía en la mitad oriental del continente: unos cuatro millones en el Área de Asentamiento. Solo en Varsovia vivían más judíos que en Gran Bretaña y en Francia juntas. Y aunque nunca cesó la emigración hacia Europa Central y Occidental, Norteamérica y otras zonas del Nuevo Mundo, la población del Área siguió creciendo espectacularmente. A comienzos de la década de 1880, cuando la violencia antisemita se sumó a las dificultades económicas, el goteo de la emigración se convirtió en un torrente. Entre 1881 y 1914 (año en que el estallido de la guerra dificultó los desplazamientos) unos 2,75 millones de judíos abandonaron Europa del Este, más de un tercio de todos los judíos de la región y más de un cuarto de todos los judíos del mundo. El 85 por 100 se estableció en los Estados Unidos, donde se convirtió en uno de los mayores grupos de inmigrantes. Eran movimientos de población a una escala sin precedentes en la historia judía y tuvieron enormes consecuencias.

Estos judíos de Europa Oriental tenían una sólida cultura, cuyos elementos principales procedían de la Edad Media renana, lugar de origen de los judíos asquenacés que empezaron a emigrar hacia el este a partir del siglo XIII. Estrictamente segregados de la población cristiana, mantuvieron durante siglos su lengua (el yiddish) y cultura propias y, en tiempos modernos, volvieron a emigrar hacia el oeste llevándose consigo su lengua y su cultura. Aunque hoy el yiddish sea una lengua de importancia decreciente en términos de número de hablantes, muchas personas mayores la siguen hablando en diversas partes del mundo y la característica pronunciación asquenazí del hebreo sigue resonando en las sinagogas, aunque con menor frecuencia que antes.

Cuando los asquenacés llegaron a las ciudades de Europa Occidental se encontraron con los sefardíes, judíos cuyas familias procedían de España y Portugal. Las costumbres religiosas y la cultura de ambos grupos eran tan diferentes, que tendieron a formar comunidades separadas con sus propias sinagogas y los matrimonios mixtos no estaban bien vistos. Actualmente siguen existiendo ambos tipos de sinagoga pero, por lo general, ambos grupos mantienen una relación más abierta y amistosa. El término «sefardí» se refiere a los judíos originarios de la península Ibérica, pero en Israel los asquenacés lo han aplicado (más bien peyorativamente) a todo judío no asquenazí. Como los asquenacés, los sefardíes también emigraron en número considerable del Imperio otomano y Marruecos a finales del siglo pasado y comienzos del actual; muchos de ellos se establecieron en alguno de los países de habla hispana del Nuevo Mundo.

Todos estos desplazamientos se mantuvieron a lo largo del siglo xx, pero a ellos se sumaron otros movimientos. Por ejemplo, hubo una emigración masiva desde Alemania, Austria y Checoslovaquia en la década de 1930, los años del ascenso nazi y, tras la Segunda Guerra Mundial, muchos de los escasos supervivientes del genocidio nazi decidieron abandonar Europa. Durante los años cincuenta, a medida que el nacionalismo árabe se extendía por el norte de África, hubo un éxodo de judíos de la región y, siempre que las autoridades lo permitieron, los judíos también abandonaron los países comunistas de Europa Central y Oriental. Tras la caída del comunismo esta tendencia se acentuó aún más. Entretanto y por diversas razones políticas, en los países de Oriente Medio, a excepción de Israel, no quedaron prácticamente judíos. En la India se observó un fenómeno similar, que allí no parecía responder a causa política alguna. El resultado de todo este movimiento fue la reducción drástica e incluso la desaparición de las comunidades judías más antiguas del mundo y el crecimiento de las más nuevas. Recientemente ha habido nuevos éxodos en algunas de ellas, por ejemplo en África del Sur.

Por citar algunos ejemplos: entre 1930 y 1990 la población judía de Canadá, México y Suecia se duplicó y la de Australia y Brasil se triplicó, mientras que en otros países como Chile, Uruguay y Venezuela la presencia de los judíos aumentó significativamente. Por otra parte, durante el mismo periodo, importantes comunidades europeas de Austria, las Repúblicas Bálticas, Bulgaria, Bielorrusia, Checoslovaquia, Grecia, los Países Bajos, Polonia y Ucrania quedaron reducidas a una miserable sombra de lo que habían sido, y las antiguas juderías de Aden, Afganistán, Argelia, Egipto, India, Iraq, Libia, Marruecos, Siria, Túnez y Yemen casi llegaron a desaparecer.

Los principales países de acogida, sobre todo los Estados Unidos e Israel, han dado asilo a gran número de inmigrantes judíos de muchos países diferentes. En muchos casos, la vida comunitaria y cultural de los judíos se ha fortalecido inmensamente. En otros, la inmigración masiva puede alterar el carácter de una comunidad, como ocurriera en Londres tras la enorme oleada de inmigración procedente de Rusia entre 1881 y los primeros años del siglo xx, en Francia tras la llegada de los judíos norteafricanos en los años cincuenta, o en Alemania cuando empezaron a llegar emigrantes judíos rusos en la década de 1990.

Israel ha absorbido un gran número de inmigrantes judíos desde que, en 1948, se convirtiera en un Estado que dio refugio a todos los judíos en un momento de permanentes dificultades económicas y políticas, aunque muchos también han dejado Israel. Se han hecho grandes esfuerzos por enseñar hebreo a los recién llegados y ayudarles, a ellos y a sus hijos, a asimilar la cultura dominante. Pero los judíos tienen una fuerte tendencia a mantener y expresar su identidad distintiva, ya sea aludiendo a su origen étnico o a su país de procedencia. No es tanto un crisol como un cóctel de frutas, sobre todo en el caso de la primera generación de inmigrantes, ya

que sus hijos suelen adaptarse a una cultura israelí más homogénea durante el periodo de servicio militar obligatorio.

Israel ocupa un lugar único en los afectos de los judíos de todo el mundo, se considere o no que es Tierra Santa o la tierra natal de los judíos en sentido político. Israel mismo se considera diferente al resto del mundo judío, al que se denomina en hebreo *galut* o *golá*, «exilio». (En otras lenguas, los judíos hablan de «diáspora», que viene de un término griego antiguo que significa «dispersión», «diseminación».) Ir a vivir a Israel se denomina en hebreo *aliyá*, «ascenso», un término antiguamente reservado al viaje a la ciudad santa de Jerusalén. Por el contrario, emigrar de Israel se denomina *yeridá*, «descenso», una palabra que tiene connotaciones negativas. Israel manda emisarios a las comunidades de la diáspora para inculcar el conocimiento y el amor por Israel y fomentar así la *aliyá*.

Aunque los judíos suelen compartir un fuerte vínculo con los demás judíos del mundo, es probable que desconozcan las organizaciones internacionales que reúnen, representan y, en cierta medida, protegen y mantienen a los judíos en los diferentes países. Como estas organizaciones han proliferado mucho, solo mencionaremos aquí unas cuantas.

El Congreso Mundial Judío, fundado por Nahum Goldmann, cuyo nombre ya hemos mencionado, se reunió por primera vez en Ginebra en 1936. Se trata de una asociación voluntaria de organismos, comunidades y organizaciones judías de todo el mundo cuya meta es «asegurar la supervivencia y fomentar la unidad del pueblo judío». De las demás organizaciones internacionales, la más poderosa es la Organización Sionista Mundial, fundada por el Primer Congreso Sionista en 1897. Fue su espíritu el que impulsó los acontecimientos que condujeron al establecimiento del Estado de Israel en 1948, continúa trabajando en aras del fortalecimiento de Israel, fomentando la *aliyá* y promoviendo una cultura judía (no necesariamente religiosa) distintiva. La Organización Agudas Israel World, fundada en 1912, es un organismo ortodoxo tradicional que busca soluciones, que reflejen el espíritu de la Torá, «para los problemas a los que se enfrenta periódicamente el pueblo judío que está en Eretz Yisroel [la Tierra de Israel] o se encuentra en la diáspora». La Unión Mundial para el Judaísmo Progresista impulsa el crecimiento del judaísmo reformista y liberal, mientras que el Consejo Mundial de Sinagogas, mucho más reciente, cumple la misma función en el caso del judaísmo conservador y la Federación Mundial Sefardí se ocupa del bienestar religioso, cultural y social de las congregaciones sefardíes. El Consejo Internacional de Mujeres Judías, cuyo nombre ya lo dice todo, fue fundado en 1912. La Junta Internacional de Servicios Sociales y de Bienestar Judíos, el Comité de Coordinación de Organizaciones Judías y el Consejo Consultivo de Organizaciones Judías son organizaciones paraguas que representan a diferentes organismos nacionales e internacionales. Finalmente, la Unión Mundial Maccabi es una asociación deportiva de aficionados. Hay muchas asociaciones especializadas más, así como

organizaciones al servicio de grupos concretos en la Unión Europea o la Commonwealth británica. Esta diversidad de organizaciones refleja las múltiples y variadas corrientes que conviven en el mundo judío, así como el alto valor que tradicionalmente se atribuye al servicio a la comunidad.

LOS JUDÍOS EN EL MUNDO

América del Norte

Conviene situar a los Estados Unidos y Canadá en el mismo grupo, a pesar de que tanto su historia como su tamaño difieran. Sus 5,6 millones de judíos son el centro neurálgico, el centro de gravedad de todo el mundo judío (con Israel haciendo de contrapeso). Ejercen una influencia exagerada para su número, tanto dentro del mundo judío como fuera de él. Numéricamente, apenas representan un 2 por 100 de la población, pero los judíos tienen conciencia de su identidad y confianza en sí mismos, instituciones bien dotadas y mejor organizadas y entre ellos hay individuos influyentes. Ejercen una influencia desproporcionada en lo político, lo religioso, lo cultural y en términos de asistencia social y asuntos sociales, tanto en sus países de residencia como en todo el mundo judío.

La experiencia en los Estados Unidos de los inmigrantes judíos, que muchas veces llegaban de países que les ofrecían oportunidades muy limitadas cuando no les discriminaban directamente, no es muy distinta a la del resto de los inmigrantes. Les dieron enormes oportunidades para salir adelante y para su realización personal, aun cuando inevitablemente hayan tenido que enfrentarse a grandes dificultades y desafíos. Como otros inmigrantes europeos, los judíos tuvieron que adaptarse a circunstancias nuevas y a las exigencias de un «crisol» cultural y social que les ofrecía posibilidades muy claras e incluso ejercía cierta presión para que conservaran su identidad y modo de vida característicos. Los judíos reaccionaron ante estas presiones contradictorias de formas muy distintas: desde la total asimilación y el abandono de la identidad judía, pasando por diversos modos de acomodación social y religiosa, hasta el mantenimiento de una existencia muy tradicional y segregada.

A diferencia de lo que ocurría en los países europeos de los que procedía la mayor parte de los judíos, los Estados Unidos concedieron a sus ciudadanos muchas libertades, entre ellas la libertad religiosa, desde el momento mismo de su fundación. La Constitución de 1787 prohibía explícitamente que las creencias influyeran en la obtención de cargos públicos (aunque algunos Estados ignoraran la prohibición hasta mucho después) y la Declaración de Derechos de 1791 garantizaba una total libertad religiosa. En principio, este cambio trascendental afectó a muy pocos judíos, pero el número se elevó con gran rapidez en el transcurso del siglo XIX, pasando de

unos pocos miles a más de un cuarto de millón en 1880. La época de inmigración realmente intensa empezó tras esa fecha, con el estallido de los *pogromos* en Rusia. En 1900 la población judía de los Estados Unidos se había cuadruplicado, alcanzando el millón; en 1910 se la estimaba en más de dos millones; en 1914 en más de tres millones y a mediados de la década de 1920 en cuatro millones. Mientras que los inmigrantes anteriores a 1880 habían llegado sobre todo de Europa Central, los recién llegados procedían de Europa Oriental y eran en su mayoría muy pobres. A pesar de los bajos salarios, el desempleo y la enfermedad, mejoraron gradualmente su posición gracias a su capacidad de trabajo y al apoyo mutuo y, de todos los grupos de inmigrantes de la época, probablemente fuera el que triunfara más espectacularmente.

Hoy, siguen emigrando judíos a los Estados Unidos a una escala relativamente pequeña. Proceden principalmente de la antigua Unión Soviética y de Israel y ayudan a compensar la bajísima tasa de natalidad de la población judía nativa. Casi la mitad de los judíos de los Estados Unidos viven en el nordeste (y son menos de un quinto de la población total).

Una gran variedad de organizaciones, con objetivos muy diferentes, están al servicio de la comunidad judía norteamericana. Una de las más venerables es el Comité Judío Americano, fundado en 1906, en una época de creciente antisemitismo, por miembros de la elite judía cuyos intereses eran espirituales y culturales además de sociales y políticos. En su distinguida historia de participación en campañas contra la discriminación y el prejuicio se ha encontrado a menudo con la oposición de otros grupos, especialmente los de carácter socialista o sionista, como el Congreso Judío Americano, una organización política un tanto extremista e influyente, de orientación decididamente sionista. A la cabeza de muchas organizaciones sionistas están la Organización Sionista de América (fundada en 1897) y la organización femenina Hadassa (fundada en 1912). El B'nai B'rith, que comenzó su andadura en 1843 como una hermandad de tipo masónico, es actualmente una organización de base amplia, dedicada sobre todo a trabajar con los jóvenes, a aconsejar a los estudiantes y a combatir el antisemitismo. La United Jewish Appeal (fundada en 1939), el Consejo de Federaciones Judías y el United Israel Appeal canalizan los fondos obtenidos en una campaña anual masiva que luego dedican a una amplia variedad de ayudas. Su principal beneficiario es Israel, que ha recibido cuantiosos fondos destinados especialmente a la integración de inmigrantes, pero también colaboran en proyectos humanitarios en muchos otros países. Otras dos importantes organizaciones que continúan la tradición judía norteamericana de ayudar a los menos afortunados son la Sociedad de Ayuda a los Inmigrantes Hebreos (HIAS, fundada en 1880), y el Comité Conjunto de Distribución Judío Americano (JDC, fundado en 1914). HIAS es un organismo mundial dedicado a solucionar problemas de emigración que realiza una tarea práctica inestimable en el ámbito del reasen-

tamiento y la rehabilitación de refugiados, mientras que el JDC alivia penalidades en ultramar, en Israel, el norte de África, el este de Europa y donde quiera que se necesite. Aunque ambas organizaciones centran sus esfuerzos en los judíos, también ayudan a no judíos.

El judaísmo norteamericano es tan dinámico, tan variado y peculiar como el judaísmo internacional. Refleja las diferentes oleadas de inmigración y su adaptación a una sociedad libre y abierta. Las escasas congregaciones de época colonial eran sefardíes; después, durante el siglo XIX, llegaron inmigrantes alemanes de Europa Central con sus dirigentes religiosos asquenacés, educados en las formas hegemónicas del modernismo judío (ya fueran ortodoxas o reformistas). En 1880 había más de doscientas congregaciones, la inmensa mayoría reformistas. Los numerosos inmigrantes rusos, aun siendo explícitamente laicos, estaban acostumbrados a la antigua religión del gueto. En 1890 se habían fundado trescientas nuevas congregaciones de tendencias tradicionalistas. A medida que iban llegando, los inmigrantes se establecían y adoptaban un estilo de vida americano, creando su propia versión de ortodoxia. Quienes procedían de las antiguas tierras otomanas, importaban un estilo de religiosidad sefardí muy diferente al de las sinagogas sefardíes estadounidenses y hubieron de fundar sus propias congregaciones. Entre los refugiados de la Europa nazi había defensores de las formas más evolucionadas del liberalismo europeo y comunidades de Hasidim con una tradición popular altamente desarrollada, muy resistente a nuevas influencias externas. Los inmigrantes más recientes, procedentes de Israel y la antigua Unión Soviética, provienen de sociedades en las que la religión ha dejado de ser una fuerza viva para la mayoría de los judíos.

En un capítulo posterior, examinaremos las diferencias existentes entre estas diversas corrientes de la religión judía. Por lo pronto nos contentamos con decir que, en los Estados Unidos, el pluralismo religioso es un rasgo que la comunidad judía comparte con el resto de la población. Un estudio de 1990 sobre las preferencias confesionales mostró que el número de los judíos atraídos por el judaísmo reformista era similar al de judíos conservadores (39 y 40 por 100 respectivamente), mientras que el 6 por 100 dijo ser ortodoxo. Si omitimos a los que no pertenecen a ninguna sinagoga, las cifras descienden al 35, 51 y 10 por 100, respectivamente³. Estos tres movimientos cuentan con asociaciones de feligreses, asambleas rabínicas y seminarios autónomos. El reconstruccionismo es un retoño tardío del judaísmo, que tiene sus propias instituciones. Además, en estos últimos años ha habido una proliferación de grupos religiosos judíos menos formales, casi «alternativos».

La historia política de Canadá difiere mucho de la de los Estados Unidos; hay más probabilidades de que los judíos canadienses se consideren

³ B. Lazerwitz, *et al.*, «A Study of Jewish Denominational Preferences: Summary Findings», *American Jewish Year Book* (1997).

ante todo y principalmente judíos, que de que lo hagan los estadounidenses. El antisionismo, muy intenso en los Estados Unidos en diversas épocas, es algo casi desconocido en Canadá.

Los judíos de Canadá obtuvieron plenos derechos de ciudadanía en 1832 (mucho antes que en Gran Bretaña) pero, al principio, su número era relativamente pequeño. Como en los Estados Unidos, fue la emigración procedente de Rusia tras 1880 la que sentó las bases reales de la amplia comunidad actual⁴. Entre 1881 y 1921 la población judía se elevó de 2.400 a 126.000 habitantes (sobre una población total de casi nueve millones). La mayoría de los inmigrantes se establecieron en Montreal y Toronto, donde tendieron a concentrarse voluntariamente en guetos superpoblados, si bien muchos cruzaron las grandes llanuras hacia las nuevas ciudades del oeste. En 1921, la comunidad de Winnipeg se había convertido en la tercera comunidad judía más grande, con 14.500 habitantes. También se fundaron algunos asentamientos agrícolas en Manitoba, Saskatchewan y Alberta. La reciente incertidumbre acerca del futuro de Quebec ha llevado a pronunciarse a los judíos de habla inglesa desde Montreal hasta Ontario e incluso hasta Vancouver. Un estudio realizado en 1991 indicaba que el 21 por 100 de los judíos de Montreal era sefardí, y el 70 por 100 consideraba que el francés era su lengua materna.

El judaísmo canadiense se ajusta más al modelo británico que al estadounidense, ya que la gran mayoría de las sinagogas son ortodoxas y solo hay pequeñas minorías conservadoras o reformistas. Las asociaciones de sinagogas y los organismos rabínicos siguen el modelo estadounidense y tienden a asociarse con sus homólogas del país vecino.

Como en Gran Bretaña, y al contrario que en los Estados Unidos, solo existe un organismo representativo, el Congreso Judío Canadiense (fundado en 1919), que se ocupa del bienestar de la comunidad y da voz al judaísmo de ese país. Uno de sus rasgos más distintivos es su marcada insistencia en la educación judía. En todas las comunidades, sea cual fuere su dimensión, hay al menos un colegio judío que atrae a muchos alumnos.

Israel

Israel es un lugar único en el mundo judío, no solo porque la gran mayoría de su población es judía, sino porque se define como un «Estado judío». Este concepto es nuevo y en buena medida experimental. La Declaración de Independencia de Israel (1948) comienza destacando el lugar que la Tierra de Israel (*Eretz Israel*) ha ocupado siempre en los corazones y las mentes del pueblo judío:

⁴ G. Tulchinsky, *Taking Root. The Origins of the Canadian Jewish Community*, Toronto, 1992.

Eretz Israel ha sido la cuna del pueblo judío. Aquí se ha forjado su personalidad espiritual, religiosa y nacional; aquí ha vivido como pueblo libre y soberano; aquí ha creado una cultura con valores nacionales y universales y ha legado al mundo entero el imperecedero Libro de los Libros.

Tras haber sido desterrado de su patria por la fuerza, el pueblo judío le ha guardado fidelidad en todos los países de su dispersión, y no ha cesado jamás de rogar por el retorno a su país y de confiar en el restablecimiento en él de su independencia nacional.

La Declaración concluye:

Llamamos al pueblo judío en toda la diáspora a congregarse en torno a la población del Estado y a secundarlo en las tareas de inmigración y construcción y en su gran empresa por la cristalización de sus aspiraciones milenarias de redención del país⁵.

Haciéndose eco de esta grandiosa visión, la Ley del Retorno (1950) comienza: «Todo judío tendrá derecho a venir a este país como *olé* [inmigrante]».

Así, aunque Israel sea un Estado laico, el judaísmo ocupa un lugar sólido y fundamental en su seno, y la mayoría judía tiene ciertos derechos y privilegios que otros no comparten.

La cuestión de la libertad religiosa en Israel es compleja y genera muchas tensiones. En principio no pesa prohibición alguna sobre los judíos, estos pueden practicar su religión de la manera que les plazca lo que, de hecho, se supone que es una de las ventajas de vivir en Israel en vez de en la diáspora. Lo cierto es que muchos judíos, sobre todo en el caso de los inmigrantes de países occidentales, entre los que predominan numéricamente los no ortodoxos (conservadores, reformistas y liberales), se sienten frustrados al verse desprovistos de ciertas libertades religiosas básicas, obstaculizados en el libre ejercicio de su religión y privados de acceso a la estructura oficial de la vida religiosa en los consejos religiosos. Esto se debe a la privilegiada posición que se concede a la ortodoxia en Israel por razones políticas. En las elecciones de 1996 los tres partidos políticos religiosos incrementaron su representación de dieciséis a veintitrés escaños y se hicieron con cuatro ministerios, entre ellos el Ministerio del Interior. Los partidos religiosos presentaron una serie de demandas conjuntas, insistiendo en el cumplimiento de la ley ortodoxa en temas como la observancia del Shabbat y la prohibición de consumir ciertos alimentos,

⁵ Para el texto de la Declaración, la Ley del Retorno y otros documentos clave, véase Philip S. Alexander (ed.), *Textual Sources for the Study of Judaism*, Manchester, 1984, pp. 164 y ss.

la conversión al judaísmo (que, como hemos visto, es la base de los derechos civiles), la homosexualidad, el decoro público e incluso la arqueología. Al mismo tiempo, el importante lugar conferido a la religión en general en la vida pública israelí es una gran carga para los ciudadanos que no son religiosos; en Israel no existen ni el matrimonio ni el entierro civiles. Hay continuos debates públicos sobre todos estos temas.

Decimos que Israel es un país de inmigración judía porque la gran mayoría de los judíos pertenece a familias que han ido llegando al país a lo largo del siglo xx aunque, como hemos visto, se ha ido y se sigue yendo mucha gente de Israel. Los habitantes judíos originarios, anteriores a la primera *aliyá* sionista de la década de 1880, eran principalmente judíos piadosos que vivían en las ciudades santas de Jerusalén, Hebrón, Tiberíades y Safed. Sus antepasados habían manteniendo viva la vacilante llama del judaísmo durante los siglos oscuros del dominio musulmán y las cruzadas cristianas. Son los del «Viejo *Yishuv* [asentamiento]» en contraposición a los que vinieron después, los del «Nuevo *Yishuv*». Su número era muy reducido. La inmigración sionista, antes y después de la Declaración Balfour de 1917 y el reconocimiento del Mandato británico por la Liga de las Naciones en 1922, cambió por completo la naturaleza de la presencia judía en la Tierra de Israel. Según el primer censo realizado en la Palestina británica, en 1922 había 84.000 judíos, el 11 por 100 de la población total, mientras que, en 1955, eran 4.549.500: el 81 por 100 de la población total. Al igual que en otros países de inmigración, las sucesivas oleadas procedían de diferentes países. A principios del siglo xx, los inmigrantes eran sobre todo sionistas ideológicamente comprometidos procedentes de Rusia que venían «a construir el país y a ser construidos por él». Ellos dieron a los asentamientos, denominados *kibbutzim*, su forma característica de cooperativas agrícolas. Posteriormente se les unieron judíos de Polonia, Alemania y otros países de Europa Central, cuya cultura era muy diferente. Tras la proclamación del Estado de Israel en 1948 llegaron los supervivientes del holocausto de los campos de refugiados de Europa y después, en los años cincuenta, hubo una inmigración masiva desde tierras árabes. Más recientemente ha habido un puente aéreo de *falashas* etíopes y una amplia afluencia de judíos de los países de la antigua Unión Soviética. Naturalmente, toda esta inmigración ha dado origen a grandes problemas sociales, pero lo que es especialmente interesante para el observador es la manera en que en medio de esta «amalgama» los grupos consiguen conservar algo del sabor de los lugares de los que proceden, incluyendo tradiciones religiosas distintivas.

Todas las instituciones religiosas reconocidas en Israel se hallan sometidas a la autoridad del Ministerio de Asuntos Religiosos. La clase dirigente religiosa judía está compuesta por el Gran Rabino, rabinos de Estado, consejos religiosos y tribunales rabínicos. Este sistema heredado de los británicos y en última instancia de los otomanos cuenta con dos grandes rabinos, uno asquenazí y otro sefardí. Las ciudades principales también tienen un

gran Rabinato dual. La elección de los grandes rabinos ha causado problemas repetidamente y la dualidad del sistema ha conducido a conflictos graves y aparentemente absurdos. Los rabinos de distrito y otros rabinos locales con cargos oficiales son nombrados, con la aprobación de su Gran Rabinato, por consejos religiosos, que también pagan sus estipendios. Los consejos religiosos, otra herencia de la época del Mandato británico, son de hecho parte de la estructura del gobierno local. Les nombran conjuntamente el Ministerio de Asuntos Religiosos, la autoridad local y el rabinato local, y están totalmente controlados por el Partido Religioso Nacional. Cada tribunal rabínico (*Bet Din*) se compone de tres jueces (*dayyanim*) nombrados formalmente por el presidente del Estado con la aprobación de los dos grandes rabinos. Los cargos están bien pagados y son muy codiciados. Los dos grandes rabinos nacionales encabezan el *Bet Din* Supremo.

Los grandes rabinos, los *dayyanim* y otros rabinos nombrados oficialmente son funcionarios del Estado, y su autoridad deriva de este y no del consentimiento de la comunidad judía, sus cualidades personales o su liderazgo espiritual. Algunos grandes rabinos han infundido un respeto generalizado, pero constituyen la excepción. Por el contrario, otros detentadores de cargos religiosos han hecho el ridículo en público y han contribuido al evidente desinterés de muchos jóvenes israelíes por la religión. Al contrario de lo que ocurre en la mayoría de las comunidades de la diáspora, en Israel el rabinato tiene muy mala imagen, especialmente entre los judíos laicos. No es una mera cuestión de prejuicio anticlerical. Los rabinos del Estado raras veces participan en la atención pastoral o en la instrucción religiosa como sus homólogos de la diáspora y, por lo tanto, se les trata con menos respeto y afecto que a algunas figuras religiosas que están al margen del sistema oficial. Los grupos ortodoxos más extremos y los movimientos no ortodoxos no reconocen la autoridad de los grandes rabinos.

El Ministerio de Asuntos Religiosos no reconoce a unas congregaciones reformistas y conservadoras que tampoco tienen derecho a recibir fondos estatales. El judaísmo no ortodoxo, en continuo crecimiento, se ha topado con la feroz oposición de la clase dirigente ortodoxa. Se llegó a sugerir, con toda seriedad, que el judaísmo reformista y el conservador aceptasen el rango de religiones no judías para recibir así las mismas ayudas estatales que cristianos y musulmanes. Ambos movimientos crecieron lentamente al principio, pero ahora están bien arraigados y cada vez son más influyentes gracias, sobre todo, a la inmigración procedente de los Estados Unidos.

En el otro extremo están algunas agrupaciones muy tradicionales que también se han mantenido al margen del sistema estatal. La mayoría de los judíos del Viejo *Yishuv*, tanto sefardíes como asquenacés, no apoyaban el sionismo y se opusieron a la creación del Estado judío. Sus filas se engrosaron tras la Segunda Guerra Mundial con inmigrantes de Hungría obsesivamente tradicionalistas. Viven segregados voluntariamente en sus comunidades, estrechamente unidas entre sí y concentradas principal-

mente en el barrio Mea Shearim de Jerusalén. Allí mantienen el estilo de vida del antiguo gueto, con sus propias escuelas y *yeshivot* (escuelas talmúdicas). Son pocos, y no serían más que una curiosidad pintoresca de no ser por una vena de fanatismo religioso que les ha llevado a enfrentarse muchas veces a las autoridades laicas. Han apedreado ambulancias que responden a llamadas de emergencia en el Shabat, han atacado autobuses en protesta por anuncios obscenos y ha habido violentas manifestaciones contra los centros deportivos, sociales y culturales que admitían a hombres y mujeres. Algunos de estos estallidos son espontáneos, pero los suele organizar el Eda Haredit, una organización paraguas que aglutina a todos los grupos tradicionalistas que tienden a poner a prueba la delicada coexistencia entre las autoridades religiosas con sanción oficial y los organismos laicos del Estado.

La Unión Europea

Se estima que, en 2007, la población judía de los veintisiete países que forman la Unión Europea ascendía a 1.129.800 personas sobre una población total de 495.400.000 habitantes. Por países la mayor concentración de judíos se daba en Francia (490.000), Reino Unido (295.000), Alemania (120.000), Hungría (49.000), Bélgica (30.500) y los Países Bajos (30.000). La mayoría de los judíos europeos están muy traumatizados por los horrores de la época nazi y, tras la Segunda Guerra Mundial, algunos hubieron de padecer la represión de los gobiernos comunistas. Hay pocas organizaciones de cooperación entre judíos en Europa. El Consejo Judío Europeo (con sede en París), fundado en 1986, fue creado por la Sección Europea del Congreso Mundial Judío. Tanto este consejo como el Consejo Europeo de Comunidades judías (con base en Amberes) son débiles y muy poco representativos, de ahí su escaso impacto.

Tras la Revolución francesa, la Asamblea Nacional empezó a debatir la posibilidad de liberar a los judíos de la segregación y sujeción medievales en las que habían vivido. Había muchos en contra y, al final, la votación se perdió en 1789 por un estrecho margen. Pero el anhelo de libertad era demasiado intenso como para que se dejara correr el tema y se les concedió el derecho al voto el 27 de septiembre de 1791⁶, lo que dio inicio a una nueva era en la historia de los judíos.

La política de segregar a los judíos y encerrarlos en guetos tras altos muros cuyas puertas permanecían cerradas por las noches, la prohibición de matrimonios mixtos y el grado de autoridad que se les concedía, había ido variando en los reinos y Estados cristianos a lo largo de los siglos. Algunas

⁶ Este decreto se aplicaba a los asquenácés. Los sefardíes del sudoeste habían exigido un trato diferente y se les concedió la igualdad de derechos el 28 de enero de 1790.

de estas reglas proceden de los tiempos de los primeros gobernantes cristianos, allá por el siglo IV. La legislación solía ir acompañada de lo que hoy denominaríamos una campaña de opinión pública dirigida a convencer a los cristianos de que los judíos no solo eran de naturaleza inferior a los cristianos sino incluso infrahumanos, diabólicos, seres malvados que solo querían subvertir a la comunidad. A medida que la situación de las comunidades judías se iba degradando a instancias de la Iglesia, los líderes de opinión cristianos intentaban convencerles de que se trataba de un castigo de Dios. Algunos reinos cristianos adoptaron medidas drásticas, como bautizar a la fuerza a todos los judíos (por ejemplo en España en el año 613 d.C.) o expulsarles en masa (como en Inglaterra en 1290). En tiempos de la Revolución francesa el judaísmo seguía estando prohibido en España debido a un edicto que ordenaba el bautismo para todos aquellos que se negaron a abandonar los reinos tras el fin de la Reconquista cristiana en 1492, un suceso que ha dejado una marca indeleble en la psique colectiva de los judíos. Hay supersticiones populares que tienen una base cristiana. En algunas ciudades y ferias francesas se imponía a judíos y ganado el impuesto «de pezuña hendida», debido a la afirmación cristiana de que los judíos eran hijos del diablo. Sin embargo, lo que desató los enfrentamientos populares fueron causas económicas de las que, en último término, era responsable la política de exclusión social. En ciertos aspectos, la política cristiana se parece a la política racial sudafricana (*apartheid*), pero en otros fue mucho más severa. Su legado perdura hasta hoy, a pesar de que se detecta cierto cambio de actitud por parte de algunas iglesias cristianas y, lo que es más importante, de la pérdida del poder político de estas.

La mayoría de los Estados europeos que se formaron a lo largo del siglo XIX reconocieron a las iglesias cristianas y les concedieron cierto poder residual. En general, intentaron domarlas y someterlas al control del Estado por el bien general. Las minorías religiosas, judíos incluidos, recibieron un trato similar. Se protegían los derechos de los ciudadanos en tanto que ciudadanos y el poder del Estado prevalecía sobre el de las autoridades religiosas. Así, por ejemplo, en la Francia de Napoleón I se diseñó para los judíos el mismo modelo de integración en el Estado que para la minoría protestante. Sigue siendo el sistema vigente; los consistorios locales envían sus representantes a un Consistorio Central que, entre otras funciones, cumple la de ocuparse del Gran Rabinato y el seminario rabínico.

Francia empezó a hacer reformas en tiempos de la Revolución y las consolidó durante el Imperio; los Borbones, que se hicieron con el poder tras la restauración, las respetaron. Hubo países vecinos que siguieron su ejemplo, sobre todo aquellos donde se supo de ellas a través de los ejércitos napoleónicos, pero en algunos lugares fueron reformas de corta duración. Sin embargo, tras muchas vicisitudes, a finales del siglo XIX las minorías judías gozaban de igualdad de derechos civiles en la mayor parte de los países que conforman la actual Unión.

No fueron los judíos los que iniciaron este proceso de emancipación sino los reformadores políticos que implementaron un abultado paquete de medidas. Como veremos en el capítulo siguiente, los judíos tuvieron que adaptarse y no siempre fue fácil. En definitiva, la emancipación deparó a los judíos grandes ventajas como individuos, pero no así a las comunidades judías (*kehillot*) que antes disfrutaban de una gran autonomía y perdieron derechos y poder. Las reformas recortaban asimismo los poderes de los rabinos pues los sometía al Estado. Muchos de los conflictos que aún existen en Europa se deben a aquellos cambios, que sacaron a los judíos de la Edad Media introduciéndoles en el mundo moderno.

Hay que decir unas palabras sobre el caso de Gran Bretaña porque allí la emancipación judía tiene, como muchos otros aspectos, una historia propia.

La Iglesia de Inglaterra preveía ciertas cortapisas para el resto de las confesiones cristianas y los judíos. Así, por ejemplo, no podían acceder a cargos públicos, pero tampoco obtener títulos universitarios. A lo largo del siglo XIX todas estas prohibiciones fueron desapareciendo, aunque los judíos tuvieron que luchar más que católicos y protestantes por la igualdad de derechos.

Gran Bretaña también difiere de otros países europeos con poblaciones judías significativas por el hecho de que estas no sufrieron el trauma de las leyes nazis y racistas ni fueron objeto de deportaciones. (Algunos judíos fueron deportados de las Islas del Canal ocupadas por los alemanes.) En todos los demás países que disponían de comunidades judías, los judíos fueron segregados, privados de sus derechos de ciudadanía y, eventualmente, enviados como esclavos a los campos de trabajo o de exterminio alemanes. Muchos lograron escapar antes de que se cerraran las fronteras y algunos sobrevivieron escondidos o en los campos pero, en general, la guerra nazi tuvo un efecto devastador para la vida de los judíos que vivían allí. Muchos de los que sobrevivieron o volvieron cuando acabó la guerra, física y psicológicamente destruidos, habían perdido a sus familias, sus hogares y sus pertenencias y tuvieron que encarar a sus antiguos vecinos, que no les ayudaron cuando les necesitaron y, en muchos casos, les habían traicionado a cambio de ventajas materiales, por miedo o por motivos religiosos. Milagrosamente se logró reconstruir algo similar a una vida organizada con ayuda de agencias como el JDC (*Joint Distribution Committee*). La gran vitalidad de las comunidades judías de algunos de estos países debe mucho a la inmigración de posguerra. La comunidad judía de Francia se benefició enormemente de la llegada de judíos de la nueva Argelia independiente, Túnez, Marruecos y Egipto. Muchos judíos de la Unión Soviética emigraron a Alemania y, aunque en menor número, también se han trasladado judíos a Gran Bretaña, Italia, Bélgica y Holanda, procedentes de sus antiguas colonias. Llegaron a Suecia desde Polonia, a España desde Marruecos y Sudamérica y a todas las regiones anteriores desde Israel.

A lo largo del siglo XIX, la religión judía vivió grandes cambios en los países de la Unión Europea, un proceso que era la otra cara de la moneda de la emancipación política y la integración social de los judíos. Actualmente, la forma de judaísmo predominante en la Unión es la ortodoxa moderna, que se ve continuamente puesta en entredicho tanto por los movimientos reformistas como por las formas más tradicionales de judaísmo de ciertos grupos de inmigrantes.

Los países del antiguo bloque soviético

Como sabemos, en la Europa del Este anterior a la Primera Guerra Mundial había una gran densidad de población judía. Fue también uno de los escenarios más activos de aquella guerra, en la que los judíos europeos sufrieron cuantiosos daños como combatientes y como víctimas civiles. El final de la guerra fue un nuevo comienzo para los judíos de aquella atribulada región. Tras la Revolución de febrero de 1917, Rusia concedió por fin los derechos de ciudadanía a los judíos y eliminó muchas de las prohibiciones que les había impuesto la monarquía autocrática. En los demás países de Europa Central y del Este, los tratados de paz garantizaron específicamente los derechos de las minorías judías. Sin embargo, la esperanza fue efímera ya que el triunfo del bolchevismo en Rusia y el antisemitismo de Estado en Alemania empeoraron mucho su condición en el período de entreguerras. Aunque los judíos de la Unión Soviética no sufrieron las políticas de exterminio nazis, padecieron terribles privaciones durante y tras la Segunda Guerra Mundial. En los territorios anexionados u ocupados por los alemanes, los judíos fueron objeto de una carnicería tan brutal que aún hoy nos conmociona y espanta. Los que vivieron en regímenes comunistas tras la guerra padecieron mucho, tanto material como espiritualmente, y no queda casi nada en esos países que recuerde a la exultante vida judía y a los gloriosos avances culturales de la región.

La repentina e inesperada caída de los regímenes comunistas de Europa del Este puso fin a un sistema que, si bien era considerado represivo por muchos judíos y en especial por sus dirigentes religiosos, también había respetado su integridad étnica y los había protegido de los peores efectos del antisemitismo popular. El restablecimiento de la libertad de expresión facilitó la vida a los judíos en algunos aspectos, pero también dio mayor libertad a sus enemigos. Muchos judíos habían ido emigrando a esa zona al compás de unas volátiles oportunidades políticas, pero el goteo inicial se convirtió en una avalancha. Según un censo soviético de 1979, basado en una definición nacional de la identidad judía y en las respuestas de los encuestados, había en la Unión Soviética 1,81 millones de judíos: 700.000 en la Federación Rusa y 634.000 en Ucrania. Según unas estimaciones más fiables, de 2007, solo quedaban 221.000 judíos en Rusia y 79.000 en Ucrania.

Vimos cómo durante el siglo XIX y principios del XX fue creciendo espectacularmente la población judía del Área de Asentamiento. Su estatus inferior, su pobreza y hacinamiento, así como la falta de oportunidades para mejorar su condición, fueron forjando un sentimiento de frustración y desesperación. En la época reaccionaria que siguió al asesinato del emperador Alejandro II en 1881, el gobierno adoptó una política abiertamente antijudía y hubo salvajes *pogroms* que obligaron a muchos judíos a emigrar o a unirse a movimientos revolucionarios. La Revolución de febrero de 1917 fue recibida con entusiasmo. El gobierno provisional abolió todas las restricciones legales impuestas a los judíos y los partidos sionistas, socialistas y religiosos atraieron a una masa de seguidores. El triunfo del bolchevismo llevó, sin embargo, a la abolición de las instituciones judías autónomas y la religión judía era tan sospechosa como el resto. Los judíos tenían la consideración de nación y cuando se introdujeron los pasaportes internos en 1933, los hijos de padres judíos figuraban como de nacionalidad judía. Sin embargo, a diferencia de otras naciones, los judíos no tienen ningún territorio propio en Rusia más que Birobidzahn, un «*oblast* judío autónomo» fundado en el este en la década de 1920 donde, ni siquiera en su apogeo a mediados de 1930, los judíos fueron más del 23 por 100 de la población. No es este el lugar para documentar las penalidades sufridas por los judíos, como individuos y como grupo, bajo los sucesivos gobiernos soviéticos, pero sí queremos subrayar que no se dedicaba ningún tipo de recurso a fines religiosos y educativos antes de la introducción de las nuevas libertades. Al abolirse las antiguas restricciones se facilitaron las relaciones con organizaciones en el extranjero, lo que a su vez ha dado lugar a un sorprendente resurgimiento de la vida religiosa y cultural judía en estos países. Se han fundado nuevas sinagogas, entre ellas algunas no ortodoxas, y se han implementado muchas iniciativas educativas.

En los antiguos países del bloque soviético europeo ha habido un resurgimiento de la vida judía similar, aunque allí la población judía se ha visto drásticamente reducida por la emigración.

América Latina

Durante los siglos de hegemonía española y portuguesa, el judaísmo estuvo oficialmente prohibido en las colonias sudamericanas y, durante mucho tiempo, se persiguió incluso a los descendientes cristianos de judíos. Solo en los territorios bajo dominio inglés, holandés o francés se permitió la práctica abierta del judaísmo; algunos sefardíes actuales proceden de estas colonias. Cuando las colonias se independizaron de España y Portugal, se abolió la Inquisición y se fue introduciendo gradualmente la libertad religiosa, aunque el catolicismo romano ha mantenido su

predominio. No se emancipó a los judíos sino que se les aplicó la legislación elaborada para las minorías protestantes.

En la década de 1880 empezó la inmigración judía a gran escala. Entre 1880 y 1914 llegaron a la zona 130.000 judíos; la mayoría se estableció en Argentina. En torno a un 20 por 100 eran sefardíes de África del Norte, los Balcanes y el Imperio otomano; el resto eran asquenacíes de Europa Central y del Este. Aunque casi todos se establecieron en las grandes ciudades, la Asociación Judía de Colonización intentó asentar a algunos en colonias agrícolas. La inmigración continuó a un ritmo de unas 10.000 personas al año hasta 1940, fecha en la que se restringió severamente y, tras la guerra, ha descendido la inmigración y ha aumentado la emigración, bien de unas ciudades a otras, bien a los Estados Unidos e Israel. Actualmente se estima que hay unos 380.000 judíos en toda América Latina; las mayores concentraciones se hallan en Argentina (206.000), Brasil (100.000) y México (40.000).

Los diferentes grupos de inmigrantes judíos han desarrollado sus propias instituciones. Las asociaciones religiosas, centradas en las sinagogas, todavía reflejan las diferencias no solo entre asquenacíes y sefardíes, sino también entre los sefardíes que hablan español y los que hablan árabe, o entre asquenacíes hablantes de yiddish o de alemán, incluso entre colonos de una determinada región o ciudad de Europa y los de Oriente Medio. Desde 1950 el Movimiento Conservador Americano ha fundado sinagogas en varios países y ha aumentado el número de judíos reformistas americanos.

Este es, a grandes rasgos, el aspecto que ofrece el mundo judío en la actualidad. De los países no mencionados, solo Sudáfrica y Australia tienen poblaciones judías importantes (más de 90.000 en cada caso). Las comunidades son muy pequeñas en todas partes, aunque algunas tienen mucha vitalidad. La población judía mundial no se ha recuperado de la catástrofe del genocidio nazi y parece estar declinando debido a factores demográficos y al consenso, sincero y general, de no compensar las pérdidas haciendo campañas para lograr nuevos partidarios.

II

EL PUEBLO JUDÍO Y SU PASADO

LA NACIÓN JUDÍA

Lo que une a los judíos no es una creencia, sino una historia: el profundo sentido de un origen común, y un pasado y destino compartidos. Aunque la historia de los asquenacés tenga lugar en Polonia y en Alemania, mientras que los sefardíes contemplan un pasado que se desarrolla en España y Portugal, asquenacés y sefardíes van más allá, pues comparten una experiencia muy antigua que hace que unos y otros formen parte de un solo pueblo. Por disperso que esté ese pueblo por los continentes del mundo, sus miembros siguen experimentando un profundo sentimiento de unidad que se ha visto fortalecido por la «acogida de exiliados» en el Estado de Israel.

Es este un aspecto en el que la comparación entre el judaísmo y el cristianismo resalta las diferencias entre ellos. El cristianismo es una fe, y su historia es la historia de la difusión de esa fe desde sus modestos comienzos en Oriente Medio. También relata los esfuerzos de los misioneros por iluminar los corazones de los distintos pueblos del mundo y los creyentes cristianos de todos los países forman una gran comunidad de fe: la Iglesia Cristiana. Los judíos son un pueblo, y su historia cuenta cómo, desde unos comienzos igualmente modestos en Oriente Medio, ese pueblo fue creciendo de forma natural y sus miembros emigraron al mundo entero, voluntariamente u obligados. No existe acuerdo sobre si esta diáspora es buena o mala, pero sí la firme creencia de que, al final de la historia, el pueblo disperso se reunirá en su tierra ancestral: la Tierra de Israel.

La conquista romana de la ciudad santa de Jerusalén, en el año 70 de la Era cristiana, fue un momento clave en la historia del pueblo judío. El Templo ardió por completo y mataron o vendieron como esclavos a decenas de miles de judíos. La Tierra de Israel se convirtió en la provincia

romana de Judea, perdiendo los últimos vestigios de su autonomía política. Para los sionistas este fue el comienzo de siglos de exilio que solo acabaron en 1948, tras la proclamación del Estado de Israel¹. Los judíos tradicionales y ortodoxos consideraban que los pecados del pueblo habían suscitado la ira en Dios y añadieron la siguiente declaración a la liturgia en el punto en el que se mencionan los solemnes sacrificios que ordena la Torá:

Pero a causa de nuestros pecados hemos sido exiliados de nuestra tierra, se nos ha llevado muy lejos de nuestro país y somos incapaces de cumplir con nuestros deberes en Tu casa elegida, esa grande y sagrada Casa que llevaba Tu nombre, a causa de la mano que se extendió contra Tu santuario².

Por terrible que fuera esa *jorban* (destrucción), no es correcto considerarla el comienzo de la diáspora. Ésta se remonta al menos a la primera *jorban* del 586 a.C., año en que los babilonios destruyeron el Templo llevándose muchos cautivos consigo de vuelta a Babilonia. Si bien setenta años después el Templo fue reconstruido bajo dominio persa, los libros de la Biblia posteriores al cautiverio están profundamente marcados por la experiencia del exilio, y no cabe duda de que el recuerdo de la *jorban* anterior determinó (y sigue determinando) las reacciones ante la segunda *jorban*. De hecho, quienes vivieron el cataclismo desatado por los romanos probablemente supusieran que los judíos volverían para reconstruir lo destruido al cabo de una o dos generaciones, igual que la primera vez.

El concepto de nación prevaleciente en la época de la destrucción del Templo hundía sus raíces en las Sagradas Escrituras. El judaísmo era una religión de tradición escrita que confiaba a la casta de los escribas la copia, el estudio y la enseñanza de las antiguas Escrituras. La antigua Biblia de los judíos contaba con diversos libros no incluidos en la actual, y en todos ellos se concibe a los judíos como el Pueblo elegido de Dios, diferente a todos los demás, un pueblo especial.

Como amabas a Abraham, lo llevaste a un lado una noche secretamente y le mostraste todo hasta el fin de los tiempos, hiciste un pacto duradero con él y le prometiste que nunca abandonarías a sus hijos. Le diste a Isaac, y a Isaac le diste a Jacob y Esaú. Hiciste de Jacob tu heredero, pero

¹ «Casi dos mil años han transcurrido desde que, en funesta hora y tras una lucha heroica, la gloria de nuestro Templo se desvaneció en el fuego y nuestros reyes y jefes cambiaron sus coronas y diademas por las cadenas del exilio.» Manifiesto de Bilu, un movimiento sionista pionero, 1882. Cfr. P. R. Mendes-Flohr y J. Reinharz, *The Jew in the Modern World*, Nueva York/Oxford, 1980, p. 421.

² Las palabras iniciales de esta oración en hebreo son *mipnei hataeinu*; esta expresión se ha convertido en un lema de la teología del holocausto y expresa la idea de que el holocausto, como la destrucción del Templo, fue un castigo por los pecados del pueblo.

aborreciste a Esaú; de modo que Jacob se convirtió en un gran pueblo. Sacaste a ese pueblo de Egipto y lo llevaste al Monte Sinaí. Abriste el cielo y sacudiste la tierra, paraste el mundo y los abismos se estremecieron, arrojaste el universo a un torbellino y tu gloria atravesó las cuatro puertas del fuego, el terremoto, la tempestad y el hielo para dar la Torá a Jacob y las enseñanzas a los hijos de Israel³.

Josefo, el historiador judío del siglo I, afirmaba que la promesa hecha por Dios a Abraham de que sería el antepasado de una gran nación que sometería a sus enemigos se refería al pasado lejano y a la entrada de las tribus israelitas en la tierra de Canaán⁴. Pero otros lectores de las Escrituras llegaron a la convicción de que la promesa se refería a un tiempo futuro. Dios había dicho a la nuera de Abraham:

Dos naciones (*goyim*) están en tu seno
y dos pueblos (*leumim*) se separarán desde tu vientre;
un pueblo será más fuerte que el otro,
y el más viejo será el sirviente del más joven (Génesis 25:23).

¿A qué dos naciones se refería? La más vieja era la de Esaú, supuesto antepasado de los romanos, y la otra la de Jacob, antepasado de los judíos. La profecía significaba que, en algún tiempo futuro, los judíos reinarían sobre los romanos, igual que los romanos habían reinado sobre los griegos⁵.

Y Dios dijo a Jacob:
Yo soy El Shadai:
crece y multiplicaos,
una nación y una asamblea de naciones saldrá de ti
y saldrán reyes de tus entrañas.
La tierra que he dado a Abraham y a Isaac te la doy a ti,
y a tus descendientes después de ti doy esta tierra (Génesis 35:11-12).

Textos bíblicos como este siguen ejerciendo influencia actualmente, sobre todo porque los rituales diarios, semanales o anuales familiarizan a los judíos con ellos. Las festividades anuales de Pesaj (Pascua), Shavuot (Pentecostés) y Sucot (Tabernáculos) se centran en los acontecimientos

³ Apocalipsis de Esdras (conocido también como 2Esdras o 4Esdras), 3:14-19; traducido por Nicholas de Lange en *Apocrypha: Jewish Literature of the Hellenistic Age*, Nueva York, 1978, p. 135. Esta obra, conservada en algunas Biblias cristianas, desapareció de la tradición judía, pero da una buena visión de la actitud de los judíos en la época posterior a la destrucción del Templo.

⁴ Josefo, *Jewish Antiquities* 1.235 [ed. cast.: *Antigüedades de los judíos*, Barcelona, 1986].

⁵ Cfr. los textos citados en N. R. M. Lange, «Jewish Attitudes to the Roman Empire», en *Imperialism in the Ancient World*, P. D. Garnsey y C. R. Whittaker (eds.), Cambridge, 1978, pp. 255-281, esp. pp. 269-271.

relacionados con el éxodo de Egipto, en el que una «multitud mixta» fue moldeada hasta convertirla en un pueblo, que recibió un código y al final conquistó su propia tierra. En el ritual de Pascua se recita el versículo bíblico que compendia el rápido crecimiento del pueblo desde sus modestos comienzos: «Mi padre fue un nómada arameo: cuando marchó a Egipto y se estableció allí durante un tiempo eran pocos en número, pero allí se convirtieron en una gran nación, poderosa y numerosa» (Deuteronomio 26:5). Dispersas por los libros de oraciones de la sinagoga encontramos parecidas referencias a la idea bíblica de nación tal y como la interpretan los rabinos.

El concepto de nación descrito en estas oraciones fue de gran utilidad durante los largos años de sometimiento al poder del Imperio romano y de sus sucesores cristianos y musulmanes. Fue a partir de él como los judíos se definieron a sí mismos en tanto que entidad política y religiosa. Eran un pueblo único, diferente a las demás naciones por su especial relación con Dios. Y un día Dios los rescataría del sometimiento a otras naciones y les permitiría hacerse de nuevo con las riendas de su destino. Cuando eran perseguidos, los judíos podían animarse pensando en esta revelación. Es sorprendente el escaso número de judíos que renegó de su pueblo a lo largo de quince siglos de dominio cristiano en los que no se reparó en medios y se ejerció mucha presión para inducirlos a convertirse a la fe dominante.

Las comunidades judías de esa época de patente impotencia, eran entidades autónomas en el seno de Estados más amplios. Las gobernaban funcionarios judíos con arreglo a las propias leyes de los judíos. Hasta comienzos del siglo v, el Imperio romano reconoció al patriarca de los judíos la condición de funcionario del Estado; un observador lo describió como «no muy diferente a un gobernante de la nación». Se utilizaba la palabra griega *laos* (pueblo) para referirse tanto a la comunidad local como al pueblo en su conjunto⁶. Las comunidades medievales funcionaban de forma similar. Los rabinos se encargaban de la administración de la ley judía y de resolver disputas, mientras los dirigentes laicos se ocupaban de la política financiera e interior y ocasionalmente representaban a la comunidad ante las autoridades superiores. Mientras se mantuviera la paz y se pagasen los impuestos, los gobernantes de reinos y ciudades no interferían en el sistema.

Es curioso que, cuando la Iglesia había perdido la mayor parte de su poder político, los judíos empezaran a desertar en gran número e incluso se convirtieran al cristianismo. Se estaba imponiendo una nueva definición de nación que hacía que el viejo concepto pareciera obsoleto y represivo. La nueva nación se identificaba con el Estado, del que eran miembros todos los ciudadanos. Era una doctrina atractiva, pero algunos judíos extrajeron de

⁶ Cfr. ejemplos en M. H. Williams, *The Jews among the Greeks and Romans*, Londres, 1998, pp. 30-31.

estas premisas una conclusión diferente: si los griegos podían secesionarse del Imperio otomano y tener su propio Estado, si pueblos sometidos como los húngaros y los checos podían luchar por su liberación nacional, también los judíos podían llegar a la cuadratura del círculo proclamándose una nación en el sentido moderno, y luchar, por la fuerza de ser necesario, por su propio Estado. Donde más se suscribía este punto de vista era en la Europa del Este, pues allí se abolieron más tarde las inhabilitaciones de carácter civil y, además, estaban rodeados de pueblos comprometidos en una lucha por la autodeterminación. Algunos de los dirigentes del movimiento, como los rabinos Zvi Hirsch Kalischer (1795-1874) y Judah Alkalai (1798-1878), e incluso un socialista como Moisés Hess (1812-1875) (apodado por Marx «el rabino comunista»), acusaron la influencia de las antiguas profecías sobre la reunión de los dispersos al final de los días. Sin embargo, la esperanza religiosa de redención mesiánica y de regreso a la Tierra de Israel fue gradualmente sustituida por una visión laica de autoemancipación política. Se suele decir que el sionismo es una forma de «mesianismo secularizado» y hay algo de verdad en ello.

En la Europa Oriental del siglo XIX surgieron diversos grupos dedicados a la promoción del reasentamiento nacional de los judíos en su hogar ancestral y al cultivo de la lengua hebrea. Estos grupos mantenían una unión laxa en el seno del movimiento Hovevei Zion (Amantes de Sión), originariamente un retoño de la Ilustración hebrea (Haskalá), que ganó fuerza merced a la agitación política causada por el incremento del antisemitismo en Rusia y los estallidos de violencia contra los judíos (los denominados *pogromos*). Fue uno de los líderes de este movimiento, Nathan Birnbaum (1864-1937), quien acuñó el término «sionismo»⁷.

Leon (o Yehuda Leib) Pinsker (1821-1891) dio un gran impulso al movimiento nacionalista con su panfleto *Autoemanzipation* (Autoemancipación, 1882), escrito en tiempos de los primeros *pogromos*. Pinsker afirmaba que el antisemitismo no desaparecería aunque la sociedad en general progresara hacia un mayor liberalismo. La emancipación de los judíos, concedida como un favor a otros, no conducía a una igualdad real. Los judíos, como nación sin territorio propio, seguirían siendo siempre una rareza, ni totalmente independientes ni plenamente integrados. Tras la publicación de su panfleto, Pinsker fue invitado a afiliarse al Hovevei Zion y a dirigir el movimiento. Él aceptó, aunque no compartía la idea de que Palestina fuera el único lugar donde el sueño del movimiento pudiera hacerse realidad.

Ahad Ha-am fue una de las figuras más destacadas del Hovevei Zion e hizo una duradera contribución al movimiento nacional judío a través de sus

⁷ Birnbaum, uno de los fundadores del primer movimiento nacionalista de estudiantes judíos, *Kadimah*, y del primer periódico judío nacionalista en alemán, *Selbsemanzipation* (Autoemancipación), acabó rechazando el sionismo político y se convirtió en el primer secretario general del movimiento ultraortodoxo y antisionista, *Agudas Yisroel*.

escritos («Uno del pueblo», seudónimo de Asher Ginsberg, 1858-1927). Se le recuerda como defensor del «sionismo cultural» y crítico con todo intento de revivir una nación judía sin comenzar por su cultura. Insistía en la necesidad de dotar de contenido ético a dicho resurgimiento (incluyendo la sensibilidad hacia la existencia de una amplia presencia árabe en Palestina). Ahad Ha-am consideraba que Sión no reemplazaba a la diáspora, sino que la enriquecía cultural y éticamente. Aunque rechazaba la religión judía tradicional por arcaica, sus ideas se basaban en su herencia histórica y moral.

Al periodista austríaco Theodor Herzl (1860-1904) se le considera justamente el padre del sionismo político, ese movimiento contra el que Ahad Ha-am vertiera tan acerbas críticas. Si lo que movía a Pinsker era la conmoción de los primeros *pogroms*, lo que llevó a Herzl a cuestionar repentinamente todo el proceso de emancipación fue la condena del capitán francés Alfred Dreyfus tras una falsa acusación de traición en 1895. Se puso de inmediato a escribir el breve texto que habría de convertirse en el documento fundacional del sionismo político, *Der Judenstaat*, conocido en inglés como *The Jewish State*⁸ [El Estado judío]. Herzl resumió las principales ideas del libro en el *Jewish Chronicle* de Londres. Escribió:

Somos un pueblo: Un Pueblo. Nos hemos esforzado sinceramente por fundirnos en la vida social de las comunidades que nos rodean y conservar la fe de nuestros padres. No nos ha sido permitido... Somos un pueblo: nuestros enemigos nos han hecho uno a pesar nuestro, como sucede repetidamente en la historia. La aflicción nos une, y así unidos descubrimos de improviso nuestra fuerza. Sí, somos lo bastante fuertes para formar un Estado, y un Estado modelo⁹.

Según Herzl, en una época de nacionalismo, la cuestión de la identidad judía y el problema relacionado con ella, el antisemitismo, requerían de una solución política radical: «Que se nos garantice la soberanía sobre una porción del globo lo suficientemente grande como para satisfacer las justas exigencias de una nación; el resto lo conseguiremos nosotros mismos»¹⁰. Herzl elaboró un plan detallado y presentó el documento para que se debatiera sobre él y se pusiera en práctica. Los Hovevei Zion de Rusia ya estaban preparados para el proyecto y lo recibieron con entusiasmo, pero Occidente reaccionó con cautela. Sin embargo, Herzl se sintió lo suficientemente respaldado como para convocar un congreso internacional que promoviera su plan. El Primer Congreso Sionista se reunió en Ba-

⁸ Como señala Steven Bell en su libro, *Herzl*, Londres, 1991, p. 35n, «la traducción adecuada sería *The Jews' State* o, quizá mejor, *The State of the Jews* [El Estado de los judíos]».

⁹ De *The Jewish Chronicle*, 17 de enero de 1896, cfr. Mendes-Flohr y Reinharz, *The Jew in the Modern World*, p. 423.

¹⁰ T. Herzl, *The Jewish State*, trad. de Sylvie d'Avigdor, Londres, 1896, 4.ª ed., Londres, 1946, p. 28.

silea, Suiza, en agosto de 1897. El congreso adoptó el Programa de Basilea, comprometiéndose a establecer un hogar nacional para los judíos en Palestina reconocido por el derecho internacional. El congreso fundó también la Organización Sionista Mundial con Herzl como presidente. Herzl dedicó el resto de su corta vida a hacer de esta organización una institución eficaz y a promover su visión por todos los medios posibles. Aunque no obtuviera un gran éxito en vida, su contribución fue inestimable para el movimiento sionista que, dirigido por judíos de Europa Oriental, acabó fundando el Estado de Israel en 1948.

Ahora es fácil olvidar que solo una minoría incluso de los judíos que eran partidarios de una solución nacional al «problema judío» a fines del siglo XIX creían que Palestina, la Tierra ancestral de Israel, fuera la ubicación adecuada para la nación judía. Pinsker no era el único que tenía una mente abierta sobre este tema. El propio Herzl se preguntaba en *Der Judenstaat* si se elegiría como Estado Palestina o Argentina. El movimiento sionista se desgarró a causa del debate sobre la posibilidad de establecer su nación en Uganda.

La forma más habitual de nacionalismo judío en Europa Oriental era un nacionalismo cultural expresado en lengua yiddish y especialmente fuerte en el Área de Asentamiento, donde vivían la mayor parte de los judíos. La mayoría buscaba solución al problema del antisemitismo en la idea socialista de una solidaridad humana universal. Pero incluso los socialistas judíos tendían a buscar algún tipo de estatus nacional. Puesto que había tantas nacionalidades en Rusia, no parecía difícil que se reconociera oficialmente la identidad nacional de los judíos. En 1897 se fundó el Bund (Algemeyner Arbeter Bund in Polyn un Rusland / Unión General de Trabajadores Judíos de Polonia y Rusia). El Bund exigía la concesión de plenos derechos civiles a los judíos y el reconocimiento de la misma «autonomía nacional-cultural» de la que disfrutaban otros grupos nacionales. En un principio se debatió acaloradamente la cuestión de cómo asegurar unos derechos nacionales a los judíos, pero al final se acordó como objetivo. Al mismo tiempo, el Bund se opuso resueltamente al acérrimo nacionalismo de los sionistas. La Cuarta Convención del Partido, en mayo de 1901, declaró que «la propaganda sionista inflama los sentimientos nacionalistas y obstaculiza el desarrollo de la conciencia de clase entre el proletariado judío»¹¹. A pesar de la hostilidad de los sionistas y los socialistas judíos y no judíos, el Bund atrajo a muchos seguidores y siguió haciendo política en Polonia hasta la ocupación nazi.

El historiador Simon Dubnow (1860-1941) defendió el «autonomismo». Reclamaba que la autonomía cultural y los derechos de la minoría judía fuesen reconocidos no solo por el Estado multinacional ruso, sino por todo el mundo. Creía que esta falta de reconocimiento era lo que venía

¹¹ Mendes-Flohr y Reinhartz, *The Jew in the Modern World*, p. 341.

definiendo la vida judía entre otras naciones desde hacía mucho tiempo, desde la época de los rabinos talmúdicos en la Palestina romana y en Babilonia, pasando por las juderías de la Europa medieval, hasta los consejos que gobernaban las comunidades judías de Polonia y Lituania en los siglos XVI y XVII. Como laico convencido deseaba que las sinagogas de Alemania se convirtiesen en organizaciones nacionales laicas y esperaba que apareciera una institución similar en América, hacia donde emigraban grandes cantidades de judíos europeos. Dubnow llegó a elaborar una concepción original de la identidad nacional judía afirmando que los judíos, al mantener de manera única un sentimiento de nación al margen de una tierra o un territorio, representan la forma más elevada de nación que se haya desarrollado nunca.

Dubnow fue asesinado por los nazis en Riga en 1941 y sus escritos se leen poco hoy. Pero sus ideas han ejercido una influencia notable debido, sobre todo, a su impacto directo sobre los bundistas y los denominados yiddishistas, ya que unos y otros otorgaron prioridad a la conservación de la integridad nacional y cultural de la minoría judía. Se la incluyó como objetivo de futuro en los tratados de paz tras la Primera Guerra Mundial, y en ella se ha basado el compromiso de los judíos americanos con la idea del «crisol». La idea de Dubnow de una comunidad semiautónoma no parecía una propuesta viable, pero la mayoría de los judíos americanos creen que se puede ser americano y también judío al 100 por 100. Figuras tan destacadas como Louis Brandeis (1856-1941) y Horace Kallen (1882-1974), teórico del pluralismo cultural, apoyaron esta idea. Mordecai Kaplan (1881-1983) también hizo una importante contribución en este aspecto definiendo al judaísmo no como religión, sino como civilización. Los tres eran sionistas (Brandeis fue en tiempos líder del sionismo americano), pero también promocionaron el mantenimiento de una identidad judía distintiva en el seno del «crisol» americano.

LOS ENEMIGOS DE LA NACIÓN

La idea de nación, que tan poderosamente traba entre sí a los judíos dotándoles de un sentido y un destino comunes, tiene muchos enemigos, tanto internos como externos. Son enemigos de diferentes tipos: unos se proponen destruir al pueblo judío mismo, mientras que otros pretenden sustituir su idea de nación por alguna alternativa.

El universalismo

En la segunda de estas categorías, el enemigo más poderoso de la nación es el universalismo. Se trata de un punto de vista que valora a la raza

humana como un todo por encima de cualquiera de sus componentes concretos, incluyendo al pueblo judío. El universalismo judío no está menos arraigado que el nacionalismo en la literatura sacra. El hecho de que la Biblia comience con la creación del mundo y la humanidad en vez de con los inicios del pueblo puede ser utilizado como ilustración de la importancia fundamental de lo universal en el judaísmo. Una antigua enseñanza rabínica dice: «El hecho de que [en la Biblia] fuera creado un solo hombre [en lugar de distintos fundadores de cada nación] nos enseña que ninguno de nosotros puede decir a otro: mi padre fue más grande que tu padre»¹². La Biblia está llena de recordatorios para los judíos de que su Dios es el Dios de todas las naciones. «Israelitas, ¿no sois iguales que los etíopes para mí?, dice el Señor. Igual que saqué a Israel de Egipto, ¿no saqué a los filisteos de Caftor y a los arameos de Kir?» (Amós 9:7). El libro bíblico que expresa más vigorosamente esta visión universal es Isaías. Solo hay un Dios para toda la humanidad, y, aunque no lo reconozcan ahora, lo harán en el futuro:

Yo soy el Señor, no hay otro;
no hay ningún dios además de mí.
Yo os fortaleceré, aunque no me hayáis conocido,
para que los hombres del sol naciente y del poniente
conozcan que no hay ninguno más que yo. (45:5-6)

Las naciones marcharán todas hacia tu luz [de Jerusalén]
y sus reyes hacia tu aurora. (60:3)

La misma idea se expresa en las oraciones. En la liturgia asquenazí, la oración *alenu*, profundamente «nacionalista», que concluye todos los oficios, es inmediatamente seguida y «neutralizada» por una visión más universal. La primera oración dice:

Es nuestro deber alabar al Señor sobre todas las cosas, exaltar al Autor de la creación, que no nos ha hecho como las naciones de las tierras, ni nos ha colocado como a las familias del mundo, que no ha hecho nuestra porción como la de ellas ni nuestro destino como el de su multitud...

Y la segunda:

Por tanto confiamos en ti, Señor nuestro Dios, para que pronto podamos contemplar tu glorioso poder, cuando borres el paganismo de la tierra y arranques la idolatría, cuando el mundo se arregle bajo el reino de Shaddai y toda la humanidad clame tu nombre, y todos los malvados de la

¹² Mishnah, *Sanhedrin* 4:5.

tierra se vuelvan hacia ti. Todos los habitantes del mundo se darán cuenta y conocerán que es ante ti ante quien todas las rodillas deben doblarse y todas las lenguas jurar lealtad...

En esta oración, Dios es el Señor de toda la humanidad, aun cuando no se pueda decir que reine hasta que todas las gentes lo reconozcan como Dios. Esta es una idea muy diferente a la expresada en otras fuentes, donde consta que el Dios universal eligió a los judíos para que fueran su Pueblo y les dio los mandamientos contenidos en la Torá, mientras que, a los no judíos, les dio un código legal simplificado que solo constaba de siete leyes. Un gentil que obedece todas estas «leyes de los hijos de Noé» es tan «bueno» como un judío que obedece los 613 mandamientos de la Torá¹³.

La Ilustración del siglo XVIII mostró una profunda intolerancia hacia el particularismo judío y, en aquella época, se creía que el universalismo podía ser un útil contrapeso. El filósofo alemán Moses Mendelssohn, por ejemplo, afirmaba que el judaísmo se ha compuesto siempre de tres elementos: verdades generales, verdades históricas y mandamientos. Las categorías dos y tres pertenecen a los judíos como nación, pero las verdades generales no solo son reveladas por Dios a los judíos, sino a todos los seres racionales. «Su efecto es tan universal como la saludable influencia del sol»¹⁴.

Mendelssohn y otros pensadores de la Ilustración insistieron en que el judaísmo no enseñe que solo se puedan salvar los judíos. Un filósofo alemán posterior, Hermann Cohen (1842-1918), citaba con aprobación la aseveración de Maimónides según la cual las que sean justas entre las naciones tendrán su lugar en los tiempos venideros. Cohen estaba de acuerdo con Mendelssohn en que no había contradicción alguna entre el judaísmo y la religión universal de la razón. Creía que la humanidad estaba evolucionando en la moderna Era del Estado-nación, acercándose cada vez más a la superación de las diferencias nacionales, e identificaba esta evolución universal con la anunciada por los profetas bíblicos. No definía a los judíos como una «nación» (término que reservaba para los ciudadanos de un Estado-nación), sino como una «nacionalidad», un grupo puramente étnico unido por la religión. Los judíos habían superado al Estado, apuntando así al futuro supranacional de la humanidad. Como judío, Cohen se sentía a gusto en la cultura de la Alemania moderna, que él percibía cercana al punto de vista de los profetas.

La declaración de los denominados «rabinos de la protesta», que se unieron en Múnich, en 1897, para oponerse a la celebración del primer congreso sionista en suelo alemán y lograr que se celebrara en Suiza, reza así:

¹³ Cfr. los pasajes rabínicos recogidos en C. G. Montefiore y R. A. Loewe, *Rabbinic Anthology*, reimpresso con un prólogo de Raphael Loewe, Nueva York, 1974, pp. 556-565.

¹⁴ Véase el extracto de Mendelssohn, *Jerusalem* (1783), en Mendes-Flohr y Reinhartz, *The Jew in the Modern World*, p. 87.

Constituimos una comunidad separada únicamente en lo tocante a la religión. Por lo que atañe a la nacionalidad, nos sentimos plenamente unidos a nuestros compañeros alemanes y, por lo tanto, nos esforzamos por lograr la realización de los objetivos espirituales y morales de nuestra querida patria con el mismo entusiasmo que ellos...

Hace ochocientos años la historia tomó su decisión en lo relativo a la nacionalidad judía disolviendo el Estado judío y destruyendo el Templo¹⁵.

En otras palabras, aunque la visión universal de los profetas es perfectamente compatible con la idea del destino nacional de los judíos (como lo era para los propios profetas), en cuanto ese destino universal se identificó en época moderna con un destino político y culminó en la creación de un Estado-nación específicamente judío, algunos universalistas llegaron a afirmar que ambas ideas eran contradictorias entre sí. Es una actitud que se suele asociar al judaísmo liberal, aunque no solo a él. Entre los «rabinos de la protesta» había rabinos liberales y ortodoxos. El padre de la ortodoxia alemana, Samson Raphael Hirsch (1808-1888), era contrario a las expresiones de nacionalismo judío y declaró que «cuanto más judío es un judío, más universalistas serán sus opiniones y aspiraciones (...), más gozosamente aprovechará toda oportunidad de dar prueba de su misión como judío, de ejercer su judaísmo en un terreno nuevo y no trillado, y con mayor regocijo se dedicará a todo auténtico progreso de la civilización y la cultura»¹⁶.

Mientras, en Norteamérica, los rabinos reunidos en Pittsburgh en 1885 hicieron pública una declaración que seguía una línea similar y rechazaba firmemente las reivindicaciones del nacionalismo:

Reconocemos en la moderna era de la cultura universal del corazón y el intelecto la proximidad de la realización de la gran esperanza mesiánica de Israel, del establecimiento del reino de la verdad, la justicia y la paz entre todos los hombres. Ya no nos consideramos una nación, sino una comunidad religiosa, y por lo tanto no esperamos un retorno a Palestina ni un culto sacrificial bajo la administración de los hijos de Aarón, ni el establecimiento de ninguna de las leyes relativas al Estado judío¹⁷.

Esto es un rechazo implícito del sionismo, así como una refutación de cualquier sospecha de lealtades duales. Durante mucho tiempo se asoció, tanto el judaísmo reformista como el ortodoxo, al antisionismo tan exten-

¹⁵ Cfr. Mendes-Flohr y Reinharz, *The Jew in the Modern World*, pp. 538-539.

¹⁶ *Judaism Eternal: Selected Essays from the Writings of Rabbi S. R. Hirsch*, I. Grunfeld (ed.), Londres, 1956, vol. 2, p. 236; cfr. Mendes-Flohr y Reinharz, *The Jew in the Modern World*, p. 201.

¹⁷ Texto completo en M. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*, Nueva York, 1988, p. 388; Mendes-Flohr y Reinharz, *The Jew in the Modern World*, pp. 468-469.

dido entre los judíos de clase media de Occidente. Desde el holocausto ya no es así: el antisionismo explícito es relativamente raro y solo lo expresan grupos extremistas marginales: los tradicionalistas religiosos que creen que el sionismo es una usurpación laica de las prerrogativas divinas y los socialistas universalistas que rechazan su particularismo.

La oposición universalista al nacionalismo judío adoptó una forma diferente entre los judíos socialistas de la misma época. En su forma más extrema, exigía una fe tan firme en la fraternidad de todos los pueblos que Rosa Luxemburgo (1871-1919), por ejemplo, pudo escribir a un amigo: «No tengo un rincón separado en mi corazón para el gueto: me siento en casa en el mundo entero, donde haya nubes y pájaros y lágrimas humanas»¹⁸. A otros les resultó más difícil desprenderse por entero de la idea de nación. Sobre todo en Rusia, donde el sentimiento antijudío era fuerte incluso entre los socialistas y donde, además, el desconocimiento del ruso por parte del proletariado judío constituía un obstáculo para la difusión del socialismo. Muchos judíos socialistas pensaban que lo esencial era combinar el mantenimiento de la idea de nacionalidad judía con el logro de objetivos socialistas. Esta aparente paradoja preocupaba a los socialistas más destacados. Lenin se opuso al compromiso bundista entre sionismo y universalismo socialista, lo ridiculizó y afirmó que: «Quienquiera que presente, directa o indirectamente, el lema de una “cultura nacional” judía es (sean cuales fueren sus buenas intenciones) un enemigo del proletariado, un partidario de lo *antiguo* y de la *casta* entre los judíos, un cómplice de los rabinos y de la burguesía»¹⁹. Stalin tampoco aceptó las demandas bundistas de autonomía nacional, protección de la lengua yiddish y celebración del Shabat judío. Afirmó que los judíos no podían ser una nación, ya que carecían de territorio propio y de vínculos económicos²⁰. Durante las grandes purgas se esforzó en erradicar toda huella de identidad judía distintiva, incluyendo las escuelas yiddish, editoriales y teatros. Ni siquiera el recuerdo de esta catástrofe pública ha impedido a algunos socialistas de origen judío intentar acabar con el particularismo. Aunque sea una actitud que tiene ciertas raíces judías, no puede decirse que sea expresión de un universalismo judío, que nunca renunció a la idea de la diferencia del pueblo judío.

La asimilación

Lo que acabamos de describir es un buen ejemplo de uno de los mayores peligros que acechan a la nación judía: la asimilación.

¹⁸ Cfr. Mendes-Flohr y Reinharz, *The Jew in the Modern World*, p. 262.

¹⁹ V. I. Lenin, *Critical Remarks on the Jewish Question, 1913*, citado en Mendes-Flohr y Reinharz, *The Jew in the Modern World*, pp. 428-430.

²⁰ J. Stalin, *Marxism and the National Question*, citado en Mendes-Flohr y Reinharz, *The Jew in the Modern World*, pp. 430-432 [ed. cast.: *El marxismo y la cuestión nacional*, Barcelona, 1977].

Como sabemos, la emancipación política de los judíos iba unida a su integración en la sociedad europea. Como pequeña minoría, podían ser absorbidos y finalmente desaparecer. Está claro que este proceso representaba un peligro no solamente para la idea de una nación judía, sino también para la misma existencia de los judíos como entidad diferenciada. Rápidamente se convirtió en una pesadilla que sigue acosando hoy a los dirigentes judíos, tanto políticos como religiosos. Podemos atribuir buena parte del apoyo que recibe el sionismo en las comunidades judías occidentales a la sensación de que es un baluarte contra la asimilación, asociada al matrimonio mixto, percibido como el primer paso hacia la extinción del pueblo judío.

Aunque la volatilidad del mundo moderno haya dado alas a la cuestión de la asimilación, no es un problema nuevo. Se cree que buen número de los mandamientos de la Torá están pensados para diferenciar y alejar a los israelitas de la cultura de las demás naciones en las que vivían inmersos. La rebelión de los Macabeos se dirigió contra la helenización o la adopción de costumbres griegas (por ejemplo desoír las prohibiciones relativas a los alimentos, no realizar la circuncisión o adoptar elementos del culto idólatra). Tan poderoso era el recuerdo de este conflicto, que el término «helenización» sigue siendo utilizado en ocasiones como sinónimo de asimilación²¹.

Los judíos que acogieron favorablemente la emancipación política pero se resistían a la aniquilación a través de la asimilación se vieron obligados a redefinir la identidad judía. En Europa Occidental el modelo más extendido fue el de la *minoría religiosa*. «No admitimos ninguna diferencia, sino la de rendir culto al Ser Supremo»: esta fue la respuesta de la asamblea de notables judíos reunida por Napoleón en 1806 a la pregunta de cómo obliga la ley judía a comportarse con los franceses que no son correligionarios²². De hecho, las disposiciones de Napoleón que regulaban la condición de los judíos eran similares a las que regulaban la de la minoría protestante. Como minoría religiosa, los judíos perdieron todos los derechos o privilegios políticos que pudieran haber disfrutado; a cambio obtuvieron la misma libertad para practicar su religión que el resto de los ciudadanos. En algunos países, como Francia, el Estado dejó de ser confesional y los judíos tenían los mismos derechos y obligaciones que el resto de los ciudadanos. Cuando en marzo de 1994 un día de elecciones cayó en una fiesta judía, se pidieron permisos especiales para que pudieran votar los judíos observantes, pero el Estado se negó a hacer una excepción. La cuestión de eximir a los estudiantes judíos de asistir a las escuelas estatales en Shabat sigue siendo tema de discusión en Francia. En otros países, como Gran Bretaña, al final se concedieron derechos especiales a los judíos para que pudiesen participar en la vida política y cívica del país.

²¹ Cfr. también Y. Shavit, *Athens in Jerusalem. Classical Antiquity and Hellenism in the Making of the Modern Secular Jew*, C. Naor y N. Werner (eds.), Londres y Portland, OR, 1997.

²² La respuesta completa en Mendes-Flohr y Reinhartz, *The Jew in the Modern World*, pp. 128-133.

Por ejemplo, los judíos (como otras minorías) están exentos de prestar juramentos inaceptables o de jurar sobre una Biblia cristiana.

El conflicto entre el concepto de nación judía y el de minoría religiosa llegó a un punto crítico en los primeros años del sionismo. En Gran Bretaña hubo un movimiento, en buena medida popular, apoyado por los inmigrantes que acababan de llegar de Rusia, al que se oponía la clase dirigente, más «anglicanizada», que rechazaba toda insinuación de lealtades nacionales duales. Las dos instituciones principales que representan a este último grupo, la Junta de Delegados y la Asociación Anglojudía, formaron un frente común, y el 24 de mayo de 1917 el periódico *The Times* publicó una carta conjunta de los presidentes de ambos organismos con la siguiente declaración que refleja claramente la postura antinacional:

Los judíos emancipados de este país se consideran primordialmente una comunidad religiosa y siempre han basado sus reivindicaciones de igualdad política con los demás ciudadanos de otras confesiones en esta idea y en su corolario: que no abrigan ninguna aspiración nacionalista en un sentido político. Opinan que el judaísmo es un sistema religioso, que no guarda relación alguna con su estatus político y afirman que, como ciudadanos de los países en los que viven, están plena y sinceramente identificados con el espíritu y los intereses nacionales de esos países²³.

Unos seis meses después, el gobierno británico hizo pública la Declaración Balfour, que expresaba el apoyo al objetivo sionista de establecer un hogar nacional para el pueblo judío en Palestina, «en el bien entendido de que no se hará nada que pueda perjudicar los derechos y la condición política que disfruten los judíos en cualquier otro país»²⁴. La Declaración Balfour reconoce los profundos desacuerdos que existían en la época entre los judíos sionistas y antinacionalistas de Gran Bretaña y otros lugares. Con el paso del tiempo y con el logro de los objetivos sionistas, el antisionismo como tal se ha debilitado en el seno del *establishment* judío de Occidente que, sin embargo, todavía se resiste a definir a los judíos como nación, de forma que pueda implicar que no sean ciudadanos leales de los países en los que viven.

El individualismo

En el extremo opuesto del espectro se encuentra la apelación al individuo, un contrapeso enteramente diferente al énfasis que pone en la nación el judaísmo clásico. La idea de nación requiere que las necesidades del

²³ Carta a *The Times* de los presidentes de la Junta de Delegados y la Asociación Anglojudía, 24 de mayo de 1917. Texto en Mendes-Flohr y Reinharz, *The Jew in the Modern World*, pp. 580-581.

²⁴ Texto completo, *ibid.*, p. 582.

individuo se subordinen a las de la sociedad en su conjunto. Contamos con un ejemplo sorprendente de esta tensión de la época de la emancipación política. Se trata de las célebres palabras pronunciadas por el conde Stanislas de Clermont-Tonnerre, revolucionario y partidario de la emancipación judía, ante la Asamblea Nacional francesa durante el debate sobre la concesión a los judíos de la ciudadanía francesa el 23 de diciembre de 1789: «Como nación, debe negarse todo a los judíos; como individuos, debe concedérseles todo»²⁵. En otras palabras, los judíos solo podían beneficiarse de la emancipación como individuos, a condición de que abandonaran sus reivindicaciones de recibir un trato especial como nación. Muchos judíos han sucumbido en el transcurso de los dos siglos siguientes a esta tentación, a pesar de los tenaces esfuerzos de los rabinos y dirigentes laicos de la comunidad por evitarlo.

Es un ejemplo extremo que pone de manifiesto la gravedad del conflicto entre nación e individuo, pero siempre existe cierta tensión entre las necesidades del individuo y la obediencia debida al Estado. Platón intentó armonizar ambas argumentando que el individuo sólo podría hallar la libertad en el marco de las sabias leyes de la República y su filosofía ha ejercido una poderosa influencia sobre el judaísmo. Muchos consideraban que la ley bíblica era una pesada carga impuesta al pueblo de Israel (un comentarista antiguo llega a decir que Dios levantó el monte Sinaí, que simboliza la legislación divina, y atrapó a la gente bajo él). Pero un predicador inteligente explicó que el texto había sido mal interpretado: la Torá no dice que la Palabra de Dios fuese grabada (*harut*) en las tablas de piedra, sino que la libertad (*herut*) estaba en las tablas de piedra (Éxodo 32:16). La obediencia a la ley es la verdadera libertad y lo que la mayoría de la gente toma por libertad es en realidad una especie de esclavitud²⁶.

Esta fue una opinión muy extendida en el judaísmo rabínico pero, en la Edad Media, surgió un movimiento denominado caraísmo, que se extendió desde Iraq por todo Oriente Medio y finalmente se hizo fuerte en Europa Oriental. Los caraítas rechazaban la tradición rabínica, llamaban a la vuelta a la lectura directa de la Biblia (de ahí su nombre, que deriva del verbo *kara*, «leer» y está relacionado con el hebreo *mikra*, «escritura») y daban importancia al consenso comunitario, pero también insistían en el juicio del individuo.

La devoción personal es otra forma de individualismo basada en la Biblia (sobre todo en el Libro de los Salmos) y en toda la historia del judaísmo. Destaca especialmente en la tradición mística, en la cábala y el hasidismo.

²⁵ Texto completo, *ibid.*, pp. 114-116.

²⁶ Mishnah, *Avot* 6:2. Cfr. C. Montefiore y H. Loewe, *A Rabbinic Anthology*, p. 128. Más general sobre el tema del individualismo, véase L. Jacobs, *Religion and the Individual. A Jewish Perspective*, Cambridge, 1992.

La dispersión

La dispersión física supone un tipo de amenaza diferente para la nación y ha sido una característica destacada del pueblo judío durante la mayor parte de su historia. En principio parece que la concentración territorial debería ser imprescindible para la formación y conservación de una identidad nacional aunque, si lo pensamos durante un instante, se nos ocurrirán varios ejemplos de naciones que están muy dispersas. En el caso de los judíos, la vida errante y la dispersión han llegado a ser casi parte integrante de la experiencia del pueblo, y desde luego determina de manera importante la forma en que el pueblo judío se piensa a sí mismo. ¿Cómo puede sobrevivir una nación en semejante estado de dispersión?

El estudio detallado de la literatura rabínica revela dos actitudes diferentes hacia la dispersión, a veces enfrentadas entre sí. Por una parte encontramos afirmaciones como la siguiente «la dispersión de los impíos es un beneficio para ellos y un beneficio para el mundo, pero la dispersión de los justos es una desdicha para ellos y una desdicha para el mundo»²⁷. Por otra,

El rabino Eleazar dijo: Dios dispersó a Israel entre las naciones con la única finalidad de que hiciesen muchos prosélitos. El rabino Hoshaya dijo: Dios hizo a Israel un favor dispersándolo entre las naciones²⁸.

La raíz etimológica de «diáspora» alude al acto de esparcir la semilla (la palabra «espora» viene de la misma raíz), de modo que se puede entender en un sentido positivo: al igual que los agricultores esparcen la semilla para que produzca una rica cosecha, Dios esparció al pueblo para ganar prosélitos. Esta actitud está concebida para contrarrestar la visión que ha prevalecido entre los intérpretes de la Biblia y en la tradición judía posterior, según la cual dispersión significa exilio y castigo.

En ocasiones se elogia la dispersión en la literatura rabínica aludiendo a la dureza del dominio romano. «Dios sabía que Israel sería incapaz de soportar la crueldad de Edom [Roma], de modo que los exilió a Babilonia.» En Babilonia hay paz y prosperidad, y los judíos pueden dedicarse al estudio de la Torá. Además, la dispersión hace menos probable que el pueblo sea destruido por la persecución: si desaparece en un lugar sobrevivirá en otro²⁹.

La diáspora se valora positivamente en todas las épocas, aunque son mucho más numerosos los textos en los que se protesta contra el exilio y se aguarda su fin con esperanza y oraciones. El antisionismo del judaísmo liberal y ortodoxo se ha debilitado desde la creación del Estado de Israel,

²⁷ Mishna, *Sanhedrin*, 8:6.

²⁸ Talmud babilónico, *Pesahim*, 87b.

²⁹ Cfr. los textos citados en De Lange, *Jewish Attitudes to the Roman Empire*, pp. 276-281.

pero el teólogo Ignaz Maybaum, en tiempos firme partidario de la idea de que los judíos tenían la misión sagrada de ser «una luz para las naciones», declaraba en un sermón pronunciado en 1956:

La historia ha tirado a la basura el dogma sionista del fin de la diáspora. El Estado de Israel no es el sucesor de la diáspora, sino parte integrante de ella. Como pueblo en la diáspora solamente podemos existir como nación sacerdotal, no como nación política. El Estado de Israel nos es muy querido, pero es claramente una parte muy vulnerable de la diáspora³⁰.

En época moderna la actitud positiva hacia la diáspora se asocia especialmente a Simon Dubnow, que se negó a verla como algo negativo, prefiriendo interpretarla como un acontecimiento natural y orgánico de la historia judía. Afirmaba que, incluso cuando gobernaban la Tierra de Israel, los judíos decidieron fundar otros centros, en Babilonia y Egipto y finalmente en todo el mundo griego. Guiaron a las demás naciones del mundo más allá de la tierra y el Estado, hacia una existencia supraterritorial en comunidades multiétnicas³¹.

La fragmentación

La fragmentación es un peligro relacionado con la dispersión, pero es algo diferente. La unidad del pueblo judío es una especie de mito. Muchos elementos diferentes contribuyen a formar al pueblo. Hemos visto que, en algunas ciudades, existen sinagogas sefardíes y asquenacías unas junto a otras, pues ninguna de las dos comunidades cree tener lo bastante en común como para celebrar juntas sus oficios religiosos, aun cuando manifestarían de buena gana su acuerdo en que sirven al mismo Dios y no las separa ninguna cuestión de fe. Pero esto es solo la punta del iceberg. Hay muchos grupos diferentes de judíos, definidos por el origen étnico o geográfico, por la confesión religiosa o simplemente por la clase social. Incluso en el Estado de Israel, donde se han dedicado enormes recursos a forjar una sociedad unificada y homogénea, las diferencias son excesivamente visibles. En ciertos aspectos la fragmentación es uno de los peligros más graves que amenazan a la nación, sobre todo a la luz del debate permanente sobre la definición de la identidad judía. Ya ha habido penosos desacuerdos sobre la

³⁰ I. Maybaum, *The Faith of the Jewish Diaspora*, Londres, 1962, p. 181; cfr. su *The Jewish Mission*, Londres, 1949, p. 74. Cfr. también Nicholas de Lange, «Ignaz Maybaum and his Attitude to Zionism», en Brian D. Fox (ed.), *Tradition, Transition and Transmission, Jubilee Volume in Honor of Dr. I.O. Lehmann*, Cincinnati, 1983, pp. 93-107; N. de Lange (ed.), *Ignaz Maybaum. A Reader*, Nueva York, 2001, pp. 195-216.

³¹ Cfr. S. Dubnov-Erich, *The Life and Work of S.M. Dubnov*, Bloomington, IN, 1991, pp. 17-18.

condición judía de grupos como los samaritanos, los caraítas y los judíos etíopes, pero las grandes cuestiones pendientes atañen a los desacuerdos entre el rabinato reformista y el ortodoxo acerca de los criterios para definir la identidad judía (especialmente en el caso de los prosélitos y de los que solo tienen un progenitor judío). También habrá que atender a las desigualdades que suscitan en Israel las definiciones de la identidad judía adoptadas por el Estado y el rabinato ortodoxo.

El genocidio

Falta por mencionar una amenaza, la más alarmante de todas en la actual coyuntura de la historia: el exterminio por la fuerza o genocidio. Hace un siglo habría sido difícil imaginar que el mundo civilizado pudiera tolerar una violencia a tal escala. Theodor Herzl, que era tan consciente de los peligros del antisemitismo que dedicó su vida a luchar por un hogar judío, no podía concebir que fuese posible un ataque antisemita a escala realmente importante. Aún hoy resulta difícil creer que una nación, que supuestamente se halla entre las más civilizadas de Europa, fuera víctima de tan espantosa locura colectiva. Sin embargo, la posibilidad del genocidio ha estado siempre presente en la mente judía. Se la menciona en la Biblia, al principio del libro del Éxodo, y de nuevo en el libro de Esther, y aparece en la literatura rabínica y en la liturgia, sobre todo en la Hagadá de Pascua. Con todo, se cree que Dios interviene para proteger y salvar a su pueblo. Se puede argumentar que esto es lo que sucedió en el holocausto nazi porque, aunque murieron seis millones de judíos, se salvaron el doble. No es un argumento habitual, y en general se cree que fue una destrucción real, no una amenaza de destrucción conjurada. Esta actitud ha tenido consecuencias muy importantes para la teología judía, de la que nos ocuparemos en un próximo capítulo. Por el momento debemos observar que el antisemitismo europeo, los *pogroms* rusos y la política nazi de genocidio han tenido en realidad el efecto de reforzar poderosamente los vínculos de la nación judía como ideal y como realidad. El antisionismo prácticamente ha desaparecido y, a nivel personal, ha hecho que los judíos totalmente asimilados volvieran a ser conscientes de su identidad judía: la conciencia que Herzl vislumbrara en 1885 sigue actuando un siglo y medio después³².

³² «Soy un judío que nació y se crió en un país católico; nunca recibí una educación religiosa; mi identidad judía es en buena medida el resultado de una búsqueda personal», escribe el historiador italiano Carlo Ginzburg en *Wooden Eyes: Nine Reflections on Distance*, Londres, 2002, p. xiv [ed. cast.: *Ojazos de madera: nueve reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, 2000].

LOS LIBROS JUDÍOS

La cultura judía es una cultura escrita. Las letras han gozado siempre de alta estima y la palabra escrita merece mayor consideración, puesto que se carece de una sólida tradición de arte visual o musical. El libro es casi mágico. El corazón del culto judío se plasma en la exhibición, la lectura y la exposición de un texto escrito, la Torá. En la sociedad judía se ha otorgado a la educación pública una alta prioridad a lo largo de los siglos; la posesión de libros ha sido una característica de los hogares judíos incluso cuando no era frecuente en la cultura de su entorno. Se ha valorado la erudición como profesión; quienes se ganan la vida por otros medios han buscado tiempo para dedicarse a ella, y han alcanzado a menudo un nivel muy alto. Los estudiosos, custodios y transmisores de la cultura judía a lo largo de los siglos, son los verdaderos héroes de la historia judía.

La mayor parte de lo que se ha dicho puede parecer normal y corriente en una sociedad cristiana que ha adoptado o imitado el respeto judío por los textos sagrados. De hecho, se podría afirmar que el núcleo de la fe y la práctica religiosas de todas las religiones del mundo son sus escrituras sagradas. Pero en la vida judía el libro ocupa un lugar muy especial. Los judíos han tendido a mostrar un extraordinario respeto por los libros; no hay indicios del embargo, censura o incluso quema de libros que practicaran en el pasado otras religiones. En los códigos que recogen las prácticas judías se insta a respetar al libro como objeto. Esto se aplica no solo a los textos sagrados, sino a libros de todas clases, que no se deben utilizar para fines inadecuados ni pintarrajearse, ni siquiera hay que dejarlos abiertos o tirados en el suelo. Cuando se desecha un libro religioso no se lo tira, sino que se entierra con los debidos honores en el cementerio. Un gran rabino del siglo xv prohibió asistir a sus clases a un estudiante que se había negado a prestar un libro a otro alumno. Tras la invención de la imprenta los libreros judíos imprimieron rápidamente gran cantidad de

libros y, en muchos lugares, las imprentas hebreas fueron las primeras que se instalaron. Aún hoy, cuando la publicación y lectura de libros están tan difundidas, los judíos destacan como escritores, editores y lectores.

En el ámbito específico de la religión judía es probable que se fundamenten argumentos basándose en la autoridad de las Escrituras en vez de apelando al sentido común o a la razón. Esta tendencia se pone de manifiesto en todas partes, en textos antiguos como el Talmud y en debates actuales sobre ética médica o sobre política. Por lo tanto, antes de hablar de la religión judía debemos examinar las principales fuentes escritas y valorar su autoridad relativa.

En un hogar judío hay libros. Uno de los mandamientos es estudiar la Torá «cuando se está en casa sentado y cuando se sale» (Deuteronomio 6:7). «El libro judío es el gran instrumento que ayuda a adaptar nuestra vida a este mandamiento. El libro judío es parte del hogar judío. Sin él, el pueblo judío no puede seguir existiendo»¹.

¿Qué libros podemos encontrar en un hogar judío? Dos ocupan el lugar de honor y es probable que se encuentren en todo hogar judío: la Biblia y el devocionario. Es probable que en las grandes bibliotecas privadas esté también la obra fundacional del judaísmo rabínico, el Talmud, algunos manuales de *halajá* (práctica judía), sobre todo el *Shuljan Arujh*, y quizá (aunque en la actualidad es menos popular que en el pasado) esa obra maestra del misticismo judío, el *Zohar*. Aparte de estos libros fundamentales y los comentarios sobre ellos, podemos encontrar obras de filosofía o teología, como la *Guía de perplejos* de Maimónides o libros modernos sobre temas similares. En este capítulo examinaremos estas obras.

LA BIBLIA

El lugar de honor corresponde a las Sagradas Escrituras, el más antiguo y más estimado de todos los libros judíos y, en cierto modo, el documento fundacional sobre el que se erige todo el judaísmo y al que remite constantemente.

El término «Biblia» es un préstamo cristiano; la Biblia judía contiene básicamente los mismos textos que el Antiguo Testamento cristiano, aunque en distinto orden. La existencia de este espacio común entre judíos y cristianos ha dado pie en el pasado a la controversia y la discusión pero hoy en día, por fortuna, alimenta el diálogo amistoso y el estudio conjunto. En pocas áreas es más evidente la influencia mutua de ambas religiones. Los judíos tienden a remitirse a la Biblia en hebreo, la lengua original, mientras que la tradición bíblica cristiana ha estado presidida por las traducciones griegas y latinas. Pero la Reforma cristiana propugnó una

¹ I. Maybaum, *The Jewish Home*, Londres, 1945, p. 148.

vuelta al texto original conservado solo por los judíos, y el Antiguo Testamento de la Biblia del rey Jaime se tradujo del hebreo incorporando ideas extraídas de la tradición exegética judía. Los judíos utilizan habitualmente textos hebreos editados e impresos por cristianos y han adoptado las divisiones de capítulo cristianas. Los judíos angloparlantes leen la versión del rey Jaime, reconociendo que es una presentación fiel y precisa del original.

El texto hebreo utilizado por los judíos, y también por los estudiosos cristianos, es el denominado texto masorético, al que dio su forma actual Aarón Ben Asher en el Israel del siglo x. Este fue el último de una serie de estudiosos de los textos bíblicos o masoréticos cuya obra abarcó varios siglos. El texto masorético de la Biblia se compone de un texto consonántico tradicional, equipado con signos vocálicos para ayudar a la lectura y otros signos de ayuda a la salmodia y fraseo litúrgicos, junto a un aparato que contiene variantes textuales, enmiendas basadas en conjeturas y notas sobre la forma correcta de escribir determinadas letras y sobre el número de letras, palabras y versos de cada sección. La mayoría de los lectores presta poca atención a estos últimos rasgos, pero respeta el consejo masorético en relación a ciertas variantes preferidas (denominadas *qeri*), que se utilizan en la lectura en voz alta aunque en el texto escrito aparezcan de una forma diferente (llamada *ktiv*), consagrada por la tradición.

Aunque los especialistas pueden acceder a gran cantidad de información sobre la actividad de los masoretas estudiando los manuscritos medievales, hasta hace poco la historia más antigua del texto bíblico se estudiaba comparando el hebreo con las traducciones hechas en épocas anteriores. Sin embargo, la recuperación de manuscritos hebreos antiguos procedentes de la *genizah* de El Cairo y del desierto de Judea ha permitido trazar esta prehistoria con mayor detalle. Aunque los signos auxiliares son obra de los masoretas, ahora sabemos que el texto consonántico que adoptaron se remonta a la época del segundo Templo, aunque no fuera la única forma utilizada.

Originariamente los libros sagrados fueron escritos en rollos de pergamino; esta antigua forma de libro aún se conserva en los ejemplares de la Torá utilizados en la sinagoga. El rollo de Esther que se lee en Purim, así como los *mezuzot* y los *tefilín*, también están escritos a mano sobre pergamino. Con el tiempo, para otras finalidades el rollo dejó paso al código; y el código manuscrito fue finalmente reemplazado por el libro impreso. La Biblia hebrea se imprimió completa por primera vez en Soncino, cerca de Mantua, en el norte de Italia, en 1488; pronto siguieron otras ediciones. En 1516-1517 Daniel Bomberg, un impresor cristiano, imprimió en Venecia la «Biblia rabínica», es decir, una Biblia hebrea acompañada de una traducción al arameo (Targum) y comentarios rabínicos. Desde entonces la Biblia ha sido impresa muchas veces en hebreo por judíos y cristianos, en diversas ediciones. Sin embargo, el texto de las distintas ediciones apenas varía, pues todas se basan en el texto masorético. También existen facsímiles impresos del texto tal y como está escrito en un rollo, sin puntuación ni signos vocálicos, pero con ornamen-

tos en muchas de las letras; se denominan Tikkun Sofrim y son útiles para los escribas y para practicar la lectura en la sinagoga. La Biblia se ha traducido a casi todas las lenguas, sobre todo por cristianos, pero también por judíos. Existen ediciones comentadas en inglés. La Torá editada por el gran rabino británico J. H. Hertz en los años veinte y treinta (la edición original tenía un comentario espléndido y muy amplio), la traducción americana publicada por la Jewish Publication Society e inspirada en la erudición tradicional y crítica y la edición «ArtScroll», que presenta los textos en hebreo e inglés, son las más populares².

Los judíos angloparlantes han adoptado el término cristiano «Biblia». En fuentes hebreas anteriores encontramos designaciones como «los libros» o «libros sagrados», que nos recuerdan que la Biblia no es una sola obra, sino una especie de biblioteca compuesta por muchos volúmenes diferenciados. También encontramos la expresión «lectura» (*miqrá*), un término que indica la lectura pública. El título que figura en las ediciones modernas es *tanaj* (tanakh), un acrónimo compuesto por las letras iniciales de las tres secciones, *Torah*, *Neviim* y *Ketuvim*, que se ha venido utilizando desde la Edad Media.

Las tres secciones en cuestión fueron recopiladas en etapas sucesivas. La sección más antigua, *Torah* («guía» o «instrucción»), es también la más sagrada y autorizada. Según una antigua tradición, ampliamente defendida hoy en día por los judíos tradicionalistas, fue escrita por Moisés, pero los eruditos críticos no apoyan esta idea. La Torá se compone de cinco libros, y por esta razón se utiliza el término hebreo *humash* (derivado de la palabra que significa «cinco») para designar al libro que los contenga. La Torá narra la historia antigua del pueblo de Israel, desde el principio de los tiempos hasta la muerte de Moisés, y contiene también un amplio cuerpo de leyes y reglamentos que son la fuente última de gran parte de las prácticas religiosas de los judíos hasta el día de hoy. En el transcurso de un año, se lee la Torá completa en las sinagogas.

La segunda sección, *Neviim* («profetas»), consta de ocho libros, dos de los cuales están, a su vez, divididos en dos partes y otro se compone de doce obras cortas. Estos ocho libros narran la historia desde la entrada en la Tierra de Canaán, en tiempos de Josué, hasta el exilio babilónico y contienen las enseñanzas de distintos profetas. La autoridad de los profetas es de menor importancia que la de la Torá. En las sinagogas solo se leen secciones cortas, elegidas para acompañar las lecturas de la Torá.

Las *Ketuvim* («escrituras») constituyen una recopilación miscelánea de obras históricas, poéticas y otras. La parte más amplia es el Libro de los Salmos (*Tehilim*), dividido a su vez en cinco libros, según el modelo de la Torá.

² J. H. Hertz, *Pentateuch and Haftorahs. Hebrew Text, English Translation and Commentary*, (5 vols., Oxford/Londres, 1929-1936; vol.1, Londres, 1938; 2.ª ed. vol. 1, Londres, 1978); *The Holy Scriptures: the New JPS Translation*, Filadelfia, 1985; *Tanach: the Torah, Prophets, Writings* (serie ArtScroll), ed. Nosson Scherman, Brooklin, 1996.

Tabla 3.1 *Libros de la Biblia*

	Nombre español	Nombre hebreo
Torá	Génesis	<i>Bereshit</i>
	Éxodo	<i>Shemot</i>
	Levítico	<i>Vayikra</i>
	Números	<i>Bemidbar</i>
	Deuteronomio	<i>Devarim</i>
<i>Neviim</i>		
(antiguos profetas)	Josué	<i>Yehoshua</i>
	Jueces	<i>Shoftim</i>
	Samuel	<i>Shemuel</i> (2 libros)
	Reyes	<i>Melakhim</i> (2 libros)
	Isaías	<i>Yeshaya</i>
(profetas posteriores)	Jeremías	<i>Yirmiyah</i>
	Ezequiel	<i>Yehezkel</i>
	Doce profetas	<i>Tresar</i> (Oseas, Joel, Amos, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Hageo, Zacarías y Malaquías)
<i>Ketuvim</i>		
	Salmos	<i>Tehillim</i>
	Proverbios	<i>Mishlei</i>
	Job	<i>Iyov</i>
	Cantar de los Cantares	<i>Shir Ha-shirim</i>
	Ruth	<i>Rut</i>
	Lamentaciones	<i>Eikha</i>
	Eclesiastés	<i>Kohelet</i>
	Ester	<i>Ester</i>
	Daniel	<i>Daniel</i>
	Ezra	<i>Ezra</i>
	Nehemías	<i>Mehemiah</i>
	Crónicas	<i>Divei Ha-yamin</i> (2 libros)

Estos poemas se utilizan en la devoción privada y pública. Los cinco pergaminos (Cantar de los Cantares, Ruth, Lamentaciones, *Kohelet* [Eclesiastés] y Esther) se leen públicamente en ocasiones anuales específicas, y el Libro de Job, una profunda meditación sobre el problema del sufrimiento, se lee incluso entre los sefardíes. Los demás libros de esta sección se estudian menos por lo general y poseen menos autoridad que el resto de las Escrituras.

Son las obras más antiguas que nos han llegado de la tradición judía y su autoridad es enorme. Sin embargo, los diferentes libros gozan de distintos niveles de autoridad, y los diversos sectores del mundo judío tienen ideas diferentes sobre las exigencias que estos libros plantean a los judíos de hoy. En el fondo de este asunto late una cuestión teológica: la de si se cree que los libros son la «Palabra de Dios». Son cuestiones complicadas sobre las que volveremos en capítulos posteriores. De momento hemos de tomar nota de la aseveración más categórica, compartida en mayor o menor medida por la totalidad de la tradición judía hasta comienzos del siglo XIX y por todas las autoridades tradicionalistas y ortodoxas de nuestros días: que al menos los cinco libros de la Torá han sido directamente revelados por Dios a Moisés y al pueblo de Israel en el Sinaí. Este dogma se ha enfrentado a diversos desafíos en los últimos dos siglos planteados desde diversos puntos de vista históricos, filosóficos y teológicos. Pero, a pesar de todos los pesares, la autoridad de la Torá sigue siendo muy fuerte y la invocan incluso judíos que rechazan toda creencia en lo sobrenatural. En tiempos modernos se apela más a los profetas, sobre todo en el caso de los judíos reformistas y los socialistas, que admiran su enérgica y firme invocación a la justicia y la compasión hacia los menos privilegiados de la sociedad.

La lectura de los libros bíblicos es inseparable de su interpretación; la tradición judía de la interpretación está incorporada a una amplia masa de escritos que se remontan a la Antigüedad. Dejando a un lado diversas obras escritas por judíos en griego y otras lenguas y conservadas solo en la Iglesia cristiana, tenemos una vasta literatura, escrita principalmente en hebreo y arameo, cuyos estratos más antiguos se encuentran en los propios libros bíblicos; los libros posteriores reescriben o exponen materiales de libros anteriores. Las notas masoréticas también son muy interpretativas, y se pueden encontrar bastantes más en las páginas del Talmud, sobre el que volveremos más adelante. Sin embargo, las principales fuentes rabínicas para la interpretación de los libros bíblicos son los conjuntos de escritos conocidos como Targum, Midrash y Comentario (*perush*), cada uno de los cuales comprende una enorme masa de materiales escritos. Tanto en la Biblia rabínica, que entre los judíos es el fundamento de un riguroso estudio bíblico, como en los textos anotados que utilizan los fieles en las sinagogas para seguir la lectura pública, existen selecciones de estas tres categorías de escritos que acompañan al texto hebreo.

Targum («traducción») es el nombre que se da a las diversas traducciones de libros bíblicos al arameo, la lengua hablada en tiempos antiguos, en una vasta región que incluía los importantes centros judíos de Babilonia y la Tierra de Israel. Se piensa que el origen de estas traducciones está en la sinagoga, donde se traducían a la lengua vernácula simultáneamente a la lectura de los pasajes bíblicos para ayudar a la comprensión pública de las palabras hebreas. Algún Targum es muy literal y busca



Figura 1. Rollo de la Torá y puntero, Livorno, siglo XVIII. Se trata de la *Sefer Torah* (rollo de la Torá) utilizada en las lecturas públicas de las sinagogas. El texto hebreo carece de vocales u otros añadidos y está escrito a mano sobre pergamino en la forma tradicional. El puntero de plata se usa para marcar el lugar donde se inicia la lectura sin tocar el rollo. Este rollo en concreto está abierto exactamente en la mitad de la Torá, en el capítulo 8 del Levítico. De *Jewish Customs: The Life Cycle*, fotografía 1 de Vojislava Radovanović y Milica Mihailović, 1998, The Federation of Jewish Communities of Yugoslavia, Jewish Historical Museum, Belgrado.

לא תחיל... (Text of Exodus 22:28-23:8 with Masorah and Rashi commentary)

אשר יקום... (Text of Exodus 22:28)

שלא יקום... (Text of Exodus 22:29)

בביתו... (Text of Exodus 22:30)

בביתו... (Text of Exodus 22:31)

בביתו... (Text of Exodus 22:32)

בביתו... (Text of Exodus 22:33)

בביתו... (Text of Exodus 22:34)

בביתו... (Text of Exodus 22:35)

בביתו... (Text of Exodus 22:36)

בביתו... (Text of Exodus 22:37)

בביתו... (Text of Exodus 22:38)

בביתו... (Text of Exodus 22:39)

בביתו... (Text of Exodus 22:40)

בביתו... (Text of Exodus 22:41)

בביתו... (Text of Exodus 22:42)

בביתו... (Text of Exodus 22:43)

בביתו... (Text of Exodus 22:44)

בביתו... (Text of Exodus 22:45)

בביתו... (Text of Exodus 22:46)

בביתו... (Text of Exodus 22:47)

בביתו... (Text of Exodus 22:48)

בביתו... (Text of Exodus 22:49)

בביתו... (Text of Exodus 22:50)

בביתו... (Text of Exodus 22:51)

בביתו... (Text of Exodus 22:52)

בביתו... (Text of Exodus 22:53)

בביתו... (Text of Exodus 22:54)

בביתו... (Text of Exodus 22:55)

בביתו... (Text of Exodus 22:56)

בביתו... (Text of Exodus 22:57)

בביתו... (Text of Exodus 22:58)

בביתו... (Text of Exodus 22:59)

בביתו... (Text of Exodus 22:60)

בביתו... (Text of Exodus 22:61)

בביתו... (Text of Exodus 22:62)

בביתו... (Text of Exodus 22:63)

בביתו... (Text of Exodus 22:64)

בביתו... (Text of Exodus 22:65)

בביתו... (Text of Exodus 22:66)

בביתו... (Text of Exodus 22:67)

בביתו... (Text of Exodus 22:68)

בביתו... (Text of Exodus 22:69)

בביתו... (Text of Exodus 22:70)

בביתו... (Text of Exodus 22:71)

בביתו... (Text of Exodus 22:72)

בביתו... (Text of Exodus 22:73)

בביתו... (Text of Exodus 22:74)

בביתו... (Text of Exodus 22:75)

בביתו... (Text of Exodus 22:76)

בביתו... (Text of Exodus 22:77)

בביתו... (Text of Exodus 22:78)

בביתו... (Text of Exodus 22:79)

בביתו... (Text of Exodus 22:80)

בביתו... (Text of Exodus 22:81)

בביתו... (Text of Exodus 22:82)

בביתו... (Text of Exodus 22:83)

בביתו... (Text of Exodus 22:84)

בביתו... (Text of Exodus 22:85)

בביתו... (Text of Exodus 22:86)

בביתו... (Text of Exodus 22:87)

בביתו... (Text of Exodus 22:88)

בביתו... (Text of Exodus 22:89)

בביתו... (Text of Exodus 22:90)

בביתו... (Text of Exodus 22:91)

בביתו... (Text of Exodus 22:92)

בביתו... (Text of Exodus 22:93)

בביתו... (Text of Exodus 22:94)

בביתו... (Text of Exodus 22:95)

בביתו... (Text of Exodus 22:96)

בביתו... (Text of Exodus 22:97)

בביתו... (Text of Exodus 22:98)

בביתו... (Text of Exodus 22:99)

בביתו... (Text of Exodus 22:100)

Figura 2. La Biblia rabínica (*Mikraot Gedolot*) impresa por Daniel Bomberg (1524). Aparece el texto masorético (en este caso Éxodo 22:28-23:8) junto al Targum arameo de Onkelos y las anotaciones de los masoretas. En la columna de la derecha aparece el comentario de Rashi (y apreciamos en ella algunas tachaduras fruto del celo de un censor cristiano). En la de la izquierda aparece el comentario de Abraham Ibn Ezra.

significados claros, mientras que otros aportan una cantidad mayor o menor de material explicativo e incluso minisermones, pero todos ellos interpretan el texto hebreo. El Targum más conocido es el atribuido a Onkelos (una misteriosa figura de la que solo sabemos el nombre, y aun esto es dudoso). Onkelos se convirtió en el Targum favorito de la Torá para los judíos orientales (Babilonia), mientras que los judíos de Occidente (Israel y zonas relacionadas) utilizaron traducciones variadas.

Midrash («investigación») es el nombre que se da colectivamente a un conjunto de obras recopiladas principalmente en Israel entre los siglos III y XI, que conservan pasajes de sermones, lecturas y otros comentarios sobre las palabras de las Escrituras. En el siglo XVI se publicó el llamado Midrash Rabbah, con recopilaciones midráshicas de cada uno de los cinco libros de la Torá y de los cinco pergaminos de los *Ketuvim*; estos diez libros han adquirido una especie de rango canónico. Sin embargo, muchos textos midráshicos se conservan enteros o en parte, y los estudiosos apenas han empezado a entender las complejidades de esta literatura que constituye uno de los apartados más ricos de la tradición rabínica. Aunque las interpretaciones rabínicas no gozan de autoridad religiosa explícita, se leen con interés, se las cita con afecto y han ejercido una profunda influencia sobre los comentaristas bíblicos y los predicadores.

La exégesis bíblica en hebreo apareció en el curso de los siglos X y XII reemplazando a la tradición midráshica, en la que en principio se basó. Es un movimiento paralelo a otros, como los registrados en el estudio árabe del Corán o el interés por los clásicos griegos. Los masoretas defendían que las Escrituras tenían un significado «claro» y carecían de las connotaciones fantásticas que les quería atribuir el Midrash. De los comentaristas cuyos escritos siguen siendo ampliamente conocidos y utilizados, el más antiguo es Rashí (1040-1105), que vivió y escribió en Troyes, en la Champaña, una región con escasa historia anterior de erudición judía. La obra de Rashí se caracteriza por su brevedad y su claridad; evita perderse en disquisiciones técnicas. Sus comentarios son, por lo tanto, bastante accesibles a cualquiera que sepa leer hebreo (y a menudo explica en francés palabras difíciles). Es una obra que suele ser la primera parada para los lectores judíos serios que buscan una guía sobre el significado de un punto oscuro de la Biblia. Se imprime junto al texto bíblico en las biblias rabínicas y se utiliza libremente en ediciones anotadas, junto a comentarios de Abraham Ibn Esdras (1089-1164) y David Kimhi (ca. 1160-1235), que representan a la tradición española, caracterizada por su interés por la gramática y por una orientación filosófica racionalista. Conservamos muchos otros comentarios de la Edad Media.

Moses Mendelssohn inauguró una nueva era en el comentario de la Biblia judía. Fue la figura más destacada de la Ilustración judía alemana del siglo XVIII. Mendelssohn publicó hacia 1870 su propia traducción de la Torá al alemán, acompañada de un análisis en hebreo (conocido como

el *Bi'ur*) realizado por un grupo de estudiosos que, bajo su dirección, mezclaron comentarios tradicionales con ideas ilustradas. Los comentarios hebreos posteriores tienden a seguir los pasos de Mendelssohn en la combinación de ideas modernas y tradicionales. Entretanto, la educación laica no ha dejado de crecer desde la Ilustración y, como pocos judíos se encuentran cómodos con el hebreo, las ediciones de la Torá y otras partes de la Biblia utilizadas en la sinagoga suelen ir acompañadas de notas inspiradas en comentarios tanto antiguos como recientes.

EL DEVOCIONARIO

El libro judío más conocido después de la Biblia es el devocionario. Las oraciones hebreas se codificaron en el siglo IX, pero siguió habiendo una considerable variación entre diferentes ritos y, hoy en día, tras el florecimiento de diferentes tendencias religiosas y organizaciones sinagogales, la diversidad de devocionarios es aún más marcada. Hay devocionarios recientes del ala liberal del judaísmo que incluyen no solo traducciones al inglés (introducidas por primera vez a fines del siglo XVIII), sino también materiales adicionales de naturaleza meditativa, instructiva o explicativa en esa lengua.

Mientras los devocionarios manuscritos más antiguos suelen abarcar plegarias para todas las ocasiones, en la actualidad se traza una clara distinción entre el *Siddur*, que contiene las oraciones diarias y del Shabat, y el *Majzor*, que contiene oraciones para las festividades, a menudo en volúmenes individuales. Las sinagogas proporcionan devocionarios, pero también suele haberlos en las casas judías. La mayoría de los hogares posee asimismo devocionarios, denominados *Hagadá*, para la celebración doméstica de la Pascua judía.

Los orígenes de la liturgia judía son extremadamente oscuros. Las primeras codificaciones influyentes contienen tanto el *Siddur* como el *Majzor*; sobre todo el *Seder Rav Amram*, compilado en Babilonia en el siglo IX, y el *Majzor Vitry*, compilado en el norte de Francia en el XI. Conservamos muchas otras fuentes documentales de esta época que demuestran la diversidad de los ritos locales. Tras un tiempo, el rito babilonio fue reemplazando gradualmente al palestino y a otros en casi todas partes (al igual que el Talmud babilónico reemplazó al Talmud palestino). La Tierra de Israel volvió a desempeñar un papel fundamental en el siglo XVI, a través de la escuela cabalística de Isaac Luria en Safed. El devocionario característico de Luria, el *Minhag Ari*, tuvo una amplia difusión y llegó a ser especialmente popular entre los *hasidim*. Si bien la introducción de la imprenta supuso la desaparición de muchos ritos concretos, sigue existiendo una gran diversidad entre los devocionarios que ha aumentado relativamente en el pasado. En Gran Bretaña, la publicación en 1890 del

Authorised Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregation of the British Empire [Devocionario Autorizado de la Unión de Congregaciones Hebreas del Imperio Británico], habitualmente conocido como «Devocionario de Singer» por el nombre de su editor, Simeon Singer, constituyó un hito importante en la normalización del culto. El Devocionario de Singer se ha publicado en una serie de ediciones revisadas, sigue siendo muy utilizado en las sinagogas ortodoxas británicas y se le puede encontrar en muchos hogares. Los devocionarios para las festividades en varios volúmenes se denominan familiarmente el «Routledge Majzor», y son también muy populares. Algunos judíos ortodoxos, sin embargo, prefieren utilizar otras ediciones importadas del extranjero, sobre todo de Israel y los Estados Unidos. Las ediciones americanas «ArtScroll» se están haciendo cada vez más populares; adoptan un enfoque más tradicional de los oficios religiosos y van acompañadas de útiles notas y explicaciones. Mientras tanto, las congregaciones sefardíes, reformistas y liberales han publicado sus propios devocionarios, al igual que los movimientos conservadores, reformistas y reconstruccionistas de Norteamérica.

Los devocionarios son la principal fuente de ideas religiosas porque los fieles graban de manera indeleble en sus mentes las oraciones a base de repetirlas. A falta de creencias absolutas o de catequesis, son la única iniciación en la teología de su fe que muchos judíos reciben en toda su vida. Sin embargo, se trata en buena medida de un proceso inconsciente y habitualmente no se recurre a los devocionarios ni se los cita para resolver discusiones sobre cuestiones de doctrina.

EL TALMUD

El texto fundacional del judaísmo rabínico es el Talmud, denominación que se suele reservar para el Talmud babilónico (llamado así por el lugar en que se recopiló) o *Talmud Bavli*. Hay también un Talmud de Jerusalén (*Talmud Yerushalmi*), que prevaleció durante algún tiempo en el Imperio bizantino pero que fue eclipsado, por razones históricas, por su rival oriental, si bien en el Israel moderno ha resurgido el interés por él.

El Talmud es una obra en muchos volúmenes que no siempre se encuentra en muchas casas judías. Además, está escrito en una mezcla de hebreo y arameo, en un estilo difícil e idiosincrásico, e incluso las personas que han aprendido a leer el hebreo bíblico con fluidez son incapaces de leerlo sin un amplio aprendizaje ulterior. Se trata de una lectura de rabinos y eruditos que, en realidad, no es accesible al público judío en general. Sin embargo, su autoridad en el judaísmo rabínico tradicional es enorme superando incluso a la de la Biblia en algunos aspectos. No siempre ha sido así. En la Edad Media, el movimiento caraíta negó la autoridad del Talmud; a comienzos del siglo XIX el reformista Abraham Geiger afirmó que era un «coloso desgar-

bado» al que había que derribar. Sin embargo, el estudio del Talmud figura en los programas de los colegios rabínicos reformistas contemporáneos (aun cuando el judaísmo reformista no considere vinculantes ni las leyes ni los reglamentos que conforman gran parte de su contenido) y ejerce gran influencia sobre la práctica ortodoxa.

El Talmud se compone de dos textos entrelazados: la *Mishná*, una obra relativamente breve compuesta en hebreo en Israel durante la fase temprana del judaísmo rabínico (la época de los maestros conocida como *Tannaim*), y la *Guemará*, una obra mucho más larga, escrita principalmente en arameo, que presenta los debates de los rabinos posteriores o *Amoraim*. Algunos tratados de la *Mishná* no contienen la *Guemará*. En ocasiones se denomina a la *Mishná* y al *Talmud* los códigos de la ley, pero esta designación es doblemente engañosa, puesto que ambos contienen una gran cantidad de materiales que no son de naturaleza jurídica y además, a diferencia de un código legal, ofrecen simultáneamente soluciones incoherentes o contradictorias sin optar por una. De hecho, la *Guemará* se compone en buena medida de desacuerdos, detallados y bien argumentados, sobre el significado y la validez de las leyes mishnaica y bíblica, y en ella se presta tanta atención a los argumentos rebatidos como a los victoriosos. Por esta razón, se considera que el estudio detenido de la *Guemará* es un excelente entrenamiento mental. Se han escrito muchos comentarios sobre el Talmud en su totalidad o sobre parte de este: el más famoso es el de Rashí. Tres de los nietos de Rashí fueron tosafistas, los «complementadores» de la obra de Rashí que vivieron en Francia y Alemania en los siglos XII y XIII. Sus escolios o glosas, las *Tosafot*, se imprimen generalmente junto al comentario de Rashí.

Las ediciones actuales del Talmud se basan en el texto publicado por la editorial Romm en Vilna, entre 1880-1886, a su vez basado en la primera edición impresa, de Daniel Bomberg (en Venecia, 1520-1523). En estas ediciones el texto va acompañado del comentario de Rashí y de las *Tosafot*. La editorial Soncino de Londres publicó una traducción al inglés en treinta y cinco volúmenes entre 1935 y 1952 (reimpresión en dieciocho volúmenes en 1961); en la actualidad se está preparando una edición bilingüe con notas aclaratorias bajo la dirección del rabino israelí Adin Steinsaltz (Nueva York, 1989-). El erudito anglicano Herbert Danby publicó una excelente traducción inglesa de la *Mishná* en Oxford, en 1933.

Los tratados del Talmud

- ORDEN PRIMERO: *Zeraim* («Semillas»)
- Berajot («Bendiciones»)
- Peah («Fragmentos»)
- Demai («Producto sin diezmar»)

Kilaim («Mezclas»)
Sheviit («El séptimo año»)
Terumot («Alzar ofrendas»)
Maaserot («Diezmos»)
Maaser Sheni («Segundo diezmo»)
Jalá («Ofrendas de masa»)
Orlah («Fruto de árboles jóvenes»)
Bikkurim («Primeros frutos»)

ORDEN SEGUNDO: *Moed* («Festividades establecidas»)

Shabbat («Shabat»)
Erubin («Fusión de los límites del Shabat»)
Pesajim («Pascua»)
Shekalim («Cuotas de Shekel»)
Yoma («Día de la expiación»)
Sucá («Tabernáculos»)
Yom Tov o Betsah («Días de fiesta»)
Rosh Ha-Shanah («Año Nuevo»)
Taanit («Días de ayuno»)
Megilá («Pergamino de Esther»)
Moed Katan («Días intermedios»)
Hagigah («Ofrenda festiva»)

ORDEN TERCERO: *Nashim* («Mujeres»)

Yevamot («Cuñadas»)
Ketubot («Escrituras matrimoniales»)
Nedarim («Votos»)
Nazir («Voto nazirita»)
Sotah («La sospechosa de adulterio»)
Gittin («Certificados de divorcio»)
Kiddushin («Esponsales»)

ORDEN CUARTO: *Nezikin* («Daños»)

Bava Kamma («La primera puerta»)
Bava Metzia («La puerta media»)
Bava Betra («La última puerta»)
Sanhedrin («Tribunales de justicia»)
Makkot («Azotes»)
Shevuot («Juramentos»)
Eduyot («Testimonios»)
Avodah Zarah («Idolatría»)
Avot («Dichos de los padres»)
Horayot («Instrucciones»)

ORDEN QUINTO: *Kodashim* («Cosas santas»)
Zevahim («Ofrendas de animales»)
Menahot («Ofrendas de alimentos»)
Hullin («Animales que se matan para comer»)
Bejorot («Primogénitos»)
Arajin («Votos para valoración»)
Temurah («Ofrenda sustituida»)
Keritot («Extirpación»)
Meilah («Sacrilegio»)
Tamid («Ofrenda completa diaria»)
Middot («Dimensiones»)
Kinnim («Ofrendas de pájaros»)

ORDEN SEXTO: *Tohorot* («Cosas puras»)
Kelim («Vasijas»)
Ohalot («Tiendas»)
Negaim («Signos de lepra»)
Parah («La novilla roja»)
Tehorot («Cosas puras»)
Mikvaot («Baños rituales»)
Niddah («Impureza menstrual»)
Majshirin («Hacerse susceptible [a la impureza ritual]»)
Tevul Yom («El que se ha bañado durante el día»)
Yadaim («Manos»)
Uktsin («Tallos»)

EL *SHULJAN ARUJ*

Aunque la Torá y el Talmud son las fuentes más importantes de la *halajá* (práctica judía), sus prescripciones no pueden aplicarse hoy sin recurrir a la enorme tradición posterior que las ha pulido y adaptado a condiciones y percepciones cambiantes. Gran parte de esta tradición está contenida en una serie de códigos creados en el transcurso de la Edad Media y en colecciones de *responsa* (respuestas rabínicas autorizadas a preguntas, habitualmente de naturaleza práctica). Los códigos facilitaban el acceso a las fuentes talmúdicas y resolvían contradicciones e incertidumbres, mientras que los *responsa*, al adaptar a las antiguas leyes a circunstancias siempre cambiantes, las renovaban y extendían constantemente.

Es probable que los judíos observantes que busquen hoy la respuesta a una cuestión halájica recurran al *Shuljan Aruj* («Mesa extendida»), el más reciente y aceptado de los códigos autorizados de la *halajá*, o a una de sus distintas versiones abreviadas para uso popular.

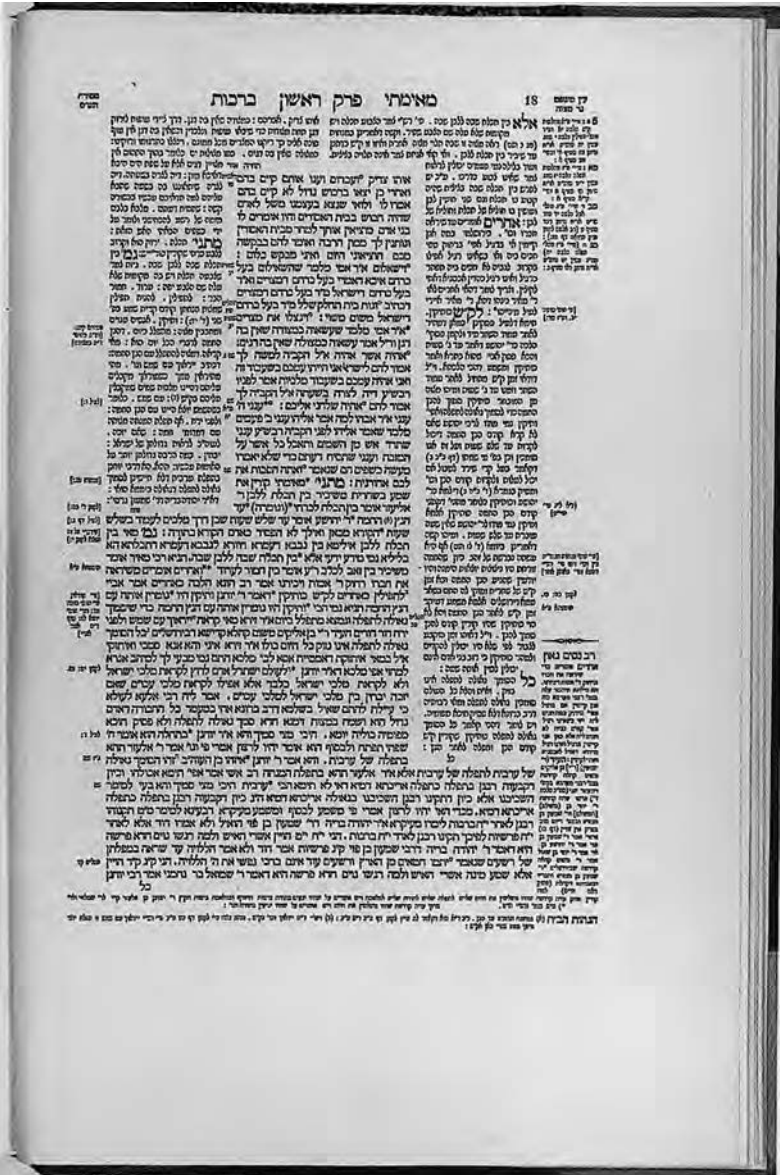


Figura 3. Una página del Talmud babilónico. El texto del Talmud se contiene en el centro de la página y está rodeado de notas y comentarios. Las cuatro letras en tipografía mayor al final de los renglones, incluidas en columnas más estrechas, son un extracto de la Mishná. El Gemara o Talmud empieza cuatro renglones más abajo y su inicio se marca con dos letras mayúsculas. Fuente: *Talmud Babli I*, 1886, p. 18

El *Shuljan Aruj*, publicado en 1565, fue recopilado por José Caro (1488-1575), un exiliado español que se estableció en Safed, al norte del Israel actual. Es un compendio expandido de la obra de Caro *Beit Yosef* («La casa de José»), que a su vez estaba basada en una recopilación anterior, los *Arbaah Turim* («Cuatro hileras») de Jacob ben Asher (ca. 1270-1340). El *Shuljan Aruj* se recopiló pensando en las necesidades de los sefardíes, compañeros de Caro, pero un contemporáneo asquenazí, Moisés Isserles (ca. 1525-1572) de Cracovia, añadió su *Mappah* («Mantel»), que citaba las normas y costumbres asquenacías donde éstas diferían. El título *Shuljan Aruj* se aplica en la actualidad a la obra compuesta, aceptada por ambas principales ramas del judaísmo.

Siguiendo el modelo introducido por Jacob ben Asher, Caro divide las leyes en cuatro títulos. El primero, *Orah Hayyim* («El camino de la vida»), se ocupa de las obligaciones rituales de la vida cotidiana, entre ellas el culto, la oración y la observancia del Shabat y los días santos. *Yoreh Deah* («El profesor del conocimiento»), la segunda sección, contiene reglamentaciones rituales y alimenticias. *Even ha-Ezer* («La piedra de ayuda») recoge normas relativas al estatus personal, matrimonio y divorcio. Finalmente, el *Hoshem Mishpat* («El peto de juicio») trata de la ley civil.

Aunque ya tiene más de cuatrocientos años y en el tiempo transcurrido la vida judía haya cambiado mucho y se hayan incluido en la *halajá* muchos acontecimientos, el *Shuljan Aruj* sigue siendo una obra básica de consulta. Los eruditos halájicos tienen, desde luego, que remitirse a la literatura halájica, tan amplia, que puede llenar una biblioteca entera e incluye tratados y *responsa* posteriores y escritos anteriores, entre ellos el gran código de la ley judía de Maimónides: la *Mishná Torá*. Hay innumerables comentarios sobre el propio *Shuljan Aruj*, desde la época en que fue publicado. Sus comentaristas fundaron una escuela en Vilna en el siglo XVII, y el comentario del famoso rabino de Vilna, Elías ben Salomón (conocido como el Gaón de Vilna [1720-1797]), que relacionaba las leyes con sus fuentes en el Talmud, ayudó a extender aún más la influencia de la obra. De hecho, aunque este fue un notorio opositor al joven movimiento hasídico, probablemente fuera Gaón el que indujera al fundador de la rama *habad* del hasidismo, Shneur Zalman de Lyady (1745-1813) a recopilar su propia reelaboración del *Shuljan Aruj*, para garantizar que sus seguidores respetaran la disciplina del gran código halájico y su autoridad.

Los judíos ortodoxos laicos siguen mostrando afecto y respeto hacia el *Shuljan Aruj*. Se edita en forma compendiada y traducida y se siguen redactando nuevos comentarios. Los más importantes e influyentes de los comentarios modernos, ambos sobre el Título Primero, el *Orah Hayyim*, son la *Mishná Berurah* de Israel Meir Ha-Kohen, conocido como Hafets Hayyim (1838-1933), y el *Hazon Ish* de Abraham Isaiah Karelitz (1878-1953), al que se conoce universalmente por el título de su famoso libro. Estos dos autores fueron grandes dirigentes del judaísmo tradicional en su época.

Ambos se centraron en la exhortación a la perfección espiritual y moral, e insuflaron vida a los viejos huesos de la *halajá* al convertir al código, que era una recopilación de normas, en una guía para la vida religiosa³.

EL ZOHAR

La principal tradición mística del judaísmo se denomina cábala. Aun cuando relativamente pocos judíos se describen hoy como cabalistas, el texto clásico de la cábala, el *Zohar* («Resplandor»), sigue teniendo seguidores siete siglos después de su aparición en la España de fines del siglo XIII. Escrito en un arameo artificial, el libro sigue la estructura de los comentarios a la Torá, en su forma externa recuerda al *Midrash* y se remonta a la época de los *tannaim*. La obra da expresión a las ideas teosóficas de la cábala y se centra en la doctrina de los *sefirot*, los diez poderes de Dios emanados del último e incognoscible *En Sof* («El infinito»).

El *Zohar* se difundió desde España por la zona mediterránea y su impresión en Italia a finales de la década de 1550 lo hizo aún más accesible. Muchos lo consideraron un libro sagrado. En algunas sinagogas norteafricanas hay dos arcas sagradas, una para la Torá y otra para el *Zohar*. El libro llegó a tener una enorme influencia sobre el hasidismo, un movimiento polaco del siglo XVIII. Se dice que el fundador del movimiento, Baal Shem Tov, siempre llevaba consigo un ejemplar. Los adversarios de los *hasidim*, liderados por Gaón de Vilna, también aceptaron la santidad del *Zohar*, aunque sin elevar a la categoría de dogma su contenido. El racionalismo del siglo XIX se opuso categóricamente a la cábala en su totalidad y al exagerado respeto que se tenía al *Zohar*. Recientemente se han redescubierto las riquezas espirituales de la tradición cabalística. Desgraciadamente, se ha confundido un interés sincero por recuperar la auténtica herencia judía con la búsqueda moderna de objetos esotéricos exóticos y las soluciones espirituales «instantáneas». Aparte de simpatía por los objetivos de los primeros cabalistas, el estudio de la tradición mística judía requiere de conocimientos lingüísticos y de un trabajo minucioso. Un gran número de las publicaciones actuales sobre el *Zohar* y la cábala han sido redactadas por personas que carecen de la preparación necesaria; en ocasiones poco más que charlatanes. Ese tipo de libro tiene poco o nada que ver con el judaísmo.

³ Cfr. G. Appel, *The Concise Code of Jewish Law: Compiled from Kitzur Sulhan Arukh and Traditional Sources: a New Translation with Introduction and Halchic Annotations Based on Contemporary Responsa*, Nueva York, 1989; Hayim Halevy Donin, *To Be a Jew: a Guide to Jewish Observance in Contemporary Life: Selected and Compiled from the Shulhan Arukh and Responsa Literature, and Providing a Rationale for the Laws and the Traditions*, Nueva York, 1972; B. Cohen, *The Shulkhan Arukh as a Guide for Religious Practice Today*, Nueva York, 1983; M. M. Yashar, *Saint and Sage: Hafetz Hayim*, Nueva York, 1937; S. Fishbane, *The Method and Meaning of the Mishah Berurah*, Hoboken, NJ, 1991; S. Finkelman, *The Chazon Ish: the Life and Ideals of Rabbi Yeshayah Karelitz*, Nueva York, 1989.

Existe una traducción al inglés del *Zohar* publicada en Londres en 1931, pero es oscura y difícil de utilizar. Sería aconsejable que todo el que quiera aproximarse hoy a este texto clave y a sus ideas hiciera uso de la excelente recopilación anotada, originalmente publicada en hebreo por Fischel Lachower e Isaiah Tishby, y actualmente accesible en una excelente traducción al inglés⁴.

LA GUÍA DE PERPLEJOS

Hay otra categoría de libros que nunca se han considerado sagrados o canónicos pero que, sin embargo, recogen importantes corrientes del pensamiento judío y han ejercido una gran influencia en diversas épocas: las obras de teosofía. Los orígenes de esta tradición se hallan en la filosofía griega, pero ha arraigado tanto en el judaísmo que no podemos considerarla un préstamo ajeno o un debilitamiento del espíritu judío⁵.

Este tipo de obra tiene una larga historia. Filón de Alejandría fue un exponente temprano de comienzos del siglo I de la era cristiana. Fueron los cristianos, no los judíos, los que conservaron sus obras. En el siglo X, escribió su muy influyente *Libro de creencias y opiniones* uno de los gigantes de la erudición judía: Saadya (882-942). Escrito en árabe, como la mayor parte de la literatura filosófica medieval, el libro debe mucho a la escuela musulmana contemporánea denominada *Kalam*, y presenta argumentos racionales para fundamentar doctrinas religiosas conocidas por la revelación y la tradición. La mayoría de los pensadores judíos posteriores pertenecen a la tradición aristotélica, pero hay una importante minoría que se inclina por el neoplatonismo, como Salomón Ibn Gabirol (*ca.* 1020-*ca.* 1057), conocido también por ser un consumado poeta hebreo. Su obra filosófica principal es la *Fuente de la vida*, un examen de los principios que rigen la materia y el alma. En sus poemas mezcla muchas de sus ideas filosóficas con motivos místicos, sobre todo en el poema largo *La corona real* (*Keter malkhut*)⁶. Otra obra influyente del pensamiento judío medieval es el *Kuzari* (*El Khazar*) de Judá Haleví (*ca.* 1075-1141), conocido poeta hebreo, que intenta demostrar mediante argumentos racionales que la razón es la facultad inadecuada para quien busca el conocimiento de Dios revelado en las Escrituras⁷.

⁴ *The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts*, presentada por Fischel Lachower e Isaiah Tishby; trad. David Goldstein, 3 vols., Oxford, 1989.

⁵ La mejor introducción reciente al tema es la de Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, trad. M. Reich, Cambridge y París, 1985. El libro anterior de Julius Guttman, *Philosophies of Judaism*, Nueva York, 1973, sigue siendo útil.

⁶ Cfr. p. 191.

⁷ Y. Silman, *Philosopher and Prophet: Judah Halevi, the Kuzari, and the Evolution of his Thought*, trad. Lenn F. Shramm, Albany, NY, 1995.

El más grande de los aristotélicos judíos es, sin duda alguna, Moisés Maimónides (1135-1204), que obtuvo fama duradera como codificador de la *halajá* y como autor de tratados de medicina, aunque su contemporáneo de mayor edad Abrahám Ind Daud (ca. 1110-1180) también hizo una importante aportación al judaísmo aristotélico con su «Fe exaltada» (*Emunah Ramah*). La *Guía de perplejos* (*Dalalat al-Ha'irin* o *Moreh Nevukhim*) de Maimónides se considera una obra maestra del pensamiento religioso judío medieval, bien recibida y citada elogiosamente incluso por los pensadores musulmanes y cristianos. Maimónides pretendía reconciliar las creencias bíblicas religiosas con los argumentos racionales elaborados en el campo de la física y la metafísica por Aristóteles y sus seguidores⁸.

El nombre de Maimónides se asocia sobre todo a una de las respuestas más conocidas a la pregunta: «¿Qué debe creer un judío?». En su comentario sobre la Mishná enumera trece «principios de nuestra pura Torá y sus fundamentos»⁹. Estos principios se han convertido en una especie de credo judío no oficial y han logrado introducirse en el devocionario, en el credo que comienza «Creo con perfecta fe que...» y como himno.

Maimónides tal vez fuera el mayor de los filósofos judíos medievales, pero no fue en modo alguno el último filósofo judío relevante. Leví ben Gershom (Gersónides, 1288-1344) fue una figura destacada en la estela de Maimónides, mientras que Hasdai Crescas (ca. 1340-1410) y su discípulo José Albo (ca. 1380-1444) criticaron el aristotelismo. El pensador radical Baruch Spinoza (1632-1677) inauguró la época moderna del pensamiento judío y fue expulsado de la comunidad sefardí de Ámsterdam en 1656 por sus opiniones heterodoxas. A pesar de ello, Spinoza ejerció gran influencia sobre filósofos posteriores, más ortodoxos, como Moses Mendelssohn (1729-1796). En los siglos XIX y XX escribieron varias obras importantes de filosofía religiosa sobre todo los judíos alemanes: entre ellas están *Religion of Reason out of the Sources of Judaism* (publicado póstumamente en 1919), de Herman Cohen; *Star of Redemption [La estrella de la redención]* de Franz Rosenzweig; y *I and You [Yo y tú]*, de Martin Buber¹⁰. Por razones históricas, el alemán ha sido recientemente sustituido por el inglés como principal lengua del pensamiento religioso judío.

Solo hemos podido tocar por encima el tema de los «grandes libros judíos» que se podrían encontrar en muchos hogares judíos y mencionar

⁸ Moisés Maimónides, *The Guide of the Perplexed*, traducción, introducción y notas de Shlomo Pines, Chicago/Londres, 1963; cfr. también O. Leaman, *Moses Maimonides*, Londres, 1989 [ed. cast.: *Guía de perplejos o descarriados*, Barcelona, 2010].

⁹ Véase Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought, from Maimonides to Abraham*, Oxford, 1986.

¹⁰ H. Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, trad. Simon Kaplan, Nueva York, 1972 [ed. cast.: *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, 2004]; F. Rosenzweig, *The Star of Redemption*, trad. William W. Hallo, Londres/Nueva York, 1971 [ed. cast.: *La estrella de la redención*, Barcelona, 2006]; M. Buber, *I and You*, W. Kaufmann, 3.ª ed., Edimburgo, 1970 [ed. cast.: *Yo y tú*, Madrid, 1995].

las obras principales con títulos conocidos. Se podrían añadir otros que son igualmente conocidos entre un público lector más especializado, como la *Tanya* de Shneur Zalman de Lyady, el texto fundamental del hasidismo habad. Tampoco hay que esperar que todas estas obras se encuentren en la misma casa. Es más, sería una casa judía muy notable la que tuviera más de unas cuantas de ellas, ya que (a excepción de la Biblia y el devocionario) representan a distintas corrientes en el seno del judaísmo. Puede que un judío ortodoxo que posea ejemplares muy usados del Talmud, el *Shuljan Aruj* y las obras halájicas relacionadas con ellos no haya abierto nunca el *Zohar* ni la *Guía* de Maimónides, mientras que estas últimas obras atraigan a tipos muy diferentes de lectores, con inclinación hacia el misticismo y el racionalismo respectivamente.

Además, estas obras clásicas judías no agotan ni remotamente los diferentes tipos de libros que podríamos encontrar en un hogar judío. Novelas, libros de poesía, de cocina y de historia, todos ellos tienen su lugar en la estantería judía; también gramáticas y diccionarios de hebreo, tanto de la lengua bíblica como de la moderna. Hay una floreciente literatura hebrea israelí que, aun siendo laica, tiene mucho que decir sobre temas judíos. También existe una literatura en yiddish que ha llegado a ser apreciada por sí misma y no solo por nostalgia del folclore o la tradición. La literatura temprana como el Talmud trató todos los temas concebibles; ningún aspecto o género fue excluido por no ser lo bastante «serio» o «religioso». Ignaz Maybaum aplica el término «Talmud europeo» a la literatura moderna, con toda su diversidad:

Cubre toda la literatura en la que el judaísmo europeo debatió los problemas judíos, luchó con el espíritu de su entorno, sucumbió a él, escapó de él y finalmente lo asimiló al espíritu judío renovando así el viejo legado. Esta nueva literatura es literatura judía. ¿Son literatura «profana» los escritos y diarios de Herzl? Para los judíos no lo son. ¿Es menos judío el comentario de la Biblia de Samson Raphael Hirsch que el de Rashi porque el primero fuera escrito en el siglo XIX? Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Mendele Mocher Seforim y Bialik, Ahad Ha'am y Solomon Schechter, estos y muchos otros son los rabinos del Talmud europeo¹¹.

Estas palabras fueron escritas en 1945. Ha pasado el tiempo y la literatura judía hoy no solo es europea, también es norteamericana e israelí. Es un «Talmud» abierto que crece y crece. Como el Talmud original, no busca respuestas definitivas a cuestiones perennes, sino que se expresa en un debate que respeta los argumentos del contrario y considera tan valioso el análisis de un problema como su resolución.

¹¹ Maybaum, *The Jewish Home*, p. 149.

LA RELIGIÓN JUDÍA

Los judíos de hoy están más divididos que en cualquier otra época del pasado en lo que a la teoría y la práctica de su religión respecta. La división de opiniones se hace patente en la existencia de distintas sinagogas en algunas ciudades. Todos dicen poseer la clave del verdadero judaísmo y se enzarzan en acerbos y ocasionalmente violentas discusiones, sobre todo, aunque no exclusivamente, en Israel.

Para entender estas diferencias debemos analizar con mayor detalle la historia judía de los dos últimos siglos junto a algunos de sus principios teológicos básicos.

Los judíos volvieron a desempeñar un papel histórico activo en tiempos de la Revolución francesa que proclamaba la igualdad de derechos para todos. De hecho, la lucha por la igualdad de derechos civiles sería larga y en algunos países aún no ha concluido. Las ideas ilustradas, que dieron origen a esta exigencia, flotaban en el ambiente y habían ido impregnando a la sociedad judía mucho tiempo antes de la Revolución. Sin embargo, el fin del siglo XVIII y el comienzo del XIX marcan una nueva etapa en la historia de los judíos. En cierto sentido fue el final de la Edad Media judía, al menos en Europa Occidental.

EL JUDAÍSMO TRADICIONAL

Las comunidades judías de la Edad Media constituían una extensa red de entidades autónomas con muy poco contacto social, cultural y religioso con su entorno. Los rabinos eran los custodios de las normas y tradiciones religiosas y emitían fallos sobre cuestiones que afectaban a los individuos o a la comunidad en su conjunto. A la hora de interpretar la ley, la principal autoridad era el Talmud babilónico, al que dotaba de mayor relevancia un

vasto cuerpo de literatura jurídica en constante crecimiento. Los dirigentes de la comunidad tenían cierto poder de coacción legal y, como último recurso, podían expulsar a los miembros de la comunidad que no acataban su autoridad, invocando el *herem* o anatema. Todo el mundo respetaba la tradición, el cambio era lento, el objetivo último de la educación era formar rabinos dignos, una profesión considerada muy honrosa.

Había poco disenso y solo solía haber una comunidad judía por ciudad. La escisión entre caraítas y rabanitas fue una excepción. El caraísmo era un movimiento reformista que cobró fuerza entre los siglos IX y X, en Oriente Medio primero y en el Imperio bizantino después. Rechazaban la autoridad del Talmud y propugnaban una vuelta a las Escrituras. Tan marcada fue la escisión entre los caraítas y sus adversarios de orientación talmúdica, los rabinitas, que crearon comunidades diferenciadas en las mismas ciudades, en ocasiones separadas por un muro.

Tras la expulsión de España, se establecieron comunidades separadas de origen diferente, por razones puramente históricas, no teológicas, en las ciudades del Imperio otomano. En algunas ciudades de Europa Occidental como Ámsterdam, Hamburgo y Londres coexistieron congregaciones de sefardíes y asquenacíes. Así se preparó el terreno para el pluralismo actual. Las diferencias eran, no obstante, más sociales que religiosas; no se formaba parte de una comunidad por libre elección sino por ascendencia.

El hasidismo, que surgió en el sudeste de Polonia a mediados del siglo XVIII y se extendió con gran rapidez por toda la región, conmocionó al viejo sistema. El hasidismo no solo desafió la autoridad de los rabinos, sino todo su sistema de valores. No puede sorprender que las autoridades sospecharan de su rápida y creciente popularidad. Sin embargo, solo en Lituania y gracias al formidable poder de Gaón de Vilna y sus discípulos fueron eficaces las prohibiciones decretadas por los *mitmeguedim* («opponentes») contra el nuevo movimiento, en parte porque estaban respaldadas por apelaciones al gobierno. El éxito del hasidismo demostró que se podían cuestionar e incluso cambiar los valores tradicionales.

La Haskalá fue un segundo reto. Se trataba de un tímido brote judío del movimiento ilustrado que se extendió hacia el este desde Berlín durante el siglo XIX. Sus devotos, conocidos como *maskilim*, se burlaban del oscurantismo y la superstición de los rabinos y denunciaban su abuso de poder propugnando valores laicos y la sustitución de la educación tradicional por escuelas modernas, al estilo occidental. Eran acérrimos defensores de la lengua hebrea y tanto el sionismo laico como la literatura hebrea moderna hundían sus raíces en la Haskalá.

Cuando triunfó el movimiento hasidí entre la clase dirigente judía de toda Polonia e incluso más allá, sus dirigentes hubieron de encarar el desafío de la Haskalá y su actitud se hizo menos radical. Pasaron de ridiculizar la casuística talmúdica a empezar a interesarse por una puntillosa observancia de la *halajá*. Los hasidíes eran firmes partidarios de los Ma-

jzike Ha-Dat («Defensores de la fe»), una organización fundada en 1879 en Galitzia para apoyar los valores tradicionales y combatir la modernidad; hoy se cuentan entre los judíos más tradicionalistas.

La emigración masiva que estaba teniendo lugar desde 1880 y el genocidio nazi en Europa habían tenido un doble efecto: destruyeron los viejos centros del judaísmo tradicional y crearon otros nuevos, sobre todo en los Estados Unidos e Israel, con diferencia, los mayores centros de población judía en la actualidad. Los inmigrantes que estaban más decididamente vinculados al estilo de vida tradicional judía crearon sus propias comunidades, en las que podían vivir ajenos a las amenazas del mundo moderno, mientras que otros se integraron en comunidades ya existentes en las que, poco a poco, llegaron a ejercer una marcada influencia.

Debido a las trágicas agitaciones que han conmocionado a los principales centros de la vida judía, en la actualidad el judaísmo tradicional se asocia casi invariablemente a distintos grupos de inmigrantes que viven en el seno de las sociedades occidentales, lo que acentúa su aire de exotismo y artificialidad. Hoy no queda casi ningún sitio donde la vida tradicional judía se desarrolle de una manera orgánica y natural en su escenario tradicional. Hasta las pocas comunidades que sobreviven en Irán, Marruecos y Túnez están en decadencia, mientras que las de Galilea están demasiado cerca del bullicio de Jerusalén como para salir indemnes. La vida de estas comunidades, en su mayor parte sefardíes, está marcada por un compromiso inconsciente e incondicional con valores profundamente arraigados. El legalismo suele sucumbir al sentido común y la piedad mística desempeña un papel esencial, visible en prácticas como la veneración de las tumbas de santos y patriarcas que a menudo se convierten en lugares de peregrinación.

Al judaísmo tradicional actual se le suele calificar, sobre todo en Israel, de *haredí*, que significa «temeroso de Dios» en el sentido de mantener una actitud de temor reverencial (una expresión extraída de Isaías 66:5). En el movimiento *haredí* confluyen los *hasidim* y los *mitnagedim*, a pesar de sus diferencias históricas. Los *haredim* adoptan un estilo de vestir distintivo; los hombres llevan barba y tirabuzones a los lados, así como chaquetas y sombreros negros, mientras que las mujeres casadas llevan la cabeza afeitada, cubierta por una peluca o un pañuelo de cabeza, y llevan ropa modesta que oculta la mayor parte del cuerpo. Los *haredim* de Israel son cada vez más violentamente hostiles hacia las tendencias modernizantes y sobre todo hacia el sionismo laico.

Dado que las estructuras políticas que sostenían el judaísmo anterior a la emancipación ya no existen, el neotradicionalismo tiene que encontrar otras en las que perpetuar las formas tradicionales de vida y pensamiento. Es como recrear un gueto imaginario, voluntario. Se han adoptado diversas estrategias; algunas, como la formación de partidos políticos, son compromisos creativos con la modernidad, mientras que otras implican

avances teológicos. Muchos *haredim* asquenacés apoyan a la Agudá, un partido político que encarna el tradicionalismo judío. La Agudá se propone hacer que la voz del tradicionalismo se oiga donde debe y obtener apoyo financiero para sus actividades, en especial para su impresionante red de escuelas y colegios universitarios. A pesar de la hostilidad hacia el sionismo, profundamente arraigada en todo el tradicionalismo judío, la Agudá hizo desde un principio las paces con el Estado israelí y desempeña un papel activo en la política de Israel, participando incluso en coaliciones de gobierno, para lograr sus propios fines. Un «Consejo de Sabios de la Torá» supervisa y guía las decisiones del movimiento y una nueva doctrina conocida como «Conocimiento de la Torah» (*da'at torah*), inviste a los sabios de una autoridad casi infalible para determinar no solo cuestiones religiosas, sino también políticas e incluso económicas.

La institución característica y más importante del judaísmo tradicional es la *yeshivá* o academia. En la *yeshivá*, el núcleo de los estudios es el Talmud, que, a pesar de su antigüedad, se lee como una guía autorizada de la vida judía actual. Tradicionalmente, la educación de la *yeshivá* está reservada a los hombres, pero hay algunas *yeshivot* concebidas para mujeres. Las *yeshivot* han proliferado en Israel en las últimas décadas gracias a una ley que exime a sus alumnos del servicio militar y, aunque esto ha llevado inevitablemente a un descenso de los niveles académicos, las mejores *yeshivot* están muy bien consideradas y atraen a alumnos de todo el mundo. Muchos son *baalei teshuvah* o «penitentes», jóvenes judíos que se han criado sin mucha educación religiosa y a los que atraen los valores tradicionales. El movimiento *baale teshuvah* ha contado con apoyo (y a su vez ha contribuido) para la introducción de nuevas formas de enseñar el judaísmo tradicional en algunas *yeshivot*, y algunos círculos menos tradicionales imitan el modelo de *yeshiva*. El neotradicionalismo *haredí* es un producto del mundo asquenazí. La historia del encuentro de las comunidades sefardíes de África del Norte y Oriente Medio con el mundo moderno fue completamente distinta a la de los asquenacés de Europa oriental y central. Aunque muchos intelectuales sefardíes e incluso rabinos se hicieron eco de las nuevas ideas que llegaron de Francia, Italia y otros lugares, no se dio la intensa polarización que dividió a los asquenacés. El mundo sefardí nunca se dividió en bandos opuestos como los *hasidim* y los *mitnagedim*, modernistas y tradicionalistas. Al revés, allí las sucesivas olas de influencia han tendido a enriquecer la tradición en vez de desestabilizarla.

En Israel, sin embargo, la posición única de la comunidad sefardí la ha llevado a adoptar su propia forma de neotradicionalismo, hasta cierto punto copiada de su contrapartida asquenazí e influida por ella pero también nutrida por elementos de la tradición sefardí, como cierta predilección con las fuentes místicas del judaísmo que entre los asquenacés solo se da en el caso de los *hasidim*. Hasta el fin de la Primera Guerra Mundial los sefardíes, bajo gobierno otomano, constituyeron la espina dorsal de la presencia

judía en la Tierra de Israel. Profundamente piadosos y tradicionales, se apiñaban en torno a los santos lugares de Jerusalén, Hebrón y Galilea, de los que se consideran custodios. Sin embargo, no eran inmunes a la influencia de ideas externas. En Jerusalén se fundó una *yeshivá* llamada Porat Yosef, que creó un nuevo estilo de liderazgo religioso intelectual para los sefardíes no solo de Israel, sino también de la diáspora. Bajo el gobierno británico, la inmigración procedente de Europa alteró espectacularmente el equilibrio numérico entre asquenacés y sefardíes pero, tras la independencia en 1948, una inmigración en masa procedente de los países árabes incrementó el número de sefardíes. Los recién llegados no se habían visto muy afectados ni por el sionismo religioso o laico ni por las ideas occidentales. Estaban socialmente en desventaja y tras un difícil periodo de adaptación empezaron a exigir el reconocimiento de su propia identidad cultural, una demanda que halló vigorosa expresión en el seno del movimiento de los «Panteras Negras» de los años sesenta y setenta. Toda esta renovación social y espiritual convergió para dar paso al activismo político bajo la dirección de rabinos y antiguos alumnos de *yeshivá* cuya manifestación más visible es el partido político denominado Shas.

LA REFORMA MODERNISTA

En términos de creencias y práctica religiosa, la reforma más trascendental fue la que se inició en Alemania bajo la influencia de la Ilustración y del movimiento por la emancipación política.

Las nuevas ideas se plasmaron inicialmente en reformas litúrgicas en vez de teológicas o jurídicas. Es muy posible que, al aumentar el contacto entre judíos y cristianos, los judíos se familiarizaran con la estética cristiana del culto y llegaran a considerar que sus propias formas de culto público no estaban a la altura de las de sus vecinos cristianos. A comienzos del siglo XIX, los temas que suscitaban debate eran la oración en lengua vernácula, la introducción de sermones y de música, el acortamiento de los oficios religiosos y el decoro de los fieles. Solo después se buscó una base teórica para las reformas con ayuda de teólogos e historiadores.

La primera congregación verdaderamente reformada fue la Asociación del Nuevo Templo Israelita, fundada en Hamburgo en 1817. Las reformas incluyeron una estricta insistencia en el decoro, la introducción de música coral y de órgano, oraciones en alemán y un sermón también en alemán. La liturgia se abrevió y se acentuó la importancia de los oficios matinales semanales de los sábados. La influencia del cristianismo era evidente. El *beth din* (tribunal rabínico) de Hamburgo condenó las reformas inmediatamente pero fueron imitadas en todas partes.

No hubo acuerdo, sin embargo, sobre hasta dónde llegar con la reforma o con qué rapidez. El movimiento reformista se vio pronto dividido

por agrios debates. Los nuevos modos hallaron expresión en un amplio espectro de formulaciones que iban desde el extremo conservadurismo teológico de Samson Raphael Hirsch (1808-1888) hasta el extremo liberalismo de Samuel Holdheim (1806-1860) y Abraham Geiger (1810-1874). Curiosamente, estos tres rabinos alemanes habían recibido una educación talmúdica y universitaria laica, y gran parte de la discusión se centró en la cuestión de hasta qué punto se podían adoptar los valores de la cultura de acogida.

Samuel Holdheim procedía de un medio al que afectaban poco las tendencias modernas y recibió una educación talmúdica tradicional. Sin embargo, se convirtió en uno de los reformadores más intransigentes. Afirmaba que unos tiempos cambiantes exigían cambios en la ley, aun aceptando que el origen de la ley sea divino. No obstante, fue más allá de lo que la mayoría de sus compañeros podía aceptar cuando, en su templo de Berlín, trasladó los oficios religiosos del Shabat al domingo, abolió varias festividades y ofició matrimonios entre judíos y gentiles. Holdheim propugnaba la distinción entre el elemento religioso y un aspecto nacional que consideraba obsoleto (haciéndose eco de Spinoza) desde la pérdida del Templo de Jerusalén. En la práctica estaba dispuesto a abandonar la observancia puramente religiosa: lo importante eran las creencias y la ética del judaísmo.

La filosofía religiosa de Abraham Geiger era semejante en muchos aspectos. Insistía en la fe en el progreso y creía que la Biblia y el Talmud representaban la primera y primitiva etapa de una revelación progresiva. Muchas ceremonias tradicionales (como la circuncisión) atentan contra la sensibilidad moderna o son incompatibles con ella. En cualquier caso, afirmaba que la ley de Dios es esencialmente ética, no ritual. Además, la historia demostraba que los rituales habían cambiado y evolucionado, de lo que daban testimonio la Biblia y el Talmud. Geiger estaba cada vez más convencido de la necesidad de «destronar el Talmud». Apoyaba el estudio crítico de la Biblia y deseaba extender el método crítico a la literatura talmúdica.

El enfoque de Samson Raphael Hirsch era completamente diferente. Se trataba de un radical cuyas reformas de la práctica tradicional suscitaban acalorados conflictos con miembros de su congregación de Nicolsburg en Moravia, pues no admitía ningún intento de desplazar al Talmud de su papel tradicional. Desaprobaba la crítica bíblica y deploraba el uso excesivo de la palabra «progreso». Afirmaba que eran los judíos, no el judaísmo, los que necesitaban una reforma. Creía que la formación debía contribuir a un mejor entendimiento del judaísmo que hiciera innecesarias las reformas radicales.

Los desacuerdos entre Hirsch y Geiger y sus respectivos seguidores hallaron expresión en polémicas tan enconadas como las que tuvieron lugar entre modernistas y tradicionalistas. De la literatura se deduce claramente que, tras el debate sobre la observancia y las ceremonias, latía una auténtica

diferencia teológica y, excepcionalmente, una cuestión de fe. Para Hirsch la creencia en la inspiración y autoridad de la Biblia, el Talmud y todo el cuerpo de la ley rabínica se convirtió en artículo de fe. Ceder un ápice era abrir las puertas a la reforma ilimitada. Quizá por eso se opuso enérgicamente a Zacharias Frankel (1801-1875), un modernista muy conservador, enemigo declarado de lo que denominó «reforma negativa que conduce a la completa disolución». Pero los artículos de fe son ajenos al auténtico espíritu del judaísmo que evoluciona a través del debate y el consenso. Al menos era lo que decían los reformadores que denominaron «ortodoxia» al nuevo conservadurismo, un término extraído de la teología cristiana para resaltar su carácter dogmático. El nombre hizo fortuna.

Se puede considerar a Hirsch el fundador de la ortodoxia moderna; sus libros, como las *Diecinueve cartas sobre el judaísmo y Horeb*, se cuentan entre los clásicos del movimiento. En 1851 se convirtió en rabino de la congregación Adass Yeshurun de Frankfurt am Main, un cargo que desempeñó treinta y siete años, en los que transformó una pequeña sinagoga en el buque insignia del nuevo movimiento. Sin embargo, si bien en un principio reclamó el apoyo de todos los judíos alemanes, con el paso de los años se vio obligado a reconocer que los ortodoxos eran una minoría decreciente y, cada vez más acosado, acabó apoyando el abandono de las comunidades unificadas controladas por los reformadores. Fue un tema muy polémico que dividió a la ortodoxia alemana y cuya influencia se deja sentir hasta hoy.

La idea que tenía el joven Hirsch de los mejores valores del judaísmo estaba en consonancia con la de las universidades alemanas. El rápido crecimiento de una reforma más radical endureció su resistencia al cambio; su ortodoxia se hizo cada vez más defensiva y reaccionaria. En 1853, en respuesta al anuncio de que se iba a fundar un seminario rabínico al nuevo estilo en Breslau, Hirsch publicó una carta abierta a los dirigentes del seminario, una filípica en la que defendía el estudio histórico de la Biblia y del Talmud. Afirmaba que se estaba minando la creencia fundamental de que Dios había revelado la Torá a Moisés en el monte Sinaí. Este compromiso con una doctrina rígida e inflexible de la revelación, difícilmente justificable racionalmente, acabó debilitando el método de Hirsch (conocido como *torah 'im derekh erets*), consistente en combinar los estudios judíos con los laicos y hacer aflorar los elementos radicales de la ortodoxia que la habían hecho tan apasionante en sus primeros tiempos.

Para el judaísmo ortodoxo de hoy, la Torá (todas las enseñanzas de la Biblia y del Talmud, la literatura canónica posterior y, en especial, las prácticas codificadas en el *Suljan Aruj* y otros escritos halájicos) es revelación divina e inmutable. Este enfoque deja poco lugar a una crítica bíblica libre de prejuicios o a los análisis históricos del Talmud. A los ortodoxos les gusta decir que se limitan a transmitir la corriente principal del auténtico judaísmo, tal como ha venido fluyendo desde los tiempos anti-

guos. Esta afirmación hace muy difícil que los dirigentes del judaísmo ortodoxo puedan guiar al movimiento por nuevos derroteros o definir de forma coherente e interesante sus objetivos, sobre todo cuando muchos rabinos parecen temer salvajes ataques por parte de sus propios seguidores y compañeros. Recientemente algunos destacados portavoces ortodoxos de los Estados Unidos e Israel han encontrado su propio discurso, pero tienen dificultades para hacerse oír en el seno de un movimiento dominado por tendencias neotradicionalistas, en buena medida atribuibles al enorme predominio de judíos de origen europeo oriental, que no comprenden la matriz cultural de la que surgió este movimiento ni simpatizan con ella.

En el siglo XIX la ortodoxia emprendió un delicado rumbo intermedio entre la reforma y el tradicionalismo y se granjeó el recelo y la hostilidad de ambos. Su base social y sus fundamentos intelectuales la situaban claramente en el campo modernista. Posteriores acontecimientos agudizaron la polémica entre la ortodoxia y el ala más progresista del judaísmo religioso, mientras se difuminaba la frontera que la separaba de los elementos más tradicionales. Hoy en día la ortodoxia, si bien sigue estando muy presente y tiene voz en el seno del judaísmo mundial, está desorganizada, debido en gran medida a la incertidumbre sobre si se trata de un movimiento modernizador conservador o de un movimiento tradicional progresista. Aparentemente la ortodoxia sigue siendo fuerte en los países occidentales, sobre todo en Gran Bretaña y Francia, donde goza de una posición de supremacía institucionalizada, pero como movimiento modernizador ocupa una posición incómoda (hay quien diría que imposible) vulnerable a los ataques tanto de la derecha antimodernista como de la izquierda antidogmática. La ortodoxia parece estar incómoda a caballo entre el tradicionalismo y el modernismo, por lo que se alía abiertamente con los tradicionalistas (a los que se denomina, engañosamente, «ultraortodoxos», como si fueran una rama de la ortodoxia) y, sin embargo, es consciente de que compite por los fieles con movimientos más progresistas.

El judaísmo conservador (denominado en algunos países Masorti, «tradicional», para distinguirlo de movimientos más progresistas), ocupa el centro del espectro del modernismo judío. Aunque hunde sus raíces en Europa, en el «positivismo histórico» asociado sobre todo a Zacharias Frankel, en realidad es un movimiento norteamericano estrechamente asociado a su principal colegio rabínico, el Seminario Teológico Judío de Nueva York, fundado en 1887 con espíritu reaccionario contra los excesos del movimiento reformista. La finalidad de los fundadores era abrazar el liberalismo y el pluralismo de la reforma norteamericana salvaguardando al mismo tiempo la práctica tradicional.

Los líderes del judaísmo conservador han resistido siempre la tentación de incorporar los ideales y principios del movimiento a una declaración autorizada. Pero el movimiento defiende ciertas creencias muy

características. En primer lugar, tiene un firme compromiso con el pueblo de Israel y sus valores religiosos, unido a cierta apertura de horizontes en lo que a la forma de interpretar esos valores respecta. El fundador intelectual del movimiento, Solomon Schechter, declaró que ser iconoclasta ha sido siempre una misión sagrada del judaísmo, y aunque insistía en que era un error decir que el judaísmo no tenía dogmas, creía que había que someterse a las exigencias de los tiempos. Acuñó el término «Israel católico» para ilustrar un planteamiento no-confesional que hacía de la evolución del pueblo judío el núcleo de la religión.

Schechter presidió la fundación, en 1913, de la Sinagoga Unida de América (denominada desde 1992 Sinagoga Unida del Judaísmo Conservador), «una unión de congregaciones para la promoción del judaísmo tradicional» que ahora tiene más de ochocientos miembros en los Estados Unidos y Canadá, y forma parte del Consejo Mundial de Sinagogas, fundado en 1957, al que pertenecen templos de Sudamérica, Europa, Sudáfrica e Israel.

El movimiento mantiene un Comité de Derecho y Principios Judíos que decide sobre cuestiones de práctica religiosa, pero su enfoque no es autoritario y aunque es bastante renuente a apartarse de las sendas establecidas, deja espacio a la apertura y la diversidad.

Esta aproximación a la *halajá* marca la diferencia entre el judaísmo conservador y la ortodoxia aunque, en la práctica, muchos judíos conservadores y ortodoxos podrían estar enteramente de acuerdo en materias de observancia. El lugar de las mujeres en la sinagoga es un ámbito en el que la divergencia tiene consecuencias claramente visibles. En las sinagogas conservadoras se admitió desde los primeros tiempos del movimiento que hombres y mujeres se sentaran juntos, después se permitió a las mujeres leer la Torá y ser contadas como un miembro más a la hora de formar una congregación para el culto público. En la década de 1980, tras un largo debate que generó muchas diferencias, se aceptó que las mujeres recibieran formación como rabinos en el seminario. Muchas sinagogas conservadoras son ahora completamente igualitarias.

La decisión de dar a las mujeres la formación propia de los rabinos condujo a la creación de una organización disidente, denominada en la actualidad Unión para el Judaísmo Tradicional, que tiene una escuela rabínica propia.

El judaísmo reformado se asocia, como el judaísmo conservador, a los Estados Unidos, aunque hunda sus raíces en la Alemania del siglo XIX y en el profundo radicalismo de hombres como Geiger y Holdheim, dispuestos a acabar con toda herencia del pasado que se interpusiera en el camino de la regeneración espiritual y moral del judaísmo. Los elementos clave del judaísmo reformado europeo eran: la «normalización» de la vida judía, la anulación de las barreras entre judíos y gentiles, incluida la abolición de las leyes y costumbres que obstaculizaban este proceso; un pro-

fundo sentimiento de lo que tienen en común las religiones judía y cristiana; la misión de los judíos de transmitir al mundo los valores morales de la Biblia en conjunción con una fe más joven; un firme compromiso con los ideales de la justicia social identificados expresados por los profetas bíblicos y una puesta al día que permita aceptar principios como la igualdad de estatus entre hombres y mujeres en el seno del judaísmo. El movimiento se consolidó y difundió merced a un rabinato de estilo nuevo, formado en modernos seminarios rabínicos para familiarizarse con el estudio crítico de las fuentes y para ser capaz de predicar de manera atractiva en lengua vernácula. La reforma de la religión se llevó a cabo gracias a una serie de sínodos rabínicos cuyas decisiones eran trasladadas por los rabinos a sus congregaciones.

Por radical que fuera la reforma europea, su progreso se vio obstaculizado en buena medida por unas estructuras sociales y estatales por lo general resistentes al cambio y favorables a la tradición y a la estabilidad. Por otra parte, Norteamérica, que en el siglo XIX recibía una cantidad cada vez mayor de judíos de Europa Central y del Este, era un caldo de cultivo ideal para la reforma. No se dio nada por sentado a favor de la tradición. Todo lo contrario, existía el profundo y generalizado sentimiento de que había que dejar atrás el pasado y trascenderlo. Se fomentaron el individualismo y la iniciativa, y el espíritu de fraternidad animó a unos judíos a los que nunca se había permitido sentirse plenamente alemanes a que se consideraran norteamericanos en todo el sentido de la palabra, aunque siguieran comprometidos con su religión. El pequeño número de judíos y la falta de autoridades rabínicas en tiempos de los pioneros impidieron que se asentara la observancia tradicional.

La primera congregación reformista en suelo americano se fundó en Charleston, Carolina del Sur, en 1825, en una época en la que solo había cinco mil judíos en Norteamérica. En 1875 ya eran un cuarto de millón y la mayoría de los recién llegados procedía de tierras de habla alemana. En 1842 un grupo de emigrantes fundó una congregación reformista en Baltimore, pero mucho más importante fue la fundación, tres años después, de la congregación Emanu-El de Nueva York. Tras una década esta congregación contaba con una sinagoga que albergaba a mil miembros, en la que hombres y mujeres se sentaban juntos (una práctica que aún no se había implantado en Europa) y el culto iba acompañado por un coro mixto. Tenía también su propio devocionario, concebido por su rabino y dirigente espiritual, Leo Merzbacher, que curiosamente había llegado de Europa con un título en competencia talmúdica firmado por el gran adversario del modernismo, Moses Sofer.

La reforma americana fue obra de Isaac Mayer Wise (1819-1900). Aunque en muchos aspectos era un conservador que nunca dejó de creer que la Torá había sido revelada por Dios y escrita por Moisés, Wise estaba en total sintonía con los Estados Unidos y con las oportunidades que ofrecía a los judíos de compatibilizar la lealtad a su país y a su religión. De

hecho, en algunos aspectos consideraba a la democracia americana un producto natural del judaísmo. Tras la época que pasó como rabino en Albany, Nueva York, Wise pasó a ocuparse, en 1854, de una congregación en Cincinnati, Ohio, un centro que crecía rápidamente y que, bajo la tutela de Wise, habría de convertirse en el centro neurálgico del judaísmo reformado americano. En 1873, se fundó la Unión de Congregaciones Hebreas Americanas tras una convención celebrada en Cincinnati y, poco después, se abrió un seminario rabínico: el Colegio de la Unión Hebrea. En la actualidad es una de las universidades judías más destacadas del mundo, con campus en Los Ángeles, Nueva York y Jerusalén.

Una conferencia de rabinos celebrada en Pittsburgh en 1885 adoptó formalmente un credo conocido hoy como Plataforma de Pittsburgh. Su arquitecto fue Kaufmann Kohler, un destacado teólogo progresista. El objetivo era distinguir al judaísmo reformista de la ortodoxia y el naciente movimiento conservador por un lado y de los movimientos más radicales, como la Sociedad para la Cultura Ética, fundada en Nueva York en 1876-1877, que rechazaba toda pretensión de particularismo judío o de misión especial, por otro. La Plataforma de Pittsburgh expresaba su respeto por todas las religiones, pero afirmaba que el judaísmo había dado con «el concepto de Dios más elevado». En su opinión, la Biblia reflejaba «las ideas primitivas de su propia época», pero había que tener en cuenta el moderno progreso de la ciencia, la moralidad y la conducta social y abandonar las reglamentaciones ceremoniales de la Biblia sobre dieta, pureza y vestido, al igual que toda esperanza de regresar a Palestina. «Reconocemos que el judaísmo es una religión progresista, que siempre se esfuerza por estar de acuerdo con los postulados de la razón.» La Plataforma concluye con una declaración en la que se acepta la inmortalidad del alma y se rechaza la resurrección del cuerpo y otra que versa sobre el deber de resolver las injusticias sociales.

En 1937 la Plataforma de Pittsburgh ya no parecía representar las aspiraciones y creencias del movimiento y Samuel Cohen fundó uno nuevo, la Plataforma de Columbus. Esta defendía un enfoque más positivo del ceremonial y la observancia, y adoptaba otra actitud ante el problema de Palestina. Eugene B. Borowitz compuso una declaración ulterior, la «Perspectiva del Centenario» (1976).

Hoy en día el movimiento reformista dice ser el más extendido de los movimientos religiosos judíos de los Estados Unidos. La reforma americana es, con diferencia, la más radical de los tres movimientos que hemos mencionado. Algunas de sus actitudes han suscitado controversias, sobre todo cuando defendió un cambio en la definición de identidad judía que incluyera a los vástagos de madre no judía y padre judío educados como judíos, así como la ordenación de rabinos homosexuales de ambos sexos.

Fuera de los Estados Unidos los judíos reformistas son minoría. También suelen ser mucho menos radicales que sus compañeros norteameri-

canos, con los que están asociados en la Unión Mundial para el Judaísmo Progresista, creada en Londres en 1926 y con sede en Jerusalén desde 1973. En Gran Bretaña hay dos organizaciones independientes que cooperan entre sí: las Sinagogas Reformistas de Gran Bretaña y la Unión de Sinagogas Liberales y Progresistas, ligeramente más radical.

LAS ALTERNATIVAS RADICALES

Los tres principales movimientos modernistas, ortodoxia, conservadurismo y reforma, comparten ciertos presupuestos. De hecho, a pesar de la retórica hostil que emplean para increparse mutuamente, comparten presupuestos que los distinguen del judaísmo tradicional, por una parte, y de las versiones más radicales del judaísmo que examinaremos a continuación, por otra. No todos los judíos modernistas estarían de acuerdo con esta afirmación tan general. Por ejemplo, muchos judíos que se confiesan ortodoxos sienten una estrecha afinidad hacia el tradicionalismo asquenazí, al menos en sus formas más moderadas. A muchos otros, sin embargo, les incomodan ciertos aspectos del tradicionalismo y se sienten más unidos al ala más tradicional del conservadurismo. Por otro lado, muchos judíos conservadores o reformistas sentirían simpatía por algunos de los argumentos y actividades del reconstruccionismo o del judaísmo laico, aun cuando no estén de acuerdo con su ideología básica. Lo que comparten los diversos movimientos modernistas es un firme compromiso con los valores espirituales y creencias teológicas, instituciones religiosas y prácticas fundamentales del judaísmo tal y como han venido existiendo a lo largo de los siglos, unido a la idea de que la herencia tradicional ha de ser interpretada y revisada a la luz de los conocimientos actuales, el progreso técnico y los cambios sociales. Todos ellos profesan, de forma diferente, la creencia en un solo Dios benéfico y en la autoridad de las Escrituras, y defienden las instituciones de la sinagoga y el rabinato. Son esencialmente conservadores y se muestran cautelosos a la hora de hacer reformas; aunque cada movimiento tiene alas más tradicionales y más radicales que tienden a equilibrarse entre sí de modo que el cambio, cuando se produce, raras veces es repentino y drástico.

La búsqueda de alternativas más radicales no nada es nuevo en la historia del judaísmo. No tenemos más que pensar en los antiguos griegos epicúreos, los gnósticos y los entusiastas de la época romana, cuyas ideas se introdujeron en la cábala medieval. También contamos con el ejemplo de numerosos estallidos de fervor mesiánico, incluidos el cristianismo primitivo y el sabbateanismo. Cada uno de ellos fue una reacción ante una situación concreta; todos querían alterar las creencias y los valores recibidos y buscaban una salida más drástica a lo que consideraban un intolerable dilema judío o humano.

Las alternativas radicales actuales son muy semejantes a las que existían al final de la época del segundo Templo. Los epicúreos eran racionalistas extremos que no podían aceptar que hubiera un dios personal que gobernase los asuntos humanos. En el otro extremo estaban los diversos movimientos que hallaban la religión dominante demasiado tibia o lejana y buscaban algo más apasionado y drástico que implicara un contacto más inmediato con lo divino. Estos últimos movimientos tendían a formar grupos cerrados, unidos entre sí por creencias esotéricas y rituales compartidos. Se pueden encontrar ejemplos similares en el siglo XII y en los siglos XVI y XVII (ambas épocas están marcadas por el auge de extremos tanto racionalistas como irracionalistas). También hoy los movimientos radicales abarcan desde los racionalistas extremos (llamados «judíos laicos») hasta diversos grupos de carácter esotérico. Desde luego hay una diferencia fundamental entre estos dos tipos de reacción: la primera es abierta y pública y quiere atraer a todos los judíos por medio de la argumentación racional, mientras que la segunda da la espalda a la razón y prefiere la intimidad y la mística. En consecuencia debemos estudiar ambos movimientos por separado sin olvidar que, en cierto sentido, son gemelos no idénticos que responden a los mismos estímulos y comparten un firme rechazo de las creencias prevalecientes.

«Judíos laicos» es una expresión que se refiere a los judíos que han elegido dejar de creer en Dios. Los judíos laicos no rechazan su identidad judía ni sus vínculos con el pueblo judío. Al contrario, son los más firmes defensores de las causas judías.

El ateísmo judío, que hunde sus raíces en la Haskalá (la Ilustración judía) de la Europa oriental del siglo XIX, compartía los sentimientos antirreligiosos y anticlericales de la Ilustración europea en general y del socialismo judío en particular. Ambos movimientos nutrieron al sionismo temprano. Una gran mayoría de los colonos judíos de Palestina de antes de la Segunda Guerra Mundial era atea de forma militante o implícita, aunque se identificara totalmente con el judaísmo. Algunos de los ideólogos más destacados del sionismo, como Ahad Ha'am, rechazaron la religión judía por anticuada, reclamando un resurgimiento «espiritual». Sin embargo, parece usar «espiritual» como sinónimo de «cultural», aun cuando estas exhortaciones tengan a veces un matiz de romanticismo que raye en lo místico. Pensemos sobre todo en Aaron David Gordon (1856-1922), un profeta del retorno a la Tierra de Israel. Hoy en día, muchos judíos de Israel se consideran laicos (*hilonim*) y existe una controversia animada y en ocasiones violenta entre los judíos laicos y los religiosos (*datiim*). No obstante, también hay judíos laicos en los países del antiguo Imperio ruso y dondequiera que se hayan establecido judíos procedentes de esas tierras. No todos los judíos laicos son socialistas o sionistas, aunque muchos se identifican con unos u otros o con los dos a la vez.

Los *kibutz* eran instituciones israelíes no religiosas pero, en la década de 1930, introdujeron unas festividades semirreligiosas, basándose en las

fiestas agrícolas de la Biblia y en la idea sionista del retorno a la Tierra. Los primeros experimentos no funcionaron bien, pero los *kibbutzim* no religiosos han desarrollado sus propias formas de celebrar los días santos tradicionales judíos. Se ha mantenido el Shabat como día de descanso y la Pascua, con sus referencias a la liberación de la esclavitud y la opresión, ha resultado ser muy popular. Los *kibbutzim* han recopilado sus propias formas de oficios religiosos para la comida ceremonial de Pascua, en las que narran el éxodo de Egipto al margen de la intervención divina.

A los judíos laicos les ha resultado difícil definir su ideología en sentido positivo ya que, como cualquier ateo, tienden a verse en términos de lo que no son en vez de en términos de lo que son y carecen de instituciones organizadas exclusivamente en torno a una identidad judía laica. En la última década del siglo XX, sin embargo, se han empezado a hacer serios esfuerzos por apuntalar intelectualmente la identidad judía laica.

El judaísmo humanista es una forma de laicismo judío que, desde los años sesenta, no solo está consolidando una ideología, sino toda una estructura organizada con sus dirigentes, a algunos de los cuales se denominan rabinos. En 1985 se fundó una Federación Internacional de Judíos Humanistas Laicos.

El reconstruccionismo es un original término medio entre el judaísmo religioso y el laico. Es una creación de Mordecai Menahem Kaplan (1881-1983), un rabino conservador estadounidense que en 1922 fundó la Sociedad para el Progreso del Judaísmo. El reconstruccionismo combina la insistencia de los conservadores en el pueblo de Israel con el rechazo a todo elemento sobrenatural de la teología judía. El resultado es un sistema que atribuye un alto valor a la observancia y a la comunidad, pero traza una línea entre la religión contemporánea judía y la ley divina revelada. En su opinión, las prácticas judías no extraen su autoridad de Dios, sino de una historia que las consagra como expresión de la voluntad colectiva y de la identidad del pueblo. El movimiento parte del positivismo histórico y tiene mucho en común con el judaísmo conservador y reformista, aunque al rechazar la creencia en un Dios personal y sobrenatural también se acerca a la postura laica. A pesar del aparente atractivo de este compromiso entre tradición y modernidad, el reconstruccionismo no ha logrado afianzarse como una corriente importante del judaísmo contemporáneo, aunque es posible que muchos judíos compartan sus ideas principales sin conocer el movimiento. La concepción reconstruccionista de la sinagoga como centro comunitario en el que se conserva la vida judía y se la transmite en todos sus aspectos (no solo los abiertamente religiosos) casa bien con una imagen muy difundida en la diáspora.

En el extremo opuesto del espectro hallamos una proliferación de grupos que han abandonado las grandes organizaciones impersonales en busca de una experiencia religiosa más auténtica inspirada en otras corrientes de la tradición judía. La mayoría de estos grupos son deliberadamente

pequeños y atribuyen gran valor al individuo como miembro del grupo, en vez de al grupo como organización en la que se puede perder la identidad del individuo. Se dio un primer paso con la proliferación de *havurot* («hermandades») a finales de los años sesenta y principios de los setenta. La primera *havurah* se fundó en Sommerville, Massachusetts, en 1968, y pronto siguieron otras, a menudo en ciudades universitarias. Idearon formas de culto y unión espiritual con gran libertad insistiendo, por lo general, en la igualdad de género. Tanto éxito tuvo el movimiento de la *havurah* que la clase dirigente religiosa se apropió de él fundando sinagogas que establecieron sus propias *havurot* no solo para el culto, sino también para el estudio o para fines sociales.

Como el hasidismo antes que él, la *havurah* reclamaba la herencia espiritual de la cábala. De hecho, el propio hasidismo llegó a ser una importante fuente de renovación espiritual para grupos no vinculados formalmente al movimiento hasidí histórico. Muchos de los grupos que proliferan en los márgenes del judaísmo han adoptado el vocabulario del cabalismo y el hasidismo y su alcance es cada vez mayor gracias a internet.

En este repaso a las diferentes corrientes del judaísmo contemporáneo hemos querido destacar deliberadamente la diversidad que existe y la fluidez que caracteriza a todas las tendencias. Ha habido mucho movimiento de todo signo, pues hay hijos de reformistas o de familias ateas que descubren el atractivo del tradicionalismo y vástagos de progenitores tradicionalistas que gravitan hacia el judaísmo reformado o el humanismo.

LA FAMILIA

LA UNIDAD FAMILIAR

La sociedad judía se construye sobre dos unidades principales, la familia y la comunidad. ¿Qué relación existe entre ambas? Es difícil de decir. Se trata de dos esferas de actividad muy diferentes. Las reglas y máximas que componen la Torá subrayan esa diferencia proporcionando guías de acción diferentes (a veces encontradas) para una y otra. No cabe duda de que algunos judíos se sienten más realizados en una que en otra y que el equilibrio puede cambiar en el transcurso de la vida de un individuo. Pero ambas son igualmente necesarias; perder o minimizar a cualquiera de ellas supone sacrificar algo esencial y distorsionar el carácter del judaísmo. Louis Jacobs capta agudamente el dilema cuando escribe:

Los rabinos suelen predicar que el judaísmo exige mucho más que el culto regular en la sinagoga y que, por ejemplo, muchos de los más elevados ideales de la religión judía se realizan en el hogar y no en la sinagoga. El culto en la sinagoga es un fin sublime en sí mismo, pero también es un medio para recordar a los judíos, gran parte de cuyas vidas transcurren fuera de la sinagoga, que deben vivir al modo judío. Hay una Torá, que consta de normas detalladas, reglamentos y descripciones de las actitudes que hay que adoptar en la sinagoga, pero solo es una parte, aunque importante, de la Torá en su conjunto. Cuando los judíos hablan de la Torá, se refieren a «la Torá de la vida», es decir, a la que rige la vida en su conjunto¹.

¹ L. Jacobs, *The Jewish Religion. A Companion*, Oxford, 1995, p. 517.

Los estudiantes de religión tienen tendencia a centrarse principalmente en los aspectos públicos de la religión: en los lugares de reunión, los edificios, ceremonias y rituales públicos o en las declaraciones públicas contenidas en homilías y credos. Cuando no están estudiando la imagen religiosa pública fantasean con el rostro privado del místico solitario, el ermitaño que vuelve la espalda a la agitación, el engaño y las tentaciones de la sociedad y busca a Dios en la tranquilidad de la naturaleza o en el silencio de lo más íntimo de su corazón. Puede que esta aproximación, que deriva consciente o inconscientemente de modelos cristianos, no sea apropiada para el estudio de todas las religiones no cristianas. Evidentemente, los estudiantes del judaísmo no pueden ignorar la imagen pública del judaísmo, el culto en la sinagoga o las instituciones colectivas, que constituyen el tema del próximo capítulo. Pero han de ser conscientes también de la voz del individuo², que se percibe sobre todo en los Salmos y en algunas de las otras oraciones registradas en la Biblia. Sin embargo, una descripción del judaísmo que se limitara a estos dos aspectos adolecería de un vacío esencial al no tener en cuenta el lugar que corresponde a la familia y al hogar.

La importancia que el judaísmo da a la familia refleja la sólida y tranquilizadora posición que ocupa esta institución en una sociedad humana en la que la mayoría nace y crece en el seno familiar y espera crear una familia propia. La familia es la unidad que subyace a las estructuras legales y fiscales de la sociedad judía, y el hogar familiar es el elemento básico y más habitual del paisaje urbano. Es un tipo de sociedad menos habitual para nosotros hoy de lo que lo era para nuestros abuelos y, probablemente, los abuelos de nuestros abuelos no conocieran otra.

La familia nunca lo ha tenido fácil, pues sus intereses parecen chocar, demasiado a menudo, tanto con las exigencias del individuo como con las demandas del Estado o la sociedad en su conjunto. La civilización occidental tiene cierta tendencia a describir de manera atractiva a aquellos individuos cuyos objetivos se ven obstaculizados por la institución familiar (*Romeo y Julieta* no es más que uno de tantos ejemplos de ficción) o que, como los soldados o caballeros errantes, se empeñan en cumplir su destino, a menudo al servicio del Estado o del bien imaginario de una sociedad más amplia. Estos ideales están en total desacuerdo con los del judaísmo. Antes de la emancipación, no se pedía a los judíos que lucharan y murieran por un Estado con cuyas demandas no se identificaban por considerarlas imposiciones hostiles. Lo que les daba sentido a su vida y forjaba su destino era su familia y hacían cuanto podían para protegerla y defenderla. En caso de conflicto entre el individuo y la familia optaban por esta última.

² El lugar que ocupa el individuo en el judaísmo es tema de debate. Cfr. Jacobs, *Religion and the Individual*.

En los tiempos de la emancipación que tuvo lugar en el siglo XIX, los judíos europeos y norteamericanos asimilaron los ideales de la cultura mayoritaria y se sometieron a las mismas exigencias legales y políticas. Fueron reclutados o acudieron voluntariamente a servir en los ejércitos de sus países y algunos hicieron gloriosas carreras militares. Muchos hallaron que la única forma de mejorar su suerte (o en muchos casos simplemente de sobrevivir en un mercado de trabajo cada vez más industrializado) era olvidarse de la vida familiar durante un tiempo o para siempre. Estos acontecimientos tuvieron tanta importancia para el debilitamiento de los valores familiares tradicionales como los duros golpes del destino, los *pogroms* y las persecuciones, los efectos de la guerra padecidos por civiles indefensos y las oleadas migratorias sin precedentes. Pero, mientras tenían lugar todos estos dramáticos cambios, los judíos cultivaban una imagen radiante y sin duda romántica de la vida familiar de *antes*, de épocas más inocentes.

Siempre que podían, cuando remitían las oleadas de violencia y había más dinero, o cuando echaban raíces como inmigrantes en una tierra nueva, los judíos hacían el esfuerzo de reconstruir la estructura de la vida familiar y las redes de amigos y vecinos capaces de sostenerla. A un sector privilegiado de la sociedad, la acaudalada burguesía judía que surgió en las ciudades europeas, le agradó ver que los valores de su clase adoptiva coincidían perfectamente, en este aspecto, con los de sus antepasados: la vida burguesa se basaba en la familia y glorificaba sus virtudes. Los judíos adinerados de la Europa del siglo XIX fueron los artífices de una fusión única entre la vida judía y burguesa que se refleja en los escritos y pinturas de la época³. Era una vida envidiada e imitada por judíos menos afortunados. La atmósfera de una reunión familiar judía, una comida ceremonial de Pascua, por ejemplo, debe tanto a esa burguesía judía del siglo XIX como al gueto medieval o a la vida judía de época grecorromana.

Karl Marx definió con exactitud esta espontánea fusión de los valores judíos y burgueses: «El judaísmo llega a su apogeo en la perfección de la sociedad burguesa», escribió⁴. Sin embargo, decidió centrarse en los aspectos negativos de la vida burguesa, en la medida en que los advertía, y pasó por alto los positivos. Tuvo muchos seguidores judíos, sobre todo entre los más pobres. Los judíos socialistas simpatizaban con el objetivo marxista de destruir los cimientos de la vida burguesa, incluyendo la familia. Este programa halló su expresión más extrema en la deliberada abolición de la unidad familiar en los *kibbutzim* de Palestina.

³ Ignaz Maybaum expone esto muy acertadamente en *Jewish Existence*, Londres, 1960. Entre las numerosas obras autobiográficas que tratan este tema, cabe mencionar *The World of Yesterday*, de Stefan Zweig.

⁴ Karl Marx, *Sobre el problema judío* (1844), traducción al inglés de Helen Lederer citada en Mendelssohn y Reinhard, *The Jew in the Modern World*, p. 326. [*Sobre la cuestión judía*, Prometeo, 2004.]

Pero, sin ir tan lejos, muchos judíos del siglo xx promovieron o aceptaron la desintegración de la unidad familiar y el abandono de los valores familiares. No es este el lugar para explorar las complejidades de los conflictos provocados por este enfrentamiento entre dos valoraciones antitéticas de la vida familiar en el seno de la sociedad judía. Este enfrentamiento es responsable, en parte, del distanciamiento de gran número de judíos respecto de la clase dirigente religiosa y de la desconfianza hacia el sionismo que han manifestado la mayoría de los judíos hasta época reciente. Lo importante es subrayar que se debate constantemente sobre el lugar que ha de ocupar la familia en la vida judía. Pero la controversia no ha facilitado la incómoda tregua entre los dirigentes religiosos judíos y el socialismo moderado judío. Cuando una clase dirigente quiere tener éxito, cede a algunas de las exigencias de los críticos radicales y acepta de boquilla algunos de sus principios, mientras rechaza los cambios transcendentales. Al describir la vida familiar judía estaremos mostrando una cara de la moneda, la otra no parece que pueda contribuir positivamente a una descripción de la vida familiar judía.

Si los judíos marxistas atacan a la familia por el bien de la sociedad, ¿qué pasa con los individualistas? La civilización occidental moderna anima a los individuos, sobre todo a los jóvenes, a realizarse a expensas de instituciones como la familia que podrían frustrarlos. Los judíos jóvenes son muy receptivos a este mensaje. La sociedad judía favorece la movilidad económica ascendente. Los progenitores judíos hacen sacrificios para que a sus hijos les vayan bien las cosas. Esto implica, con demasiada frecuencia, que los hijos dejen el hogar y adopten un estilo de vida muy distinto al de sus progenitores. En cualquier caso, pocas de las estructuras sociales y religiosas tradicionales unen a los jóvenes judíos entre sí desde la edad de Bar o Bat Mitzvah hasta el nacimiento de su primer hijo (lo que explica que en la sociedad tradicional esta fisura se redujera muchas veces al mínimo, mientras que hoy puede durar muchos años). La sociedad judía tiene sus propias estrategias para enfrentarse a este peligro. Se han puesto los medios para que los jóvenes judíos que no viven en familia conozcan a otros judíos y compartan diversos tipos de actividades. Aun en el peor de los casos, el de un cónyuge no judío, hay diversos expedientes que pueden minimizar el desastre. Por su parte, los judíos solteros han desarrollado sus propias estructuras para la expresión y el desarrollo judíos, como la *havurah* («hermandad»), un grupo (más o menos estructurado) que se reúne los Shabats y en otras ocasiones para compartir una vida judía sin las constricciones de la familia y de la sinagoga basada en la familia.

La familia judía es una familia extensa y tiene unos límites bastante flexibles. Los lazos familiares abarcan no solo a los consanguíneos, sino también a los parientes políticos (a los que se denomina *mehutanim*). En el pasado, las familias judías eran por lo general muy extensas. Una pare-

ja podía vivir bajo el mismo techo no solo con sus hijos, sino también con sus padres e incluso otros miembros solteros de la familia que, por alguna otra razón, no tuviesen hogar propio. En la actualidad esto es poco frecuente, ya que las unidades familiares son más pequeñas y es más fácil que los individuos puedan valerse por sí mismos, pero sigue prevaleciendo la familia extensa, y sus miembros se siguen reuniendo en ocasiones especiales como la comida ceremonial de Pascua.

En la familia tradicional se atribuían papeles precisos y diferenciados a los hombres, las mujeres (casadas y solteras) y los niños. La responsabilidad se distribuía entre hombres y mujeres, responsabilizándose estas últimas por lo general más de la dirección cotidiana del hogar (y en algunos casos del negocio familiar), mientras que la responsabilidad general y a largo plazo recaía sobre los hombres. El estudio de la Torá era una obligación religiosa que unía, sobre todo, a los hombres: se consideraba meritorio (y aún se considera en círculos tradicionales) que un hombre se dedicase enteramente al estudio y confiara en su mujer para mantener a la familia. En cuanto a los niños (definidos como niños hasta los trece años y niñas hasta los doce), no tenían ninguna responsabilidad formal por ser menores de edad, pero habían de cumplir sus obligaciones para con la familia, obedecer a sus padres y (especialmente en el caso de los niños varones) estudiar. A hombres, mujeres y niños les correspondían también distintos rituales religiosos: por ejemplo, la víspera del Shabat la mujer de la casa encendía las lámparas y su marido recitaba las bendiciones del Shabat (*kiddush*), mientras que en la comida de Pascua o *seder* el niño más pequeño recitaba las Cuatro Preguntas (*mah nishtanah*).

Hoy en día, la mayoría de los judíos considera que estas estructuras se han debilitado, modificado o destruido. Han surgido el «hombre nuevo» y la mujer emancipada y se comparten muchas de las tareas del hogar. Con todo, los aspectos rituales y algunos rasgos sociales han resultado ser notablemente resistentes al cambio. Sigue siendo habitual, incluso en las familias emancipadas, que la madre encienda las luces del Shabat y el padre diga los *kiddush*, mientras que los niños siguen desempeñando su papel tradicional en la comida ceremonial de Pascua, y se espera de ellos (ahora también de las niñas) que estudien hebreo y aprendan historia y religión judías, ya sea en la sinagoga o en una escuela judía.

EL HOGAR JUDÍO: EL ESPACIO

El hogar judío proporciona el escenario físico para la vida familiar: es la familia la que le da un carácter especial. No obstante, hay algunos signos externos que lo distinguen y el más visible es la *mezuzá*, un pergamino escrito a mano guardado en una caja alargada marcada con la letra hebrea *shin* (de *Shaddai*, un antiguo nombre de Dios) fijada a la puerta de la casa. Aun-

que en ocasiones se los describa como amuletos o talismanes y a veces se vea a judíos piadosos besarlos al entrar en una casa, no hay nada mágico en ellos, solo son un recordatorio de las palabras de la Torá inscritas en ellos: «Las escribirás [las palabras de la Torá] en las jambas de la puerta de tu casa y en tus puertas» (Deuteronomio 6:9). Significa que los judíos deben respetar la Torá dentro y fuera del hogar. Obedeciendo el versículo anterior («Las atarás como señal a tu brazo y serán como frontales entre tus ojos», Deuteronomio 6:8, cfr. Éxodo 13:9), los judíos tradicionales se ponen los *tefilín* o filacterias para rezar sus oraciones matinales entre semana. Se trata de cajas de cuero que contienen textos manuscritos semejantes y se los sujetan a la frente y al brazo con tiras de cuero.

La colocación de la *mezuzá* en una casa nueva es ocasión de regocijo. Se celebra un breve servicio religioso denominado *Hanukkat Ha-Bayit* («dedicación de la casa»), expresión extraída del Salmo 30 que se recita en esta ocasión.

Cada habitación de una casa judía tiene algo especial, pero la más característica es la cocina, sobre todo en los hogares ortodoxos y tradicionales en los que la leche se separa de los productos cárnicos y pueden llegar a guardarse en frigoríficos separados. Los utensilios de cocina, la loza y los cubiertos utilizados para cocinarlos y comerlos son diferentes y, excepcionalmente, hasta se lavan en lavaplatos distintos. Como durante la festividad de la Pascua muchos de estos utensilios no deben utilizarse y han de ser reemplazados, equipar una cocina judía puede salir muy caro.

Toda la comida que se sirve en un hogar judío observante debe ajustarse a las normas de la *kashrut*. Estas normas se han vuelto muy complejas con el paso de los años y se las observa más escrupulosamente en unas casas que en otras. En términos generales, las normas relativas a los alimentos son de dos tipos, las que determinan qué especies de animales se pueden o no comer y las que tratan de cómo matar, preparar, cocinar y servir.

Las listas de animales prohibidos y permitidos aparece en la Torá (Levítico 11 y Deuteronomio 14:3-21). Hay tres clases principales de animales: cuadrúpedos, aves y peces. Los cuadrúpedos, para ser *kasher*, tienen que ajustarse a dos criterios: tener pezuñas y ser rumiantes. El cerdo es el único animal que tiene pezuñas pero no es un rumiante, lo que puede explicar que se le considere el animal no *kasher* por excelencia. Reses, ovejas, cabras y ciervos entran todos en la categoría de animales permitidos. Los caballos que tienen pezuñas no hendidas y los animales con garras, como el conejo y la liebre, están prohibidos. En cuanto a las aves, en vez de proporcionar una guía general, la Torá enumera las prohibidas: por lo general, aquellas que matan a otros animales, incluidos los peces, o que comen carroña. Lo que se deduce es que el resto de las aves están permitidas, pero como resulta difícil identificar a algunas de las aves de la lista, los judíos más observantes solo comen aves domésticas, tradicionalmente *kasher*, como pollos, patos, gansos, pavos y pichones. Los peces tienen que tener escamas pero

no aletas, una norma curiosa, ya que no parece que haya ningún pez que tenga escamas y no tenga aletas. Esta norma no suele plantear problemas, pero los rabinos siguen debatiendo sobre algunos casos dudosos como el esturión, el pez espada y el rodaballo. El consumo del resto de los animales está prohibido, excepto ciertas langostas expresamente permitidas.

A los animales que no son *kasher* se les denominan *terefá* (en abreviatura, *tréf*). Hasta una pequeña cantidad de *terefá* puede contaminar un plato o una comida, de manera que los judíos escrupulosos prestan mucha atención a los ingredientes de los alimentos preparados que, como las galletas, pueden estar hechas con grasa animal. No se puede utilizar una cazuela o sartén en la que se haya guisado comida no *kasher* para guisar comida *kasher* o esta se convertirá en *terefá*, pero el utensilio se puede limpiar en agua hirviendo. (Las vasijas de loza y porcelana no se pueden limpiar.)

Los animales muertos por obra de otros animales o que han muerto de forma natural están específicamente prohibidos (Éxodo 22:30; Levítico 11:39; Deuteronomio 14:21), como también lo está el consumo de la sangre de cualquier animal (Levítico 7:26-27; 17:10-14). Lo que significa que solo se pueden comer los animales y aves permitidos, adecuadamente sacrificados. Se han desarrollado elaboradas normas para la *shejitá* (matanza). El carnicero o *shojét* tiene que ser una persona de integridad moral, y su cuchillo tiene que estar extremadamente afilado y libre de la más ligera muesca para no infligir al animal un dolor innecesario. La garganta del animal se corta con un único movimiento continuo y el cuerpo se vacía inmediatamente de sangre. Un animal que tenga ciertos defectos o enfermedades se considera *terefá* aunque se le sacrifique adecuadamente, de manera que el carnicero examinará los órganos, sobre todo los pulmones, con gran atención y si es necesario consultará a un rabino. Ni siquiera se pueden comer todas las partes de los animales que hayan pasado todas estas pruebas. Nunca se come, debido a una costumbre muy antigua (Génesis 32:32), el nervio ciático que atraviesa los cuartos traseros y como quitarlo (la «purga») es un proceso difícil, en algunos lugares como Gran Bretaña no se comen los cuartos traseros. Antes de comer la carne se saca la sangre que contenga salándola. (En el caso del hígado, asarlo cerca de una llama es un método alternativo aceptable.) El pescado no requiere que se mate de una manera especial ni que se sale, ya que su sangre no está incluida en la prohibición.

Hay otra serie de normas basadas en la curiosa prohibición de comer «un cabrito hervido en la leche de su madre», que se repite tres veces en la Torá (Éxodo 23:19; 34:26; Deuteronomio 14:21). Los rabinos interpretaron estos pasajes entendiendo que no se puede cocer ninguna clase de carne en ningún tipo de leche. Como precaución adicional, prohíben comer carne y productos lácteos en la misma comida, aunque no se hayan cocido juntos. Esta norma se ha recrudecido a su vez, de manera que hay que esperar un cierto tiempo después de comer carne antes de comer produc-

tos lácteos: hay quien espera hasta seis horas. Y, como ya hemos mencionado, es habitual que los judíos ortodoxos tengan cazuelas, platos y cubiertos distintos para la carne y los productos lácteos.

Una manera de evitar la mayoría de estos exigentes requerimientos es no comer carne; de hecho hay muchos judíos vegetarianos y hay incluso organizaciones vegetarianas judías. Hasta los vegetarianos, sin embargo, tienen que estar en guardia contra el consumo de determinados alimentos que transgreden una u otra de las leyes alimentarias, como un huevo con una mancha de sangre, queso hecho de cuajo animal, o gelatina.

Lionel Blue describe con brillantez el lugar que ocupa la cocina en el judaísmo:

Y el judío aprecia los cambios del año litúrgico por el olor y el sabor, por los aromas de la cocina. Por medio de los sentidos más básicos percibe los variables talantes del espíritu. Las teologías cambian y las creencias pueden morir, pero los olores permanecen siempre en su memoria, devolviéndolo a su propia infancia y a la infancia de su pueblo. Sean cuales fueren las oraciones que pueda olvidar, el ciclo gastronómico siempre permanece. La Pascua es el pan de la pobreza, con lágrimas de agua salada y el rábano picante de la amargura. Ruth es crema y tarta de queso, y el Año Nuevo es la dulzura de las manzanas y la miel. Esther viene con la semilla de amapola, y los Macabeos con nueces. La deliciosa letanía solo se detiene para señalar la destrucción del pasado o días que conmemoran los pecados del presente. En estos trágicos y tristes días hay ayuno total y la cocina, el corazón y el alma del hogar judío, se salta un latido mientras la oscuridad cubre este pequeño mundo⁵.

Desde la cocina hay solo un pequeño paso a la mesa. En una época en la que se está eclipsando en muchas casas la dignidad del comedor, este sigue ocupando un lugar fundamental en los hogares judíos. No es una habitación formal y aislada de la que se excluya a los niños. Al menos una vez a la semana toda la familia se reúne en torno a la mesa para una comida festiva con sus recetas y rituales tradicionales. Si imaginamos esta mesa preparada para la cena del Shabat o una fiesta, debemos imaginarla impecablemente puesta, con un mantel blanco limpio y la porcelana y cubertería más finas que la familia se pueda permitir. Tal vez nos llamen la atención un par de candelabros de plata, una copa de vino de plata y un paño bordado que cubre una hogaza de pan trenzada (*jalá*).

En algunos hogares los hombres y los niños varones llevan casquetes, lisos o adornados, para recitar las bendiciones antes y después de la comida. Existen opiniones muy distintas sobre este tema. La Biblia no habla de cubrirse la cabeza para rezar (excepto en el caso de los sacerdotes que llevaban una mitra

⁵ L. Blue, *To Heaven, with Scribes and Pharisees*, Londres, 1975, pp. 39-40.

como parte de las vestimentas propias de su oficio) y en época tan tardía como el siglo XIII parece que los rabinos de Francia recitaban las bendiciones con la cabeza descubierta. Ya por esa época, sin embargo, la costumbre babilonia de cubrirse la cabeza para rezar gozaba de gran aceptación; muchos judíos tradicionalistas y ortodoxos mantenían la cabeza cubierta durante todo el día, tanto dentro como fuera de casa. Otros judíos se cubrían la cabeza solo mientras estaban en una casa judía y, aun otros, se la cubrían para comer, sobre todo en Shabat y fiestas. El judaísmo reformista se oponía a la costumbre de cubrirse la cabeza pero, hoy en día, muchos hombres judíos reformistas y liberales se cubren la cabeza para rezar, al igual que muchas mujeres.

Se ha dicho que en el hogar judío el padre es un sacerdote y la mesa, un altar. Es lo que manda el ritual, consagrado por la tradición, de la tarde del viernes y la víspera del Shabat. La madre enciende las luces, tradicionalmente a una hora específica antes de la puesta de sol, pero en los hogares no ortodoxos muchas veces se hace al principio de la comida. En el pasado se utilizaban lámparas de aceite, a veces lámparas colgantes de siete mechas que representan los siete días de la creación, pero actualmente se suele encender un par de velas. Los padres bendicen a los hijos y puede cantarse una canción para dar a los ángeles una bienvenida simbólica al hogar. Posiblemente el padre lea en voz alta la alabanza a la valiente esposa de Proverbios 31:10-31. Durante la comida festiva se suelen cantar canciones en la mesa (*zemirot*) y después se canta la gracia o bendición tras consumir los alimentos (*birkat ha-mazon*). El canto es más jovial que reverente, y el ambiente general es alegre e informal.

La cena del viernes es el punto culminante de la semana en un hogar judío, pero hay otras comidas que tienen su ritual. Tradicionalmente se celebran tres comidas durante el Shabat: la segunda es el almuerzo del sábado y en algunos círculos existe la costumbre de celebrar una tercera comida la tarde del Shabat para intensificar y prolongar la atmósfera. También se celebran comidas formales en las festividades principales: las tres fiestas de la «peregrinación», Pesaj (Pascua), Shavuot (Pentecostés) y Sucot (Tabernáculos), y los dos días santos solemnes, Rosh Ha-Shanah y Yom Kippur.

La cena de Pascua es única. Se crea una atmósfera que no se parece a la de ninguna otra festividad y los preparativos pueden llevar varios días e incluso semanas. Los miembros de familias dispersas ponen gran empeño en reunirse para la fiesta, y es habitual tener invitados adicionales. Las normas básicas de la celebración se encuentran en la Torá (Éxodo 12 y 13). Se elaboraron sobre todo en época grecorromana de manera que la comida, tal y como se celebra hoy, conserva visibles elementos de un banquete romano. Entre ellos la costumbre de reclinarse sobre un cojín y de mojar hierbas en agua salada o en pasta dulce.

El dormitorio es una zona tan estrictamente regulada en los códigos antiguos como la cocina pero, dado que actualmente se considera que estas regulaciones son una injustificada intrusión en la vida privada, se

habla mucho menos de unas normas relativas a la actividad sexual que probablemente se observen menos estrictamente (aunque esto no es fácil de comprobar) que las normas del *kashrut*.

La primera y mayor restricción se refiere a quién puede tener legítimamente relaciones sexuales y con quién. En la práctica esto excluye todas las relaciones excepto entre parejas casadas, de modo que el incesto y las relaciones sexuales en grupo y con menores de edad están excluidos por definición. Los actos sexuales entre varones están también prohibidos sobre la base de una prohibición bíblica (Levítico 18:22; 20:13), pero los códigos no se extienden sobre este tema. Las relaciones sexuales lésbicas, de las que no se habla en la Biblia, fueron prohibidas por los codificadores que las calificaban de «actos egipcios» (Levítico 18:3). Recientemente se han presentado en círculos progresistas sólidos argumentos a favor de tolerar o permitir la homosexualidad de ambos sexos, al menos en el seno de relaciones estables, pero las autoridades ortodoxas y un importante cuerpo de opinión conservadora se oponen a esta reforma. La masturbación está prohibida a los varones, a los que se anima a que eviten todo lo que pudiera inducirles a practicarla. (El *Zohar* lo describe como el más deshonesto de todos los pecados.) Como esta norma se basa en la prohibición bíblica de «desperdiciar la simiente», muchas autoridades entienden que no se aplica a las mujeres.

Hasta el sexo marital está detalladamente regulado en los libros de normas. Está prohibido durante el periodo menstrual de la esposa y en los siete días siguientes, tiempo en que la mujer es ritualmente impura según la ley bíblica (Levítico 18:19; cfr. 15:19-31). También es «impura» después de dar a luz (Levítico 12). Se dice que durante estos periodos la mujer es *nidá* y los diversos reglamentos describen todo el tema de la impureza de la *nidá* y las prohibiciones consiguientes con un interés casi obsesivo. En la actualidad no se observan muchas de estas detalladas restricciones. Lo principal que han de hacer los judíos ortodoxos es abstenerse de tener relaciones sexuales. Tras un período de impureza la mujer debe sumergirse en un baño ritual (*mikvé*). Después se pueden reanudar las relaciones sexuales normales hasta el siguiente periodo menstrual.

Las «relaciones sexuales normales» también se rigen por diversas normas que especifican, por ejemplo, que han de ser sobrias y modestas, a oscuras y en la postura del misionero. No se permiten si la mujer no las desea o si está demasiado ansiosa. Por otra parte, el marido debe procurar el placer de su mujer y no puede negarse completamente a tener relaciones sexuales con ella.

Aunque el cuarto de baño no cumple ningún papel específico en el hogar judío (apenas había baños privados cuando se elaboraron las normas), la limpieza se considera una virtud y el lavado y el baño rituales ocupan un lugar importante en la observancia tradicional. Hasta los judíos progresistas y los *kibbutzniks* laicos tomarán habitualmente un baño y se

pondrán ropa limpia antes del Shabat y las fiestas. El *mikvé* (baño ritual) era algo compartido por toda comunidad judía; a su desaparición en tiempos modernos ha contribuido la disponibilidad de cuartos de baño en las casas. Además de la inmersión completa que requiere un *mikvé*, el lavado de manos es obligatorio o recomendable en diversas circunstancias, como al levantarse por la mañana, antes de comer pan, después de las relaciones sexuales o tras un entierro. En algunos hogares judíos hay una jarra con dos mangos que se utiliza para verter agua en las manos, ya que el agua que sale directamente del grifo no es adecuada para el lavado ritual.

EL HOGAR JUDÍO: EL TIEMPO

El tiempo en el hogar judío está regulado por la sucesión regular de los días, las semanas y los años. A mayor escala se mide por la vida de cada miembro de la familia.

Técnicamente, el día judío comienza a la puesta de sol, lo que explica que en los Shabats y las festividades se enciendan velas o lámparas de aceite en el hogar un poco antes de la puesta del sol. El Shabat termina oficialmente cuando han aparecido tres estrellas en el cielo.

La sucesión de oraciones marca el ritmo del día para los judíos observantes. Hay dos ciclos de oración diferentes: la Shemá (que es técnicamente una lectura de las escrituras y no una oración) se recita dos veces al día, por la tarde y por la mañana, mientras que la oración obligatoria o *tefilá* (habitualmente denominada Amidá, «de pie», porque siempre se recita de pie) se recita tres veces al día, por la tarde, por la mañana y después del mediodía (como mandan las Escrituras en el Salmo 55:17). La Shemá y la Amidá forman parte del oficio de la sinagoga; muchos judíos prefieren decirlas, a ser posible, con la congregación. Sin embargo, en sentido estricto todo hombre judío (y mujer en el caso de la Amidá) tiene obligación de recitarlas aunque esté solo.

La semana se compone de siete días, seis días laborables seguidos de un día de descanso, el Shabat. Este modelo es muy antiguo. Según la Torá: «Durante seis días trabajarás y harás todo tu trabajo, y el séptimo día es el Shabat del Señor tu Dios, y en él no trabajarás» (Éxodo 20:9-10). Toda la semana parece conducir al Shabat; de hecho en hebreo los demás días no tienen nombres propios, sino que simplemente se numeran «primer día» (domingo), «segundo día» (lunes), y así sucesivamente.

El viernes es un día de preparación para el Shabat, sobre todo en el hogar, que se limpia y arregla y donde se preparan las comidas con antelación, ya que no se puede cocinar una vez en Shabat. (La comida caliente, sin embargo, se puede mantener templada.) Se pone la mesa para la cena, como dijimos, con un mantel blanco limpio y la mejor vajilla y con los candelabros y la copa de vino especiales. Los miembros de la familia se bañan y se ponen ropa limpia.

La llegada del Shabat se compara con la entrada de una novia o de una reina. Algunas fuentes dicen que un judío posee un «alma adicional» en el Shabat y que entran ángeles en la casa en ese momento. Es un tiempo no solo de descanso, sino de alegría y placer, y de ahí que se haga hincapié en la comida y la bebida y se considere un momento especialmente propicio para las relaciones matrimoniales.

La alegría del Shabat es algo más que el espontáneo alivio de un pueblo trabajador que disfruta de una pausa en sus labores. Tiene carácter religioso y en la Biblia se la denomina *oneg*, en alusión a un pasaje del profeta Isaías (58:13-14):

Si retraes tu pie del Shabat, de hacer tu voluntad en mi día santo, y llamas al Shabat alegría y día santo y glorioso de Dios, y lo honras no andando por tus propios caminos, ni buscando tu voluntad, ni hablando tus propias palabras, entonces te deleitarás en el Señor y te haré subir sobre las alturas de la tierra y te dará a comer la heredad de Jacob, tu padre. La Palabra de Dios ha hablado.

La alegría del Shabat no es pues expresión de goce material ni tosca diversión, sino que está estrechamente relacionada con el cumplimiento del mandamiento de «recordar el día del Shabat para santificarlo» (Éxodo 20:8).

La principal razón que se da en la Torá para la observancia del Shabat es que constituye una conmemoración de la creación del mundo, en la que se describe poéticamente a Dios descansando el séptimo día. «Pues en seis días el Señor hizo el cielo y la tierra y el mar, y todo lo que hay en ellos, y descansó el séptimo día; por lo tanto el Señor bendijo el día del Shabat y lo declaró santo» (Éxodo 20:11; cfr. Génesis 2:2-3). Está prohibida toda forma de trabajo; se entiende que esto incluye escribir y manejar dinero, así como encender una luz o un aparato eléctrico y conducir un vehículo a motor o ir en él. Para quienes observan las normas de manera estricta, el Shabat es realmente un momento de la vida totalmente diferente al de los días laborales, hasta el ritmo y textura de la vida son diferentes. Los judíos conservadores suelen hacer algunas concesiones, por ejemplo, encender luces o ir en coche a la sinagoga, y los judíos reformistas son todavía más permisivos, pero todos se esfuerzan por igual en hacer que el tiempo del Shabat sea diferente del resto de la semana. El Shabat es un día santo, y «santidad» (*kodesh*) en hebreo no denota tanto elevación espiritual como lo totalmente diferente, algo sobre lo que hace hincapié el ala más mística del judaísmo. Los cabalistas, al recibir el Shabat como a una novia, imaginan que están recibiendo a la Shejiná, la presencia de Dios. Ese día se unen los elementos masculino y femenino de la divinidad, de ahí que las almas de los niños concebidos en Shabat sean especialmente sublimes.

Los *hasidim* se toman el júbilo del Shabat especialmente en serio. Antes del comienzo del día santo se purifican mediante la inmersión en el *mikvé* y

se visten con ropas especiales. Dejando a un lado la antigua prohibición de danzar, les gusta bailar en Shabat y experimentan la santidad del día con gran intensidad. Cuando toman las comidas del Shabat en presencia de su jefe, el Tsaddik, este pasa a sus compañeros comida de los platos que ha probado. Los *hasidim* son particularmente conscientes de la dimensión mística del Shabat en la tercera comida, a primera hora de la tarde. Conforme se desvanece la luz escuchan las enseñanzas comunicadas al Tsaddik por la Shejiná. Celebran una comida más tras de la partida del Shabat, para escoltarle en su camino.

La ceremonia de la *havdalá* («distinción») marca el fin del Shabat, cuando han aparecido tres estrellas en el cielo. Al igual que se recibe al Shabat con luz y vino, se le despide con luz, vino y especias fragantes. Las cajas especiales para especias son muy hermosas y la vela está trenzada de manera que tenga varias mechas. La oración para esta ocasión alaba a Dios, «que distingue entre lo santo y lo profano, entre la luz y la oscuridad, entre Israel y los demás pueblos, entre el séptimo día y los seis días de trabajo». Después, es costumbre cantar canciones en alabanza de Elías, el precursor del Mesías. Con esta alegre y atractiva ceremonia, el Shabat se desvanece gradualmente en la semana laboral.

El año judío es esencialmente lunar; de hecho, en tiempos antiguos, el día de la luna nueva (Rosh Hodesh) era lo suficientemente importante como para compararlo con el Shabat (p. e. II Reyes 4:23; Isaías 1:13), aunque en la actualidad apenas se observa. Se permite trabajar, aunque una tradición antigua manda que las mujeres hagan un descanso en el trabajo. Hoy se tiende a considerar que el Rosh Hodesh es una fiesta de las mujeres. Desde principios de los años setenta se reúnen en los Estados Unidos grupos de mujeres para orar en Rosh Hodesh, y llevar a cabo los ritos de la celebración del nacimiento y la renovación. Originariamente era la observación la que permitía determinar la aparición de la luna nueva. En el siglo IV los cálculos regulares permitieron elaborar un calendario que aún hoy se rige por las fases observables de la luna. Cada mes tiene veintinueve o treinta días.

Sin embargo, el calendario no es solo lunar, pues si lo fuera las fiestas recorrerían el ciclo de las estaciones y la Pascua debe caer en primavera, la estación en la que tuvo lugar el éxodo de Egipto. El ajuste se logra «intercalando» un mes extra siete veces cada diecinueve años. El mes extra se inserta antes del mes en el que cae la Pascua.

Todos los judíos comparten hoy este calendario (con la excepción de los pocos caraitas que quedan, cuyo calendario es un poco distinto). Hay, no obstante, una discrepancia en lo que se refiere a los denominados «segundos días» de las festividades. Los judíos de Israel siguen las normas bíblicas en lo que atañe a las tres «fiestas de la peregrinación», Pascua (los días primero y séptimo son plenamente festivos), Pentecostés (un día) y Tabernáculos (los días primero y octavo son plenamente festivos). Es una antigua costumbre que los judíos de fuera de Israel añadan un día más a cada una de

las fiestas, probablemente a causa de la incertidumbre en la fijación del calendario. Actualmente los judíos reformistas de la diáspora han vuelto a las fechas bíblicas y algunos rabinos conservadores son partidarios de hacer lo mismo. El Año Nuevo, sin embargo, que era una fiesta de un día en la Biblia, se celebra durante dos, dentro y fuera de Israel, excepto entre algunos judíos reformistas, que prefieren seguir la práctica bíblica.

En el hogar marcan el ciclo del año las dos principales observancias religiosas de Pascua al final de la primavera y Rosh Ha-Shanah (Año Nuevo) al final del verano, cinco meses y medio después. La casa se limpia y dispone para ambas festividades, pero la Pascua precisa de una preparación más completa por los requerimientos religiosos de la festividad. Según la Torá «no se verán *jamets* ni levadura dentro de tus límites» (Éxodo 13:7; cfr. 12:15,19). Se entiende que *jamets* se refiere a granos que han germinado o cereales que han fermentado. La casa, y en especial la cocina, se limpian de arriba abajo en primavera. Se tiran los alimentos viejos y se traen nuevos; se reemplaza el pan por pan sin levadura (*matzá*) para la época de la festividad, que dura siete días según la Torá (ocho días en muchos hogares fuera de Israel). Todas las fiestas judías tienen sus propias recetas y sabores, pero el arte culinario de la Pascua es un mundo en sí al que se han dedicado libros enteros. Cazuelas y sartenes, bandejas y platos, cuchillos y tenedores deben ser especialmente tratados o desechados. Algunas familias tienen un juego especial de utensilios de cocina y vajilla para utilizarlos solo en Pascua. Una antigua costumbre manda que tenga lugar una «caza de *jamets*» la tarde anterior al inicio de la fiesta; se dejan deliberadamente unas cuantas migas para que se encuentren y poderlas barrer ceremonialmente quemándolas a la mañana siguiente.

Según la tradición, todos los miembros de la familia deben prepararse cortándose el pelo y bañándose. En sentido estricto los hijos varones primogénitos deberían ayunar el día anterior al *seder* o comida ceremonial, en recuerdo de la matanza de los primogénitos egipcios (Éxodo 12:29), aunque este ayuno no se observa mucho hoy en día.

La mañana que precede a la fiesta se intensifican los preparativos. Se quema el último *jamet*, y después de media mañana ya no se pueden comer *jamets*. La cena, el *seder*, es una fiesta, y en muchos hogares judíos esta es la cena más abundante y festiva del año. Se preparan platos especiales y cada familia tiene sus favoritos. Es habitual empezar con huevos cocidos en agua salada.

Adornan la mesa alimentos simbólicos: tres hojas de *matzá* (pan ácimo), que sirven para recordar que los israelitas salieron de Egipto con tanta prisa que no hubo tiempo para que la masa subiera, y *maror* o hierbas amargas, habitualmente rábano picante, porque los egipcios amargaron la vida a los esclavos. La *pesaj* (ofrenda de Pascua) es un cordero, señalado en la Torá como la comida del día. Actualmente no se come el cordero, pero un hueso de pierna asado recuerda a los comensales los días en que se hacía la ofrenda

sacrificial. Otro recordatorio de los sacrificios es un huevo asado. También hay hojas verdes (*carpás*) porque es primavera, agua salada por las lágrimas de los afligidos y una pasta dulce de color marrón rojizo llamada *jaroset*, que, según se dice, evoca el mortero usado por los esclavos en las obras de construcción⁶. Cada uno de estos alimentos ocupa su lugar en el rito.

El vino desempeña un papel especial en el *seder*. Cada participante ha de beber al menos cuatro vasos, y se coloca en la mesa una copa de más para el profeta Elías, quien según la creencia popular, volverá para anunciar al Mesías.

Los integrantes del *seder* se visten como si acudieran a una cena de etiqueta o fuese una ocasión especial. En algunas familias asquenácies todavía existe la costumbre de que el cabeza de familia, que presidirá la ceremonia, lleve puesto un kittel, una túnica blanca que es el sudario que se usa en los entierros.

El libro de las palabras, que contiene las oraciones y lecturas de la Biblia y a menudo útiles recordatorios sobre el comportamiento en el *seder*, se denomina Hagadá («recitación»). El texto es muy antiguo: aunque en la Edad Media se añadieron algunos cantos, el texto principal se remonta a la época de los primeros rabinos.

Los ritos del *seder* están estrictamente establecidos por la tradición y se siguen en el debido orden. El primero de los cuatro vasos de vino es para el *kiddush* de la fiesta, que da inicio a la celebración. Los presentes se lavan después las manos (con esta finalidad se pasa un jarro y una palangana alrededor de la mesa). Luego quien preside, normalmente el dueño de la casa, moja un poco de perejil u otro vegetal salado en agua salada y lo pasa a todos. Coge la *matzá* de en medio de las tres, la parte por la mitad y deja a un lado una mitad. Es el *afikomen*, cuyo significado es oscuro. Es costumbre que los niños, durante la comida, roben el *afikomen* (muchas veces se esconde para que lo busquen) y pidan un rescate por él, ya que el *seder* no puede continuar sin él. Entonces comienza el relato propiamente dicho, en respuesta a cuatro preguntas que habitualmente plantea el niño más pequeño:

¿Por qué esta noche es distinta de las demás noches?

Todas las demás noches comemos pan con levadura o ácimo: ¿por qué esta noche solo comemos pan ácimo?

Todas las demás noches comemos toda clase de hierbas: ¿por qué esta noche comemos hierbas amargas?

Todas las demás noches no mojamos nuestras hierbas ni siquiera una vez: ¿por qué esta noche las mojamos dos veces?

Todas las demás noches nos sentamos o nos reclinamos: ¿por qué esta noche nos reclinamos todos?

⁶ Algunas recetas en C. Roden, *The Book of Jewish Food*, Londres, 1997 [ed. cast.: *El libro de la cocina judía*, Zendera Zariquiey, 2004].

Tishri		Heshvan		Kislev		Tevet		Shevat		Adar	
1	ROS HA-SHANAH (Año Nuevo)	1		1		1		1		1	
2		2		2		2		2		2	
3	Ayuno	3		3		3		3		3	
4		4		4		4		4		4	
5		5		5		5		5		5	
6		6		6		6		6		6	
7		7		7		7		7		7	
8		8		8		8		8		8	
9		9		9		9		9		9	
10	YOM KIPPUR (Día de la Expiación)	10		10		10	Ayuno	10		10	
11		11		11		11		11		11	
12		12		12		12		12		12	
13		13		13		13		13		13	Ayuno de Esther
14		14		14		14		14		14	PURIM
15	SUCOT (Tabernáculos)	15		15		15		15	Año Nuevo de los árboles	15	
16		16		16		16		16		16	
17		17		17		17		17		17	
18		18		18		18		18		18	
19		19		19		19		19		19	
20		20		20		20		20		20	
21		21		21		21		21		21	
22	SHEMINI ATSERET	22		22		22		22		22	
23	SIMHAT TORÁ*	23		23		23		23		23	
24		24		24		24		24		24	
25		25		25	HANUKKAH		25	25		25	
26		26		26			26	26		26	
27		27		27			27	27		27	
28		28		28			28	28		28	
29		29		29			29	29		29	
30				30				30			

Figura 4. El calendario judío.

Nisan		Iyyar		Sivan		Tammuz		Av		Elul	
1		1		1		1		1		1	
2		2		2		2		2		2	
3		3		3		3		3		3	
4		4		4		4		4		4	
5		5	Día israelí de la independencia	5		5		5		5	
6		6		6	SHAVUOT (Pentecostés)	6		6		6	
7		7		7		7		7		7	
8		8		8		8		8		8	
9		9		9		9		9	Ayuno	9	
10		10		10		10		10		10	
11		11		11		11		11		11	
12		12		12		12		12		12	
13		13		13		13		13		13	
14	Ayuno del primogénito	14		14		14		14		14	
15	PESÁJ (Pascua)	15		15		15		15		15	
16		16		16		16		16		16	
17		17		17		17	Ayuno	17		17	
18		18	Lag Ba-Omer	18		18		18		18	
19		19		19		19		19		19	
20		20		20		20		20		20	
21	PESÁJ (Último día)	21		21		21		21		21	
22		22		22		22		22		22	
23		23		23		23		23		23	
24		24		24		24		24		24	
25		25		25		25		25		25	
26		26		26		26		26		26	
27	Holocausto Día del Recuerdo	27		27		27		27		27	
28		28		28		28		28		28	
29		29		29		29		29		29	
30				30				30			

■ Días muy sagrados

■ Otros días festivos

■ Festivales de la peregrinación

■ Períodos solemnes y breves períodos de ayuno

* Día extra de fiesta no observado en Israel ni por las comunidades reformistas

La respuesta comienza:

Éramos los esclavos del faraón de Egipto. El Señor nuestro Dios nos sacó de allí con su poder y su fuerza. Y si el Santo, bendito sea, no hubiera sacado a nuestros antepasados de Egipto, entonces nosotros, nuestros hijos y nuestros nietos seguiríamos esclavizados por el faraón de Egipto. Esta es la razón por la que, por sabios, inteligentes o viejos que seamos, por muy entendidos en la Torá que seamos, obedecemos el mandato de hablar del éxodo de Egipto. Cuanto más hablamos de él, más digno de alabanza es.

Sigue una larga serie de comentarios sobre el relato bíblico del éxodo. En algunas casas, no contentos con recitar los textos tradicionales, los participantes añaden sus propias explicaciones y comentarios sobre el tema de la liberación, pues la Pascua no rememora solo el éxodo histórico, sino todo lo que simboliza, incluyendo las implicaciones políticas contemporáneas relacionadas con la libertad, así como sus dimensiones espirituales y morales y también la futura redención. Los tres símbolos principales, el cordero asado, el pan ácimo y las hierbas amargas, se analizan por separado y después se recita el Hallel, que se compone de los Salmos 113 a 118, seguido en esta ocasión del «Gran Hallel», el Salmo 136.

El Hallel es interrumpido por la comida. (Originariamente se comía al principio, antes de las cuatro preguntas que son, evidentemente, una respuesta a esta oración.) Hay una serie de bendiciones antes de la comida, que acompañan al consumo de vino (el segundo vaso), al lavado de manos, al pan y *matzá* (desde luego, se utiliza *matzá* para los dos, ya que el pan con levadura está estrictamente prohibido) y al *maror* (hierbas amargas). Generalmente se usan trozos de rábano picante como *maror*; primero se mojan en la pasta dulce, el *jaroset*, y luego se comen a modo de bocadillo entre dos trozos de *matzá*. Después de la comida, cuando se ha recuperado el *afikomen* de los niños, este se parte en pedazos que se comen o se guardan para la siguiente Pascua. Después se canta la bendición que sigue a la comida y a continuación se bebe el tercer vaso de vino.

Tras el final del Hallel se recitan algunas oraciones y luego se bebe el cuarto vaso de vino, momento en que finaliza el ritual en sentido estricto y se canta el siguiente himno de conclusión:

El *seder* de Pascua ha terminado
según la costumbre y la ordenanza.
Igual que se nos ha encontrado dignos de celebrarlo,
puede que se nos encuentre dignos de celebrarlo de nuevo.
El Puro Uno, que reside en Tu morada,
levanta a la congregación innumerable,
toma y conduce a los jóvenes de Tu estirpe
—redimidos con gozoso canto— a Sión.
¡EL AÑO QUE VIENE, EN JERUSALÉN!

La tarde no termina aquí, sino que sigue una alegre sesión de canto, una recompensa para los niños que han permanecido despiertos tanto tiempo.

Las familias que prolongan dos días la fiesta celebran otro *seder* la noche siguiente; las demás solo celebran un *seder* y, al final del primer día, señalado en el hogar por una comida festiva de mediodía, la fiesta pasa a ser *jol ha-moed*, un tiempo intermedio que participa de la santidad de la fiesta, pero en el que se permite realizar al menos los trabajos más esenciales. Se siguen observando las leyes alimentarias especiales y solo se puede comer pan ácimo. No se pueden hacer pasteles y galletas con harina; se hace una deliciosa repostería con otros ingredientes, sobre todo almendras y canela. El séptimo día (el séptimo y el octavo para quienes celebran dos días) es fiesta plena y se sigue con el festín.

Según una antigua costumbre, la segunda tarde empieza un periodo de siete semanas conocido como la «Cuenta del *Omer*». (El *omer*, «hogaza», era una ofrenda de la cosecha que se llevaba antiguamente al templo el segundo día de la fiesta: Levítico 23:9-14.) Es costumbre contar los días y las semanas en voz alta; algunas familias tienen una «junta de *omer*», que les ayuda a llevar la cuenta. Por razones que siguen sin estar claras, la cuenta del *omer* se convirtió en un periodo de tristeza, durante el cual no se celebraban bodas. Los judíos ortodoxos no se afeitan ni se cortan el pelo. El día trigésimo tercero (conocido como Lag Ba-Omer) es, sin embargo, un día alegre y las bodas están permitidas. Se desconocen el origen y la significación de un día que ha dado lugar a diversas prácticas folclóricas, sobre todo entre los cabalistas, que lo consideran el aniversario de la muerte (o, como ellos dicen, eufemísticamente, la «boda») de uno de sus mayores santos, Simeón bar Yohai, a quien tienen por autor de su libro sagrado, el *Zohar*. En su tumba, en el pueblo galileo de Merón, danzan alrededor de hogueras cantando himnos en su honor, y se corta el pelo por primera vez a los niños de tres años. En Occidente no hay observancias especiales para Lag Ba-Omer.

Al concluir las siete semanas del Omer empieza la fiesta de Pentecostés o Shavuot, que conmemora la entrega de la Torá en el monte Sinaí. No hay ritos específicos previstos para el hogar, pero es costumbre decorar la casa con vegetación y flores y servir productos lácteos como tarta de queso o *blintzes* (crepes de queso). Como en el resto de los festivales de la peregrinación y en Rosh Ha-Shanah, todo trabajo está prohibido e invade el hogar una sensación de gozoso descanso.

En el verano se observan tres semanas de solemnidad, que comienzan con el ayuno de Tammuz (que habitualmente cae en julio) y concluyen con el ayuno del noveno día de Av. No se celebran bodas durante estas tres semanas, y algunos judíos también se abstienen de comprar ropa nueva, ponerse ropa limpia, cortarse el pelo y comer carne o beber vino los días entre semana. (Otros solamente aplican estas restricciones a los nueve últimos días, mientras que muchos, quizá la mayoría, las ignoran enteramente.)

Según avanza el verano hacia su fin, los judíos son cada vez más conscientes de la proximidad de las festividades más solemnes del año, Rosh Ha-Shanah y Yom Kippur. Se recitan oraciones de penitencia (*selijot*) y es costumbre visitar las tumbas de los padres o parientes próximos en esta época. Rosh Ha-Shanah significa «Año Nuevo» (aunque en la Torá se dice que el año comienza en primavera, en el mes de Pascua). Esta festividad del Año Nuevo no es, sin embargo, una época de celebración alborozada, sino de seria reflexión y autoexamen. También se la denomina Yom Ha-Din, «Día del Juicio»: se piensa que en esta época del año se juzgan las acciones del año anterior y que en Yom Kippur, el Día de la Expiación, nueve días después, el destino está sellado. La liturgia de la sinagoga de estos Días de Reverencia está repleta de severas alusiones a la majestad de Dios y a su justicia, que todo lo ve. Sin embargo, en el hogar, la fiesta se dulcifica gracias a las habituales comidas festivas familiares y, sobre todo, a la costumbre de mojar el pan al principio de la comida en miel en vez de en sal y de comer manzanas untadas en miel acompañadas del deseo de disfrutar de un «año bueno y dulce». La hogaza trenzada tiene forma redonda en vez de la habitual alargada, tal vez para indicar que, como el año, no tiene un comienzo y un fin reales⁷. Pero esta alegre atmósfera cede a un talante más sombrío de arrepentimiento en la ceremonia asquenazí del *tashlij*, en la que los judíos acuden a orillas de un río o al mar, donde haya peces, y sacuden su ropa como para expulsar toda huella de pecado, mientras recitan versículos bíblicos adecuados, como Miqueas 7:18-20, que reza: «y echará (*tashlij*) en las profundidades del mar todos nuestros pecados». Se desconoce el origen de esta práctica que no se menciona antes del siglo xv: posiblemente sea la adaptación judía de un rito pagano.

Los días que van de Rosh Ha-Shanah a Yom Kippur se conocen como los Diez Días de Penitencia y su espíritu es de continua recapitación. Es la última oportunidad para enmendar los pecados, por acción u omisión, con la esperanza de obtener un juicio favorable antes de que el libro mayor celestial se cierre definitivamente. Algunas personas se levantan temprano para recitar oraciones penitenciales y leen breves tratados instructivos. Se recomienda buscar el perdón de todos aquellos a quienes uno haya podido hacer mal durante el año que acaba de finalizar para poder concentrar los esfuerzos en expiar los pecados contra Dios. El tercer día del mes es de ayuno menor y se le denomina ayuno de Gedaliá. La mañana antes de Yom Kippur hay quien aún celebra la pintoresca ceremonia conocida como *kaparot*, «expiaciones». Se coge un ave blanca, un gallo para un hombre o una gallina para una mujer, y se la agita tres veces por encima de la cabeza pronunciando las palabras: «Este es mi sustituto, esta es mi ofrenda por delegación, esta es mi expiación.

⁷ Otras costumbres alimenticias observadas en esta festividad en Roden, *The Book of Jewish Food*, pp. 27-28.

Este ave irá a su muerte, pero que yo goce una vida larga, placentera y tranquila». Después se sacrifica el ave y la carne se da a los pobres, o se come y se da su valor en dinero a los pobres. Tras su difusión, esta costumbre popular topó con la fuerte oposición de los rabinos sefardíes, pero ha conservado su popularidad entre ellos hasta la actualidad, al igual que entre los asquenacíes. Es otro ejemplo que, como el *tashlij*, demuestra que el folclore está vivo. Los judíos piadosos también se bañan en el *mikvé* la víspera del ayuno, tal vez para lavar los pecados o en recuerdo de un célebre juego de palabras atribuido al rabino Akiva: el profeta Jeremías (17:13) llama a Dios el *mikvé* (en sentido de «esperanza») de Israel. «Como el *mikvé* limpia al impuro, así el Santo, bendito sea, limpia a Israel»⁸.

El gran ayuno de Yom Kippur es el único día del año judío en el que el hogar no desempeña papel alguno. Está prohibido comer y beber, lavarse, utilizar ungüentos y llevar zapatos de cuero e incluso tener relaciones sexuales. El centro de la actividad pasa a ser la sinagoga; incluso era costumbre que los fieles permanecieran allí toda la noche en oración, dando la espalda a las comodidades del hogar y el lecho. El ayuno solemne está enmarcado, sin embargo, por dos comidas familiares, y para desanimar al ascetismo se enseña que es digno de elogio comer bien antes de ayunar. Se enciende una vela que arderá las veinticinco horas del ayuno.

Inmediatamente después de poner fin al ayuno, algunas familias empiezan a construir la *sucá* para la fiesta de los Tabernáculos (Sucot) que se celebra solo cinco días después. Una *sucá* es una sencilla estructura efímera con tejado y con vegetación lo suficientemente fina para que se puedan ver las estrellas. Tiene que construirse en el exterior, de manera que quede expuesta a la intemperie, pero se permite construirla en un tejado o en una terraza abierta. Se hace por mandato de la Torá en la que Dios declara (Levítico 23:42-3): «Viviréis en cabañas (*sucot*) durante siete días. Todos los israelitas de nacimiento vivirán en cabañas para que las futuras generaciones sepan que hice que los israelitas viviesen en cabañas cuando los saqué de la tierra de Egipto». Teóricamente, habría que hacer todas las comidas en la *sucá* e incluso dormir en ella durante los siete días de la fiesta. (No hay obligación de hacer ninguna de las dos cosas si llueve.) Conforme al principio de «adornar los preceptos» (*jiddur mitsvá*), es costumbre decorar la *sucá* con flores y frutas, y también tener invitados para que compartan la alegría de la *sucá*. Parte de los invitados son invisibles (*ushpizin*, del latín *hospites*, «invitados»), los héroes bíblicos Abraham, Isaac, Jacob, José, Moisés, Aarón y David, a los que se da la bienvenida en tardes sucesivas con elaborados saludos compuestos por Isaac Luria, el cabalista de Safed del siglo XVI.

La semana festiva de los Tabernáculos concluye con la alegría desenfrenada de Simhat Torá (Regocijo en la Torá). Aunque el lugar adecuado para

⁸ Mishnah, *Yoma* 8:9.

esta celebración es la sinagoga, donde se albergan los rollos, la alegría es tan intensa que se extiende por el hogar e incluso por la calle, con cantos y danzas y una cierta permisividad en cuanto al consumo de alcohol.

Tabernáculos señala el final de un periodo, intenso y a menudo agotador, de fiestas y solemnidades y la familia judía espera con cierto alivio la época relativamente tranquila que sigue. La melancolía y la oscuridad del invierno se ven aliviadas por los ocho días de alegría de Hanuká (que significa «dedicación»), festividad que conmemora la nueva dedicación del templo de Jerusalén por los Macabeos después de que hubiera sido profanado por los helenizados seléucidas en el siglo II a.C. Hanuká es una festividad menor: no hay ayuno ni se descansa del trabajo. Se encienden lámparas de aceite o velas, una la primera tarde, dos la segunda y así sucesivamente, hasta que la octava tarde se encienden ocho luces. Cada tarde se usa una luz «sirvienta» adicional (*shammash*) para encender las luces principales. Se utilizan lámparas o palmatorias especiales (denominadas *menorá* o *hanukiyá*), a veces diseñadas en estilos caprichosos, y se colocan en una ventana para que brillen en la oscuridad. El proceso se acompaña de oraciones especiales y del canto de un himno muy querido, *Ma'oz Tsur* («Fortaleza, roca de mi salvación, es grato cantar tu alabanza. Restaura mi casa de oración, y habrá una ofrenda de acción de gracias...»). Una bendición especial alaba a Dios por «hacer milagros en aquellos días de esta estación». Entre las costumbres menores que han surgido alrededor de esta fiesta está la de dar regalos en dinero a los niños que juegan con pequeñas peonzas que llevan inscritas cuatro letras hebreas, mientras sus padres juegan, tal vez, a las cartas. Se comen alimentos fritos como *latkes* (crepes de patata), rosquillas o buñuelos.

Pocas semanas después de Hanuká viene otra observancia menor, el «año nuevo de los árboles», el 15 de Shevat o Tu Bi-Shevat, que se celebra plantando árboles y comiendo frutos, en especial los que proceden de la tierra de Israel.

El mes de Adar (febrero/marzo) se describe como el mes más feliz del año porque el día 14 tiene lugar la gozosa celebración de Purim. Este es el mes que se repite en años intercalados; cuando esto sucede, Purim cae en el segundo Adar, de manera que va siempre un mes antes de la Pascua. Purim, como Hanuká, es una fiesta menor, pero se rememora algo de gran importancia para los judíos: el fin de la persecución. La tradición establece diversas observancias, como un ayuno el día anterior y un banquete el mismo día, hacer regalos caritativos y llevar comida a amigos o vecinos, pero lo más sorprendente de la celebración hogareña es el permiso, en realidad la incitación a beber hasta perder el sentido y una alborotada atmósfera de carnaval, con máscaras y disfraces (se tolera hasta el travestismo, prohibido en la Torá). Los niños representan la historia de la reina Esther, y tradicionalmente se comen bollos de tres picos rellenos de semillas de amapola, denominados «orejas de Hamán» o «bolsillos de Hamán».

La vida de todo judío está marcada por ceremonias alegres o tristes que señalan momentos de transición de una situación a otra. Algunas de estas ceremonias hallan eco en la sinagoga y en la comunidad más amplia, pero su núcleo es el hogar.

El hogar judío se construye sobre la institución del matrimonio. Se considera vinculante el «creced y multiplicaos» que, según se dice, fue el primer mandamiento de Dios a la humanidad (Génesis 1:28; cfr. 9:1-7). Pero el matrimonio se elogia también por conferir alegría, amor y armonía. Tanto la institución como las ceremonias han evolucionado considerablemente a lo largo de los siglos. En el Occidente bajo influencia cristiana, hay una cierta tendencia a que los matrimonios se celebren en la sinagoga, con un rabino que oficia y pronuncia una alocución, y con damas de honor y padrino. Sin embargo, tradicionalmente la pareja se casa sin necesidad de oficiante y la ceremonia puede tener lugar en casa o incluso al aire libre. Se celebra bajo un dosel conocido como *hupá*; el término *hupá* ha llegado a designar al matrimonio mismo. Hay muchas variantes en los detalles, pero la siguiente descripción, basada en la ceremonia de matrimonio del judaísmo ortodoxo, incluye las prácticas más seguidas.

Primero se redacta ante testigos un documento de matrimonio o *ketubá*, en el que constan la fecha y el lugar y se especifica que el marido acepta sus obligaciones para con su esposa y la cantidad que le pagará si se divorcia de ella. Incluye estas palabras: «Te prometo sinceramente que seré un esposo fiel para ti, te honraré y amaré, trabajaré para ti, te protegeré y sostendré y proporcionaré todo lo necesario para tu debido sustento, como corresponde a un esposo judío». (El judaísmo reformista prefiere una ceremonia matrimonial recíproca y una *ketubá* igualitaria.) Este documento legal, tradicionalmente redactado en arameo, está en ocasiones ricamente iluminado. Lo firman dos testigos. Sin *ketubá* no es estrictamente legal que marido y mujer vivan juntos.

El matrimonio es una ocasión de regocijo, pero es también un momento solemne para la novia y el novio, que deben ayunar desde el amanecer hasta el final de la ceremonia. Conscientes de las importantes responsabilidades que están aceptando, cuando dicen sus oraciones incluyen una confesión de sus pecados y algunos pasajes de penitencia. Era costumbre que el novio llevase por primera vez durante la ceremonia el *kittel*, la mortaja que se pondría cada año en el *seder* de Pascua y en el Día de la Expiación y con la que sería enterrado; un sudario que era regalo de la novia. «Es en verdad un regalo de boda único. Sirve para recordarnos que en medio de la vida estamos cerca de la muerte»⁹.

⁹ Maybaum, *The Jewish Home*, p. 125.

La novia y el novio son escoltados a la *hupá* por sus progenitores, todos se quedan bajo la hupá en pie, la novia y el novio de cara al este. La ceremonia siguiente se desarrolla en dos partes, que representan dos etapas que en tiempos antiguos se realizaban por separado: los esponsales (*erusin o kidushin*) y el matrimonio propiamente dicho (*nisuin*). Tras algunos cantos y plegarias iniciales, el oficiante bendice el vino y a continuación recita la bendición de los esponsales. La novia y el novio beben del vino y el novio pone un anillo en el índice de la mano derecha de la novia diciendo: «Mira, eres desposada conmigo por este anillo según la ley de Moisés y de Israel». (En los matrimonios igualitarios hay un intercambio de anillos.) Después se lee la *ketubá* y así concluye la primera fase, la ceremonia de esponsales. En la segunda fase se recitan siete bendiciones, que relacionan al matrimonio, por una parte, con la creación de la humanidad y, por otra, con la futura redención. La séptima bendición reza como sigue:

Bendito seas, Dios nuestro Señor, rey del universo, que creó la dicha y el contento, el novio y la novia, la alegría y el cántico, el júbilo y el gozo, el amor y la compañía, la paz y la amistad. Que pronto, Señor nuestro Dios, se oigan en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén sonidos de alegría y contento, las voces del novio y la novia, voces jubilosas de novios desde su dosel nupcial y de jóvenes que festejan y cantan. Bendito seas, Señor, que haces que el novio se regocije con la novia.

Después de beber otro poco de vino el novio rompe un vaso, una antigua costumbre cuyo significado se ha perdido. Tal vez estuviera concebida originariamente para apartar a las fuerzas del mal, o quizá para recordar a la pareja y a sus invitados la fragilidad de toda felicidad. En sentido estricto el matrimonio debe ser consumado por la unión sexual, simbólicamente celebrada durante unos momentos que el novio y la novia pasan juntos tras la ceremonia. (Esto se conoce como *yihud*, «unificación».) Tampoco hay matrimonio sin banquete y baile. (En círculos muy tradicionales los hombres y las mujeres bailan por separado.) La comida concluye con una bendición especial, seguida de una repetición de las siete bendiciones.

Un buen matrimonio es un ideal de santidad, pero la ley judía reconoce que en ocasiones los matrimonios fracasan y contiene disposiciones para el divorcio. La actitud judía hacia el divorcio es pragmática: al margen de lo que se pensara en épocas anteriores, hoy se ve como un asunto lamentable y solo se recurre a él como último recurso, cuando el matrimonio se ha roto irreparablemente. Sin embargo, las fuentes hablan del divorcio con toda naturalidad y no se estigmatiza al divorciado. Con el divorcio sucede como con el matrimonio: se considera que es asunto de la propia pareja y no del Estado ni de los tribunales. No obstante, se invoca a un

tribunal rabínico para garantizar que el instrumento del divorcio, un documento conocido como *guet*, esté correctamente redactado y depositado, ya que cualquier defecto de forma puede invalidar el divorcio e impedir un matrimonio ulterior. Un amanuense cualificado redacta el *guet* y el marido lo entrega a la mujer en presencia de dos testigos, que firman el documento. Una vez que el *guet* ha sido debidamente entregado, las partes son tan libres para volver a casarse como los viudos y viudas.

El nacimiento de un hijo es un acontecimiento feliz. De hecho, como hemos visto, se considera obligatorio tener hijos (se da una definición minimalista pues la obligación consiste en tener un hijo y una hija). Tradicionalmente, tener mucha familia se ha considerado una bendición. Sin embargo, las autoridades ortodoxas no excluyen enteramente el control de natalidad una vez que se ha cumplido con el mandato básico de reproducirse, aunque tienden a limitarlo a casos en los que un embarazo podría poner en peligro la vida de la madre. Los rabinos conservadores y reformistas son más indulgentes.

El judaísmo tradicional ha privilegiado a los varones. La Torá prescribe que una madre es ritualmente impura durante siete días si ha dado a luz a un hijo y el doble si se trata de una hija. Según otra corriente, que también se basa en la Torá, los periodos de purificación deben ser de cuarenta y ochenta días respectivamente. Tras el nacimiento de un hijo viene la excitación y la festividad de la ceremonia de la circuncisión, en la que se da nombre al niño. Se celebran una serie de banquetes la tarde del viernes posterior al nacimiento, una semana después de la circuncisión y a la edad de un mes en el caso de un primogénito, pero no hay tanto regocijo público por una hija. En el Talmud se afirma: «Dichoso el hombre que tiene hijos varones, y pobre el hombre que tiene hijas». Naturalmente, este tipo de discriminación de género es anatema para la mayor parte del ala liberal del judaísmo y algunas feministas ortodoxas se han rebelado contra ella ideando ceremonias para celebrar el nacimiento de una niña.

La circuncisión, una operación quirúrgica de poca importancia que consiste en la eliminación del prepucio, es una obligación religiosa que recae sobre el padre (aunque habitualmente está encantado de delegarla en un circuncidador especializado, denominado *mohel*). Es una ocasión de alegría: es costumbre celebrar una reunión de parientes y amigos y servir una comida de fiesta después. La circuncisión es un signo visible del pacto entre Dios y el pueblo judío (aunque hay que observar que un hijo de madre judía que por cualquier razón no haya sido circuncidado sigue siendo judío). En hebreo se denomina *brit milá*, «alianza de circuncisión», o simplemente *brit*, «alianza». Es por lo tanto la primera etapa de un proceso que se completará a la edad de trece años, cuando el niño llegue a la mayoría de edad legal y asuma las obligaciones establecidas en la Torá. De ahí que no resulte muy sorprendente que ambas ocasiones se celebren con fiestas y regocijo. Era costumbre bordar en la banda del pañal del bebé su nombre y la fe-

cha de su circuncisión, así como la esperanza de que llegase al Bar Mitsvá, al matrimonio y a llevar a cabo buenas acciones (unas palabras tomadas de las bendiciones recitadas en esta ocasión). La banda se donaba a la sinagoga, donde se utilizaba para atar el rollo de la Torá.

El momento adecuado para la circuncisión es el octavo día, es decir, el mismo día del nacimiento, pero una semana después (cfr. Génesis 17:3, Levítico 12:3). Sin embargo, se entiende que se trata de una edad mínima; la circuncisión puede retrasarse por motivos de salud.

La circuncisión puede llevarse a cabo en casa, en la sinagoga o en cualquier otro lugar. (Si el octavo día cae en Yom Kippur, se realiza en la sinagoga, ya que es allí donde está reunida la congregación.) Se nombra como padrinos a una pareja, en ocasiones una pareja comprometida o un matrimonio sin hijos que entrega al bebé al *sandek*, la persona que sostendrá al niño durante la ceremonia. Antes de la circuncisión el *mohel* recita una bendición y después el padre y el *mohel* recitan juntos unas bendiciones especiales. Entonces se da al niño un nombre hebreo en forma de patronímico: N, hijo de N. Este es el nombre por el que se le conocerá toda la vida en la sinagoga y que se inscribirá en su *ketubá* y en su lápida funeraria. Se dan al bebé una o dos gotas de vino y padre y madre beben del mismo. (En los círculos tradicionales la madre no se halla presente en la habitación y se le saca la copa de vino.) Tras la comida festiva que sigue se pronuncian agradecimientos especiales para invocar bendiciones sobre los padres, el hijo, el *mohel* y el *sandek*.

Los tradicionalistas aún observan un antiguo rito: la «redención del primogénito varón» o *pidyon ha-ben*. Se lleva a cabo cuando el niño tiene treinta días, ya que, hasta entonces, no se tiene la certeza de que el recién nacido vaya a vivir. En la Torá, Dios da este mandato a Moisés: «Dedícame todo primogénito, el primer fruto de toda matriz entre los israelitas, sea humano o animal: es mío» (Éxodo 13:2). Se entiende que este mandato se aplica solo a los hijos varones: una niña no tiene rango de primogénito. Un sacerdote (*cohen*) paga literalmente un rescate por el niño (según el significado originario de «redención»), tras lo cual se le invita a compartir una comida festiva. El sacerdote pregunta al padre si prefiere entregar a su hijo o cinco monedas de plata. El padre entrega cinco monedas y se recitan diversas bendiciones.

Es interesante comparar el destino de los dos ritos, la circuncisión y la redención del primogénito. Los dos son muy antiguos y se basan en la Torá. Ambos se refieren a los bebés recién nacidos, un tema en el que prolifera la superstición. Los dos están abiertos a objeciones racionales semejantes: tienen poco que ver con el mundo moderno y son descaradamente sexistas. Además, la circuncisión es estéticamente repugnante para muchas personas y acarrea un riesgo, pequeño pero real, para la salud del niño. De ahí que parezca lógico que, de eliminarse uno de los dos, fuera la circuncisión. Sin embargo, la gran mayoría de las familias judías han

olvidado prácticamente la redención del primogénito pero siguen practicando la circuncisión (aun cuando a menudo recurren en Occidente a los servicios de un cirujano en vez de un *mohel*), a pesar de las críticas de los movimientos reformistas del siglo XIX y de que delató a incontables hombres y niños judíos, entregados a una muerte segura a manos de los nazis y sus colaboradores. Tal vez tenga que ver con el papel desempeñado por la circuncisión como elemento de la identidad judía. Se la ha llegado a considerar la marca externa de un judío y es posible que sea aún más importante aferrarse a este símbolo en una época en la que otros signos visibles de la identidad judía han ido desapareciendo gradualmente. Incluso un judío tan crítico como Spinoza pudo decir: «Doy tanta importancia a la señal de la Alianza que estoy convencido de que basta para mantener la existencia de una nación diferenciada para siempre».

La infancia termina oficialmente a los doce años para las niñas y los trece para los niños. El judaísmo tradicional impone muy pocas restricciones a los niños. No se les considera legalmente responsables (sus padres son responsables de sus actos en su lugar). En círculos tradicionalistas no se hace diferencia alguna entre niños y niñas hasta los tres años. A partir de esa edad se impide que las niñas estén solas con un varón de nueve años o más y a los varones se les corta el pelo a excepción de los tirabuzones laterales, que se dejan colgando sobre las orejas, respetando un mandato de la Torá (Levítico 19:27). Empezarán a usar un bonete (*kipá*) en la cabeza y una prenda interior con flecos (*talit katán*) bajo la camisa e iniciarán sus estudios. La mayoría de los judíos occidentales no observa estas costumbres.

La educación de los hijos es responsabilidad de los progenitores, sobre todo del padre. El mandato de enseñar la Torá «a vuestros hijos» se repite dos veces en los Shemá. Por desgracia, la palabra hebrea que significa «niños» es ambigua: puede significar «hijos varones» y hay desacuerdo tanto acerca del significado original del mandato como de la manera en que debe ser ejecutado hoy. Muchos tradicionalistas creen que solo hay que educar a los hijos varones, ya que todo el peso de la observancia judía recae sobre ellos. Es cierto que, tradicionalmente, la educación judía estaba limitada en buena medida a los varones. Pero las críticas, reformistas primero y conservadoras después, a la discriminación sexual han obligado a ir aceptando que las niñas estudien, al menos en Occidente, y estas actitudes cambiantes se perciben incluso en los círculos ortodoxos. En la actualidad, la mayoría de las niñas judías recibe algún tipo de formación judía, aunque en el extremo más tradicional del espectro es posible que no sea cualitativa o cuantitativamente comparable a la que reciben los varones. Puede que las niñas tradicionalistas reciban, en ciertos aspectos, una educación más amplia que los niños, que han de centrarse en el estudio del Talmud y en las minucias de la *halajá*.

El paso de la infancia a la edad adulta de los varones (y cada vez más también de las niñas), a los doce o trece años, está marcado por celebra-

ciones familiares que en ocasiones pueden ser apoteósicas. Desde esa edad, por temprana que pueda parecer, los judíos se hallan teóricamente en edad núbil. En las sociedades tradicionales encontrar una pareja adecuada se convierte en una importante preocupación para los padres, sobre todo en el caso de las hijas. El casamentero profesional (*shadjan*) era una figura familiar en el gueto pero, hoy en día, el esfuerzo lo realizan la familia y amigos, así como agencias matrimoniales judías especializadas. Los clubes judíos de jóvenes, de naturaleza religiosa, política o deportiva, desempeñan su papel ayudando a ofrecer parejas adecuadas, lo que, en la práctica, significa garantizar que los judíos se casen con judíos. Hay una comprensible preocupación por el futuro del judaísmo en una sociedad abierta, sobre todo porque no hay ninguna tradición real de crecimiento por conversión. Muchos consideran que la exogamia (a la que se alude generalmente como «casarse fuera», «matrimonio mixto» o, de una manera más vaga, «asimilación») es la principal amenaza. De ahí que a menudo se limite la pertenencia a los clubes de jóvenes a los judíos, una restricción que ocasionalmente produce malentendidos e incluso resentimiento. En el Estado de Israel no existe ninguna norma jurídica que regule los matrimonios entre miembros de diferentes comunidades religiosas. Esta política pone freno a la exogamia, pero muchos la consideran un intolerable freno a la libertad, y se empieza a pedir su abandono. En todo caso, los israelíes judíos que están decididos a casarse con no judíos pueden hacerlo fuera del país, en cuyo caso Israel reconoce posteriormente el matrimonio. Los jóvenes judíos se quejan muchas veces de la presión a la que se les somete para que se casen y para que se casen con judíos. Ni siquiera la homosexualidad se considera una razón válida para no casarse. Las autoridades ortodoxas suelen insistir en que los homosexuales también están sometidos al mandato: «creced y multiplicaos». En los debates actuales sobre homosexualidad y judaísmo se tiene a menudo la impresión de que el pecado de no tener hijos por voluntad propia es una objeción más contundente que la prohibición de la Torá de las relaciones sexuales entre hombres.

La familia judía puede evitar la amenaza de exogamia acogiendo al cónyuge no judío en la familia extensa y ejerciendo su influencia para que los hijos del matrimonio sean educados como judíos. Hace solo una o dos generaciones, no era infrecuente que los padres judíos llevaran luto por un hijo que se hubiera «casado fuera» y rompieran toda relación con él. Las autoridades rabínicas se negaban a recibir solicitudes de conversión al judaísmo por causa de matrimonio, invocando una antigua ley según la cual no podía aceptarse la conversión si el converso obtenía algo a cambio. En la actualidad, ya no se reacciona así, al menos en Occidente. La ley tradicional reconoce a los hijos de padre no judío y madre judía la condición de judíos en todos los aspectos. Son un núcleo de población en constante crecimiento en las comunidades judías actuales y creyentes e

instituciones están teniendo que adaptarse. Cada vez se acoge mejor a los progenitores no judíos e incluso se les anima a que desempeñen un papel en la vida de la comunidad como lo hacen en la familia. El ala más radical del movimiento reformista (que incluye al movimiento reformista americano, el mayor en número) va más allá y reconoce a los hijos de padre judío y madre no judía con ciertas condiciones. Algunos judíos conservadores simpatizan con este reajuste, que además de ser beneficioso para la demografía judía elimina una disposición que es fácilmente criticable por discriminación de género.

Muchos rabinos prefieren la conversión a «casarse fuera» y la gran mayoría de los casos de conversión presentados ante los tribunales rabínicos entran en esta categoría. La formación de los futuros conversos está centrada en la fundación de un hogar judío y se anima al cónyuge judío a compartir los estudios del converso. Aunque sería un error negar que aún existen prejuicios contra los conversos, resultado de un legado de siglos, están desapareciendo muy rápidamente en el mundo de hoy. Los miembros de la congregación reformista admiten, con toda sinceridad, que los conversos son de los miembros más conocedores, activos y comprometidos de la comunidad.

La insistencia en tener hijos no es simplemente cuestión de instinto natural, obediencia a la Torá o preocupación por el futuro de la comunidad judía. Muchas personas creen que los hijos han de cuidar de sus padres en la enfermedad o en la vejez, garantizar que sean enterrados adecuadamente y recitar la oración de Kaddish en su memoria. Sobre los hijos pesa durante toda su vida la obligación de «honrar y temer reverencialmente» a sus padres. Se explica que esto abarca muchas cosas, como ponerse en pie cuando entran en la habitación, asegurarse de que estén vestidos y alimentados, no contradecirlos, no enojarse con ellos, no avergonzarlos y hablar de ellos con respeto, incluso después de su muerte.

La muerte es parte de la vida y los judíos la aceptan como un aspecto inevitable de la condición humana. Se debe hacer todo lo posible para promover la salud y salvar la vida y matar se considera algo aborrecible. Pero los maestros judíos insisten en que no hay que tener miedo a morir ni enfadarse por ello, sino que hay que aceptar la muerte en cualquier circunstancia. Al tener noticia de una muerte el judío ha de responder con las palabras «bendito sea el verdadero juez», que dan fe de su confianza en la justicia de los decretos de Dios, por difícil que sea aceptar su veredicto.

Un judío que siente la proximidad de la muerte y es capaz de hacerlo recita una confesión. Las palabras siguientes se encuentran en los devocionarios y Najmánides (1194-1270) dice que ya eran antiguas en su tiempo:

Reconozco ante ti, Señor mi Dios y Dios de mis antepasados, que tanto mi curación como mi muerte están en tus manos. Sea tu voluntad mandarme una curación total. Sin embargo, si mi muerte está plenamente

decidida por ti, la aceptaré amorosamente de tu mano. Que mi muerte sea una expiación por todos los pecados, iniquidades y transgresiones que he cometido ante ti. Concédeme algo de la gran felicidad que está reservada para los justos. Hazme conocer el camino de la vida. En tu presencia está toda la alegría; a tu mano derecha la dicha para siempre.

Se pueden pronunciar otras oraciones y, cuando el fin se acerca, los presentes recitan en voz alta los versos que concluyen con las palabras iniciales del Shemá: la afirmación de la unidad de Dios que todos los judíos piadosos quisieran poder decir al expirar:

El Señor reina, el Señor reinó, el Señor reinará para siempre.
Bendito sea el nombre de Su glorioso reino para siempre.
El Señor, Él es Dios.
Oye, Israel, el Señor nuestro Dios, el Señor es Uno.

No hay que dejar nunca sola a una persona que está agonizando. Los presentes tienen la obligación de tratarla con consideración y respeto y de evitar hacer cualquier cosa que pueda apresurar su muerte. La eutanasia se considera asesinato, aunque algunos rabinos han afirmado que no hay obligación alguna de mantener mecánicamente con vida a alguien que no es capaz de vida independiente, sobre todo si sufre. Está también ampliamente aceptado que se administren drogas analgésicas aun cuando tengan el efecto indirecto de acelerar la muerte.

Según las fuentes halájicas clásicas, el fin de la respiración marca el momento de la muerte. Desde que apareció el concepto de muerte cerebral, a finales de los años sesenta, los rabinos han debatido sobre la necesidad de revisar la antigua definición, sobre todo en relación a la polémica cuestión del trasplante de órganos.

Una vez que se ha establecido la muerte se cierran los ojos al cadáver (preferiblemente un hijo) y se le coloca cuidadosamente en el suelo. Un cuerpo muerto debe tratarse con el mismo respeto que una persona viva. No se le desnuda, se le cubre decorosamente, y no se le manipula más de lo necesario. No se le deja solo, sino que tradicionalmente permanecen con él y recitan salmos unos «vigilantes» (*shomrim*), que pueden ser parientes o amigos, hasta el entierro.

El duelo se rige por normas muy estrictas. Los que las han observado suelen estar de acuerdo en que son una ayuda más que una intromisión. Dan tranquilidad y son un referente en momentos que pueden ser de desorientación e incertidumbre. El objeto de las normas no es ahogar o contener la aflicción, sino más bien proporcionar apoyo a los dolientes para ayudarles a superar su época de prueba y a volver a la vida normal.

El doliente es un padre, madre, hijo, hija, hermano, hermana, marido o mujer de la persona difunta. Los hijos que no llegan a la edad de Bar/

Bat Mitsvá no observan el duelo; no hay duelo ni entierro formal para un niño de menos de treinta días. (Ahora se están ideando ritos informales de duelo para bebés nacidos muertos y para niños pequeños, pues se reconoce que los padres necesitan canalizar su pesar.) Los hijos e hijas se diferencian de los demás dolientes en una serie de aspectos. Por ejemplo, los dolientes se desgarran la ropa en señal de duelo: los hijos e hijas lo hacen a la izquierda, cerca del corazón, mientras que los demás dolientes lo hacen al lado derecho. Actualmente, como la gente suele negarse a romper ropa cara, a menudo se desgarran un lazo o una cinta. El judaísmo reformista ha abandonado por completo el hábito de desgarrar la ropa. El periodo de duelo por un progenitor es de un año; para los demás dolientes solo es de un mes.

El duelo propiamente dicho no empieza hasta el funeral. En el tiempo que media entre muerte y entierro se denomina al doliente *onen* y no está sometido a normas especiales, sino que, por el contrario, está dispensado de obligaciones religiosas como recitar oraciones o decir las bendiciones antes y después de la comida. Un *onen* no debe beber vino, comer carne, permitirse lujos ni placeres ni realizar negocios o actividades profesionales. La ocupación principal del *onen* es disponer el funeral.

Al volver a casa del cementerio se ofrece al doliente (ya denominado *avel*) un plato de comida que suele incluir huevos cocidos y otros alimentos redondos. Es costumbre encender una vela que arderá durante los siete días siguientes. Algunas personas cubren los espejos en la casa donde hay un duelo o los ponen de cara a la pared.

El duelo se desarrolla en tres etapas. La primera y más intensa dura siete días y se conoce como Shivah («siete»). De hecho, dado que el día del funeral cuenta como el primer día y Shivah termina una hora antes de empezar el séptimo día, en realidad dura menos de seis días. Además, durante el Shabat no se observa ningún signo externo de duelo. Si cae una festividad durante la Shivah el duelo cesa y no se reanuda. Durante Shivah los dolientes se quedan en casa y permanecen sentados en taburetes bajos (de ahí la expresión popular «sentar la Shivah»). No trabajan ni atienden sus negocios, no mantienen relaciones sexuales, no se bañan, no usan cosméticos ni cremas, no se afeitan ni cortan el pelo. Es costumbre no estudiar la Torá. Al cabo de tres días las normas se relajan un poco y los que tienen que volver al trabajo pueden hacerlo. Se pronuncian oraciones en la casa del duelo; los amigos se reúnen para ofrecer sus condolencias, mostrar su solidaridad y proporcionar una congregación para que se pueda decir el Kaddish. Los dolientes no tienen que actuar como anfitriones: con frecuencia son los amigos los que ofrecen alimentos y se ocupan de servirlos. Para subrayar esta inversión de las normas aún se observa una tradición con arreglo a la cual un doliente recibe saludos pero no los inicia.

La siguiente etapa, Shloshim («treinta»), se prolonga hasta la mañana del trigésimo día después del funeral. Durante esta fase los dolientes siguen

absteniéndose de afeitarse y cortarse el pelo, no escuchan música, ni asisten a bodas ni a fiestas. (Las restricciones del afeitado y el corte de pelo se ignoran con frecuencia en la actualidad, y hasta los judíos ortodoxos dejan en ocasiones de observarlas tras la Shivah.) Al final del Shloshim, el duelo concluye excepto para los hijos del difunto, que lo prolongan hasta doce meses después de la muerte.

La fecha de la muerte se conmemora cada año encendiendo una vela en memoria del difunto y recitando el Kaddish. Esto es conocido entre los asquenacés por el nombre yiddish *yorsait* o *yahrzeit* («tiempo del año»). En Gran Bretaña es costumbre decir a los dolientes en ese momento: «te deseo larga vida».

Como muestran las páginas anteriores, los judíos tienen muchas oportunidades de recordar su legado y destino distintivos, no solo en las ocasiones especiales, sino también en la vida cotidiana. Los diversos ritos acercan a los judíos más a Dios y también a sus familias, amigos y antepasados. Se trata de algo omnipresente en la vida tradicional judía. Hombres y niños llevan siempre bonetes y flecos y los más tradicionales incluso una vestimenta distintiva. Las mujeres observan las normas del *tсениut*, «modestia», y se cubren todo el cuerpo excepto la cara y las manos. Las mujeres casadas se afeitan la cabeza; muchas llevan una peluca denominada *sheitel*. Se pronuncian bendiciones no solo ante los diferentes tipos de comida y bebida, sino también, por ejemplo, al ver algo inusual o enterarse de buenas o malas noticias. La mayoría de los judíos, sin embargo, no observa la totalidad de esta rica y característica tradición. Muchos llevan una vida que apenas se diferencia de la de sus vecinos gentiles.

LA COMUNIDAD

LA COMUNIDAD JUDÍA Y SU FUNCIONAMIENTO

Si la familia y el hogar constituyen uno de los polos del judaísmo en el mundo, la comunidad y la sinagoga son el otro. La diferencia entre el hogar y la sinagoga es la misma que existe entre la esfera pública y la privada. En la vida de un judío ambas están indefectiblemente unidas. La vida del hogar tiene carencias que cubren la sinagoga y la observancia pública. Las comidas rituales familiares del Yom Kíppur, por ejemplo, son el marco en el que se inscriben las largas horas de culto en la sinagoga. Tampoco la sinagoga cubre ciertas necesidades a las que solo cabe atender en el hogar. Ambas esferas se solapan en ocasiones: cuando la familia va junta a rezar a la sinagoga, como se puede hacer hoy en las sinagogas reformistas y conservadoras y, sobre todo, cuando se reúne para celebrar ocasiones familiares tales como el nacimiento de un niño, un Bar Mitsvá o una boda, o cuando los miembros de la comunidad acuden a un duelo para expresar su solidaridad con los miembros dolientes de la familia del difunto y formar un *minyán* para la recitación del Kaddish.

El *minyán* es el eje de la distinción tradicional entre lo privado y lo público. La palabra hebrea *minyán* significa simplemente «número», pero se la utiliza para referirse al número de personas requerido para formar una congregación en la que se pueda rendir culto público. Según las normas más antiguas, se requiere un mínimo de diez varones adultos para la recitación de determinadas oraciones, en especial el Kaddish. Los rabinos conservadores intentaron remediar algunas de las formas de discriminación de género más hirientes de la antigua *halajá* permitiendo que se cuente a las mujeres adultas como miembros del *minyán*. Evidentemente, en las comunidades grandes la congregación suele ser mucho mayor que un simple *minyán*: puede estar compuesta por varios centenares e incluso

miles de fieles. Pero incluso en las grandes reuniones desempeña su papel el concepto de *minyan*. Los fieles no llegan todos al mismo tiempo y hay que determinar, de forma clara e indiscutible, cuándo hay gente suficiente para dar comienzo al culto público. Tradicionalmente era meritorio formar parte del *minyan*, es decir, estar entre los primeros diez hombres que llegaban a la sinagoga. Componer un *minyan* es especialmente importante en las comunidades pequeñas, en las que puede que haya que suspender la oración pública si no se reúnen las diez personas prescritas. De ahí la antigua institución del «hombre del *minyan*», un judío pobre al que se pagaba para asistir a los oficios y completar el número requerido. El judaísmo reformista ha abolido el concepto de *minyan* en su totalidad: se pueden decir las oraciones sea cual fuere el número de fieles presentes y los oficios comienzan a las horas anunciadas. Esto obvia algunos problemas, sobre todo para las comunidades pequeñas, pero a costa de difuminar la distinción entre lo privado y lo público.

Aparte del culto regular de la sinagoga, se puede formar un *minyan* en cualquier lugar adecuado para rezar las oraciones públicas. El ejemplo evidente es el *minyan* que se reúne en una casa de duelo. Otro ejemplo, más alegre, es la recitación de las siete bendiciones en la cena de uno de los siete días que siguen a una boda. De hecho, la presencia de un *minyan* se subraya con una fórmula de apertura especial en la acción de gracias posterior a la comida. Pero un grupo de personas que por casualidad están juntas para cualquier finalidad, por ejemplo porque están reunidas o porque trabajan cerca, pueden decidir la constitución de un *minyan* para recitar juntas sus oraciones.

A veces este tipo de *minyan* se convierte en una reunión fija que, en cierto modo, es una alternativa al culto regular de la sinagoga. Con el tiempo puede llegar a ser una sinagoga con todas las de la ley: muchas sinagogas se constituyeron así. Pero también puede que los miembros piensen que «lo pequeño es hermoso» y fomenten la intimidad de un *minyan* pequeño.

La sinagoga es el rostro visible de la comunidad judía compuesta, a su vez, por una serie de familias e individuos. De hecho, se puede emplear la palabra «sinagoga» para referirse a la comunidad en vez de al edificio. A pesar de que haya quien opine lo contrario, no se trata de un avance moderno que imite el uso cristiano de la palabra «iglesia», pues es una costumbre que se remonta directamente a los orígenes de la palabra «sinagoga»: una palabra griega que significa originariamente «asamblea». En los textos greco-judíos del mundo antiguo (sobre todo en los de fuera de la Tierra de Israel), «sinagoga» denota habitualmente a la comunidad de los judíos.

Cada una de las sinagogas es autónoma, ya que el judaísmo no reconoce ninguna autoridad espiritual humana suprema ni ninguna organización general. Es muy posible que haya dos o más sinagogas en una sola ciudad y muchas más en una gran ciudad, incluso una por barrio. Los miembros de orígenes o ideologías religiosas diferentes constituyen sus propias sinago-

gas. A veces una sinagoga es, en sentido estricto, una rama de otra. En ciertas ciudades o países algunas de las sinagogas, o todas ellas, pueden formar una única estructura colectiva. Por ejemplo, en Londres muchas de las sinagogas asquenacías ortodoxas forman una organización común: la Sinagoga Unida. En París, las sinagogas, tanto asquenacías como sefardíes, pertenecen al Consistorio. La Sinagoga Unida de América es una asociación de sinagogas conservadoras. Cualquiera que sea la relación entre las sinagogas, sin embargo, los miembros son libres de pasar de una sinagoga a otra, de pertenecer a más de una al mismo tiempo o de asistir al culto, ocasional e incluso regularmente, en una sinagoga a la que no pertenecen formalmente. Puede incluso suceder que miembros de la misma familia pertenezcan a sinagogas distintas.

Se considera meritorio ayudar a fundar o a dirigir una sinagoga, asistir a sus oficios y contribuir generosamente a sus programas de beneficencia. Tras la lectura de la Torá se dice una oración especial que invoca la bendición de Dios para

...los que se unen para formar una sinagoga para la oración y los que se reúnen en ella para rezar; también para los que proporcionan lámparas para iluminar y vino para el Kiddush y la Havdalá, comida para los caminantes y limosnas para los pobres y para todos los que se ocupan lealmente de las necesidades de la comunidad.

Por lo general, administran la sinagoga un consejo y directivos honorarios (presidente, secretario, tesorero y así sucesivamente) elegidos por la congregación. (El derecho de las mujeres a votar o a detentar un cargo directivo es un asunto que aún se debate en la ortodoxia.) A veces se nombran guardianes (*gabbaim*), que supervisan el funcionamiento de los oficios para que no haya problemas. Lo tradicional es referirse a estas personas como colectivo: la dirección laica, para distinguirlas del rabino y sus ayudantes, sean hombres o mujeres, pero hay que decir que nada justifica esta distinción en el judaísmo; ha sido adoptada del cristianismo para dejar claro que la dirección religiosa tiene un rango sacerdotal del que la dirección laica no participa. En el judaísmo, el sacerdocio tiene un significado muy concreto: es un rango heredado que implica que se desciende directamente de Aarón, el hermano de Moisés. Un sacerdote (*cohen*) goza tradicionalmente de ciertos privilegios, residuo de la lejana época en que los sacerdotes eran los responsables del culto sacrificial en el Templo. Tienen derecho a ser llamados los primeros para la lectura de la Torá en la sinagoga y a pronunciar la bendición sacerdotal (Números 6:24-26) sobre la congregación. También están sometidos a determinadas limitaciones: por ejemplo, no pueden tener contacto con un cadáver a menos que sea el de un pariente cercano, ni pueden casar a un divorciado. (El judaísmo reformista ha abolido tanto los privilegios como las limitaciones por aca-

rrrear distinciones innecesarias e inadecuadas entre judíos.) Los sacerdotes no ejercen autoridad alguna en virtud de su rango hereditario y no hay relación alguna entre la condición de sacerdote y la de rabino: un sacerdote puede convertirse en rabino, en cuyo caso es un rabino como cualquier otro rabino y un sacerdote como cualquier otro sacerdote. Además de los sacerdotes (*kohanim*) están los levitas (*leviim*), los descendientes que quedan de la tribu de Leví, a la que pertenecían Moisés y Aarón. En la sinagoga se llama a los levitas en segundo lugar, después de un sacerdote, cuyas manos lavan antes de la bendición sacerdotal. Si el término «seglar» tiene algún sentido en el judaísmo ha de referirse a los israelitas corrientes, que no son ni sacerdotes ni levitas. De hecho, no se suele usar este término, probablemente porque se trata de una distinción poco importante en la práctica.

¿Qué es, pues, un rabino, si no es un sacerdote? Al parecer, el título se remonta a la época en que fue destruido el Templo y surge para denotar a alguien que se distinguía por su erudición y capacidad de liderazgo en el seno del movimiento que actualmente denominamos «judaísmo rabínico»: el antecedente de casi todas las formas de judaísmo en vigor hoy en día. Los rabinos confirieron retrospectivamente el título de rabino a Moisés, llamándolo *Moshe Rabbenu*, «Moisés nuestro rabino», seguramente porque consideraban que encarnaba excepcionalmente bien las cualidades diferenciadoras antes mencionadas.

Originariamente, el reconocimiento formal u ordenación de nuevos rabinos pasaba por una imposición de manos (*semijá*). Solo los que habían sido ordenados de esta manera podían utilizar el título de rabino. Pero la práctica de la ordenación desapareció y se concedió el título a todos los maestros de la Torá. Mucho después, en la Edad Media, se instituyó entre los asquenacés una nueva forma de ordenación en la que un erudito competente examinaba a un candidato para comprobar sus conocimientos de la ley judía y, si quedaba satisfecho, le proporcionaba una licencia para pronunciar decisiones (*heter horaah*). Se ha sugerido que es un sistema copiado de las incipientes universidades, de las que los judíos estaban excluidos. La ordenación contemporánea de rabinos deriva en parte de esa institución. En el ala más tradicional del judaísmo, las fuentes de la ley rabínica siguen desempeñando un importantísimo papel en la formación de los rabinos. Tras la emancipación se fundaron seminarios rabínicos de nuevo estilo, al principio en Europa y luego en los Estados Unidos, que se proponían impartir una educación mucho más amplia en historia y pensamiento judíos y formar rabinos para su nuevo papel como predicadores y directores espirituales. También se animó a estos rabinos modernos a compaginar la educación universitaria con sus estudios en el seminario.

Entretanto había tenido lugar un importante cambio que afectó al carácter básico del rabinato. En sus orígenes, el estudio de la Torá era un fin en sí mismo y una obligación para todos los judíos y se pensaba que esta-

ba mal ganarse la vida gracias a los conocimientos obtenidos. Importantes rabinos como Maimónides se ganaban la vida como médicos o desempeñando algún otro oficio. Desde el siglo XVI, sin embargo, se hizo más habitual que una comunidad emplease a un rabino como autoridad legal y dirigente religioso, lo que convirtió al rabinato en una profesión. Tras la emancipación en Europa el rabinato se asimiló cada vez más al modelo de ministerio cristiano. Ha surgido incluso un sistema jerárquico en el que los grandes rabinos son reconocidos por el Estado como jefes espirituales de la comunidad judía y llegan a ejercer cierta autoridad sobre otros rabinos, algo que no tiene base alguna en la ley o la tradición judías. Las sinagogas emplean a los rabinos para que ofrezcan dirección religiosa y proporcionen una amplia variedad de servicios a la comunidad.

No todos los rabinos lo son: algunos de los que ocupan cargos rabínicos no poseen titulación de rabino, y algunos de los que tienen titulación de rabino no desempeñan el cargo de rabino en la comunidad. En Inglaterra no se ordenaron rabinos durante mucho tiempo y se dio a los graduados del seminario, *Jews' College*, el título de «Rev.», que resultaba atractivo por su parecido con *rav* o rabino. Hoy en día, en una comunidad cada vez más reducida que invierte mucho en formación rabínica, hay un número creciente de fieles que tienen derecho a denominarse «rabinos» y que, por diversas razones, eligen el rabinato como profesión.

Hasta hace poco el rabinato estaba reservado a los hombres, como en el pasado. Desde principios del siglo XX, las mujeres han desempeñado un papel cada vez más activo en la dirección religiosa (sobre todo en el movimiento liberal británico, del que Lily Montagu fue rabino salvo de nombre). El seminario reformista de Berlín ordenó rabino a una mujer en la década de 1930 pero la mataron los nazis y, después de la guerra, el impulso se perdió y pasó algún tiempo antes de que la cuestión volviese a ocupar un lugar importante en los debates. Con el incremento del feminismo judío, a fines de los años sesenta, los movimientos reformistas y reconstruccionistas empezaron a presionar para que se ordenara rabinos a las mujeres. En 1972, el movimiento reformista de América ordenó a su primera mujer como rabino; el movimiento reformista británico y el movimiento conservador americano siguieron su ejemplo en 1975 y 1985 respectivamente. En estos movimientos liberales los seminarios rabínicos tienen ahora un número similar de alumnos y alumnas. La ortodoxia aún no ha dado este paso, aunque el tema es objeto de debate en el sector más liberal del movimiento.

Los sefardíes han preferido por lo general el título de *Jajam* («sabio») al de rabino, pero la historia de la institución es similar. En el Imperio otomano los *jajamim* ejercían el liderazgo colectivo en el seno del modelo de *espiga* por el que se regulaban las minorías y había una especie de gran rabino, el *Jajam Bashi*. En Inglaterra se reserva al rabino principal el título de *Hakham*. Recientemente, el rabinato sefardí ha tendido a seguir

el modelo de los asquenacés, numéricamente superiores, y muchos rabinos sefardíes han recibido parte o la totalidad de su formación en seminarios asquenacés o *yeshivot*.

Junto al rabinato, el judaísmo tradicional creó varios cargos paralelos o subordinados, algunos de los cuales se prestan a confusión. El primero es el de predicador o *maggid*. En Europa oriental, el rabino de la ciudad solo predicaba normalmente dos veces al año, el Gran Shabat antes de Pascua y el Shabat del Arrepentimiento, entre Rosh Ha-Shanah y Yom Kippur. El *maggid* era muchas veces un predicador ambulante recompensado por sus servicios por cada comunidad en la que predicaba; algunas comunidades mayores mantenían un *maggid* permanente.

El hasidismo introdujo un nuevo tipo de dirigente religioso, el *tsadik*, a menudo conocido como *rebbe* para distinguirlo del rabino en sentido normal (aunque el origen etimológico de ambas palabras sea el mismo). Algunos *rebbe*s prestaban también sus servicios como rabinos de ciudad, pero ejercían un liderazgo carismático sobre unos seguidores con frecuencia muy dispersos, a diferencia de los rabinos, cuya autoridad era estrictamente local. Los *hasidim* establecieron un principio de sucesión hereditaria para los *rebbe*s, que en ocasiones ha sido imitado en círculos no *hasidíes*. El *tsadik* o *rebbe* exigía completa sumisión a sus seguidores, y su autoridad se basaba no en su erudición, sino en su talla espiritual que, en ocasiones, podía rozar lo sobrenatural. De algunos se decía incluso que hacían milagros; se creía que los alimentos que habían bendecido o las ropas que desechaban estaban santificados y que tenían poder para interceder por sus seguidores después de su muerte. Algunos seguidores del difunto *rebbe* Lubavitcher estaban convencidos de que era el Mesías y que regresaría de la muerte. Todo esto tiene poco que ver con la autoridad del rabino y, sin embargo, para un observador externo es muy fácil confundir a un *rebbe hasidí* con un rabino.

En Europa oriental el cargo de director de la *yeshiva* (academia talmúdica) no recaía sobre el rabino de la ciudad, y con la proliferación de *yeshivot* que atraían alumnos de todas partes aún surgió otro cargo religioso, el de Rosh Yeshivah («director de la Yeshivah»), normalmente ocupado por un erudito célebre por su conocimiento académico de la ley. En el seno de la ortodoxia moderna puede que los antiguos alumnos de una *yeshiva* consideren a su Rosh Yeshivah su verdadero guía espiritual, aunque también reconozcan la autoridad práctica de su rabino local. A veces surge una cierta rivalidad entre directores de *yeshiva* y rabinos o incluso grandes rabinos.

Los oficios de la sinagoga no tienen que estar necesariamente dirigidos por un rabino. Cualquier fiel puede dirigir las oraciones (aunque la ortodoxia no permite que las mujeres dirijan a los hombres en la oración). Teniendo en cuenta la tendencia a convertir al rabino en un ministro de la religión, se ha incorporado la dirección de los oficios a las funciones del

rabino moderno, al menos en el extremo más liberal del espectro religioso judío. En algunas de las mayores sinagogas este papel corresponde al *jazán* o cantor, un funcionario asalariado al que se escoge por sus habilidades musicales además de por su buen carácter.

LA SINAGOGA

Como sabemos, la palabra «sinagoga» procede del griego. El término hebreo es *Bet Kneset*, «casa de la asamblea». Muchos judíos asquenacés se refieren a ella usando el término yiddish *shool*, que significa escuela, lo que refleja que la sinagoga se usaba también como lugar de estudio aunque, en sentido estricto, lo formativo se englobara en una institución aparte denominada en hebreo *Bet Ha-Midrash*. La palabra *kloyz* (relacionada con «claustró») se utilizaba antiguamente en la Europa central y oriental para referirse a una sinagoga o a un lugar de estudio usado también como sinagoga. Algunas comunidades judías prefieren el término «templo» al de «sinagoga». Es un uso que procede del siglo XVIII europeo y que probablemente esté relacionado con el protestantismo francés. Fue ganando ascendencia a lo largo de las reformas acometidas en el siglo XIX, pues su alusión al antiguo Templo de Jerusalén resultaba muy atractiva. La reforma americana ha conservado el término y este ha sido adoptado por algunas congregaciones conservadoras.

Hay sinagogas de todas las formas y tamaños. Suelen reflejar las tendencias arquitectónicas locales, en ocasiones coqueteando con la arquitectura de las iglesias cristianas o de las mezquitas y, en otras, evitándolas deliberadamente. En época medieval solían ser pequeñas y estaban discretamente ubicadas para no llamar la atención. En Polonia, los hasidim, excluidos de las sinagogas, decidieron celebrar su culto en la intimidad, en una pequeña habitación denominada *shtibl*. En el transcurso del siglo XIX se construyeron en las grandes ciudades de Europa y América grandes sinagogas-«catedrales» que reflejaban las dimensiones, riqueza y autoseguridad de las comunidades posteriores a la emancipación. Gustaba mucho el repertorio del estilo clásico europeo pero se evitó deliberadamente el gótico (probablemente por excesivamente «eclesial») y se prefirieron el lenguaje románico, el bizantino (vagamente exótico) y el morisco, inequívocamente oriental. Los judíos tardaron en formar parte de la profesión arquitectónica; muchas de estas grandiosas sinagogas fueron construidas por gentiles. En Gran Bretaña, el primer arquitecto judío de sinagogas fue David Mocatta, discípulo de sir John Soane y muy conocido como arquitecto ferroviario. Mocatta proyectó una sinagoga en Ramsgate para su primo sir Moses Montefiore y dos edificios para la nueva congregación reformista de Londres, de la que era miembro fundador y cuyo consejo presidía. El actual y hermoso edificio de la congregación fue

construido, con el asesoramiento de Mocatta, por Henry Davis y Barrow Emanuel, que también diseñaron otras sinagogas de Londres. En todas partes se cuentan historias parecidas. Arquitectónicamente, el siglo xx se caracteriza por planteamientos más atrevidos y se han construido algunas sinagogas muy interesantes e inusuales, como la sinagoga de Frank Lloyd Wright de Elkins Park, cerca de Filadelfia, o la cúpula blanca de Heinz Rau para la Universidad Hebrea de Jerusalén.

Las sinagogas suelen tener en el exterior inscripciones en hebreo o algún símbolo judío como una estrella de David de seis puntas o un candelabro de siete brazos (*menorá*). En el interior, lo fundamental es el arca santa (*aron ha-kodesh*, o en el uso sefardí *heijal* o *ejal*), que normalmente ocupa el centro del muro más cercano a Jerusalén. El arca suele tener la forma de una alacena alta con dos puertas que se abren hacia fuera. Encima pende una lámpara conocida como la luz eterna (*ner tamid*) y, en las sinagogas asquenacíes, una cortina (*parojet*) tapa el arca. Otro elemento destacado es una mesa de pupitre plana o ligeramente inclinada sobre la que se coloca el rollo de la Torá tras abrirlo para la lectura. Este pupitre se halla sobre una tarima elevada (conocida como *bimá*, *almemar* o, entre los sefardíes, *tebá*), a la que se asciende por unos escalones y a menudo está rodeada de una reja o balaustrada.

La necesidad de hacer sitio para estos dos elementos, el arca colocada contra una pared y la mesa de pupitre para lectura, normalmente en el centro de la sinagoga, impuso unas incómodas limitaciones al diseño, sobre todo en lo que a los asientos se refiere. Las sinagogas tradicionales suelen tener bancos de madera dispuestos a lo largo del eje más extenso de la sala, frente al pupitre de lectura que ocupa gran parte del centro. Esta disposición es adecuada para la lectura de la Torá, pero obliga a los fieles a hacer un giro de noventa grados cuando se abre el arca o cuando se han de volver hacia Jerusalén para recitar la Amidá. Una disposición alternativa, introducida por el movimiento reformista pero que hoy se encuentra también en otros tipos de sinagoga, recoge el arca y el pupitre de lectura en una sola plataforma situada en un extremo del edificio, lo que deja el resto de la sala libre para los asientos y no obliga a girarse. Las sinagogas tradicionales y ortodoxas tienen asientos separados para hombres y mujeres. Muchas veces se relega a las mujeres a una galería o se las separa de los hombres por medio de una mampara u otra barrera física (*mehitsá*); en casos extremos se las sitúa en una habitación aparte donde se hallan completamente ocultas a las miradas de los varones.

EL CULTO EN LA SINAGOGA

El culto, al igual que la arquitectura de la sinagoga, es muy variable. Puede ser muy grandioso y formal, con coadjutores con sombrero de copa

y frac, estricto decoro y sublime música de órgano además de canto coral o, como en el caso de un *shtibl* hasidí, puede ser íntimo y casero, ruidoso y «hecho a la medida» (los fieles llegan a intervalos durante los oficios y charlan sin inhibiciones). La mayoría de los oficios se halla en un punto medio entre los dos.

El rabino puede dirigir las oraciones, pero no lo hace siempre. En una sinagoga tradicional y pequeña es frecuente que los fieles varones se turnen para servir como *shali'aj tsibbur*, literalmente el «delegado colectivo» que dirige las oraciones. En sinagogas mayores suele haber un lector o cantor asalariado.

La lengua en la que se han de decir las oraciones ha sido un tema muy controvertido. El Talmud permite que las oraciones se digan en cualquier idioma, pero en la Edad Media se creía que la única lengua adecuada para la oración pública era el hebreo. Algunos reformistas alemanes de comienzos del siglo XIX promovieron la oración en alemán, considerando que la lengua hebrea era un obstáculo para el entendimiento y la auténtica espiritualidad, así como una barrera entre judíos y gentiles. Hasta los modernistas ortodoxos se mostraron partidarios de una mejor comprensión de las oraciones e imprimieron devocionarios bilingües con la traducción inglesa frente a los textos hebreos. El destacado reformista Abraham Geiger mantenía una postura ambivalente. Creía que el hebreo era una «lengua extranjera muerta» y sostenía que a la mayoría de los judíos alemanes les emocionaban más las oraciones en alemán que en hebreo. Sin embargo, sentía un profundo amor por la lengua hebrea y la utilizaba en su sinagoga. La importante conferencia rabínica celebrada en Frankfurt en 1845 proclamó, bajo la influencia de Geiger que, aunque no había ninguna necesidad *jurídica objetiva* de mantener el hebreo en los oficios, era *subjetivamente* necesario hacerlo¹. En una votación posterior quedó claro que había una ligera mayoría a favor de sustituir el hebreo por el alemán o de utilizar las dos lenguas simultáneamente. Zacharias Frankel, líder del ala más conservadora, no quiso aceptarlo y se retiró de la conferencia. Desde entonces, el uso del hebreo en la sinagoga ha sido una de las principales cuestiones que han separado a los judíos reformistas de los conservadores. Pero ni siquiera en el seno del movimiento reformista se ha adoptado una actitud inequívoca o unánime. La reforma británica, por ejemplo, ha tendido a preferir una mezcla a partes iguales y ha conservado la tradición de imprimir sus devocionarios bilingües empezando por la derecha, como los libros hebreos, mientras que el judaísmo liberal de Gran Bretaña al principio casi eliminó el hebreo y sus devocionarios se abrían a la izquierda como los libros ingleses. Cuando Isaac Mayer Wise, el gran pionero de la reforma en América, publicó en 1857 su nuevo devocionario, *Minhag America*, este contenía un texto totalmente hebreo

¹ Cfr. M. A. Meyer, *Response to Modernity*, pp. 96-97, 137.

que se abría a la derecha y una traducción aparte al inglés o al alemán que se abría a la izquierda. Las congregaciones que lo deseaban podían rezar total o parcialmente en su lengua vernácula, algo cada vez más común en las congregaciones reformistas. En el siglo XIX, sin embargo, hubo una visible vuelta al uso del hebreo: la Plataforma Columbus de 1937 incluyó el uso del hebreo entre los elementos de la tradición que requería un modo de vida judío. La posterior aparición de una simbiosis entre reforma y sionismo, con su marcada adhesión a la lengua hebrea, fortaleció todavía más el lugar del hebreo en el seno del judaísmo reformista.

Existen diversas formas de pronunciar el hebreo, pero la mayoría se subsumen en una de las dos principales: la asquenazí y la sefardí. Aunque muchas de las diferencias sean superficiales y puedan atribuirse a la influencia de las lenguas germánicas y eslavas sobre la primera y de lenguas como el español y el árabe sobre la segunda, cada una de estas formas de pronunciación presenta rasgos muy distintivos que se remontan, tal vez, a dialectos antiguos. Por ejemplo, una de las vocales que los sefardíes pronuncian como *a*, los asquenazíes la pronuncian como *o*, y una de las consonantes que los asquenazíes pronuncian como *s* los sefardíes la pronuncian como *t*. (Así, los asquenazíes dirán *kashrus*, *sukkoh*, *matsoh*, mientras que los sefardíes dirán *kashrut*, *sucá*, *sucot*, *matzá*.) El movimiento sionista adoptó la pronunciación sefardí: la oficial en Israel. De ahí que esté triunfando la pronunciación asquenazí en las sinagogas tanto de Israel como de fuera. El movimiento reformista ha sentido predilección por la pronunciación sefardí desde el principio.

La música también dividió a tradicionalistas y modernistas en el siglo XIX. En la sinagoga medieval no se utilizaba música instrumental; las oraciones y los himnos se cantaban habitualmente acompañados de melodías tradicionales. La lectura de la Torá y la Haftará (lectura profética) tenía sus propias tradiciones de salmodia. A partir del siglo XVI se percibe una mayor insistencia en la música bella, siendo Salomone Rossi (ca. 1570-1628), de Mantua, el primer compositor de música de sinagoga conocido. Entretanto, los cabalistas luriánicos de Safed cantaban canciones para embellecer las oraciones y ayudar a los fieles a concentrarse en sus significados místicos. Posteriormente, los hasidim compusieron sus propias melodías o adaptaron canciones folclóricas del momento y también cultivaron la música con entusiasmo en su búsqueda del éxtasis. Una de las contribuciones hasídicas más características es la melodía sin letra (*niggun*). A medida que los judíos se iban familiarizando con la música del mundo que los rodeaba, los cantores de sinagoga (*jazzanim*) de toda Europa se hicieron cada vez más conscientes de su propia importancia y más ambiciosos, y algunos combinaron su carrera en la sinagoga con la operística. Este fue el caso, por ejemplo, de Meyer Leoni (1740-1796), cantor de la Gran Sinagoga de Londres, que fue despedido por cantar en una interpretación del *Mesías* de Haendel. Más recientemente, el cantor polaco

Gershon Sirota (1877-1943), el «Caruso judío», fue un intérprete popular en las salas de conciertos. En la Europa de la época de la emancipación se compuso mucha música de sinagoga, especialmente para templos reformistas, con sus órganos y sus coros. Los compositores más conocidos de la época, como Salomon Sulzer (1804-1890), de Viena, Samuel Naumbourg (1815-1880), de París, y Louis Lewandowski (1821-1894) de Berlín, fusionaron con acierto elementos judíos tradicionales de Europa oriental con los principales estilos musicales de su tiempo. La herencia del siglo XIX sigue predominando hoy en la música de sinagoga, aunque algunos compositores del siglo XX han añadido sus propias aportaciones y muchas congregaciones han elegido alejarse de la música artística para volver a estilos más tradicionales de canto para un solo cantor o para el coro de todos los fieles.

La congregación se compone de hombres, mujeres y niños. En el judaísmo tradicional sus respectivos papeles están estrictamente definidos. Las mujeres se sientan separadas de los hombres, como ya hemos visto, apartadas por una *mejitsá*, un biombo o mampara. No se insiste especialmente en la asistencia de las mujeres a algunos oficios. Por ejemplo, la víspera del Shabat es costumbre que las mujeres se queden en casa y solo acudan a los oficios los hombres y los niños varones. Algunas sinagogas ortodoxas mantienen esta costumbre tradicional, otras incentivan la asistencia de las mujeres y reducen la *mehitsá* a una reja simbólica, pero las mujeres siguen siendo meras observadoras y no pueden dirigir las oraciones ni participar de ninguna otra forma en la dirección de los oficios. En sinagogas reformistas y reconstruccionistas y en la mayoría de las conservadoras los hombres y las mujeres pueden sentarse juntos. En cuanto a los niños, se propugna su asistencia (sobre todo en el caso de los varones) a los oficios tradicionales y la segregación de los sexos no se aplica estrictamente a los niños pequeños. No participan activamente en la dirección de los oficios, excepto en el caso de un himno místico, el Canto de Gloria, habitualmente dirigido por un niño pequeño. Algunas de las primeras sinagogas reformistas, deseosas de imponer el decoro en los oficios, prohibieron a los padres que acudieran con niños pequeños, pero hoy en día la mayoría de las sinagogas reformistas acoge bien a los niños.

Otra exigencia de los primeros reformadores fue que los miembros de la congregación llevaran ropa limpia y respetable. El judaísmo tradicional recomienda también la limpieza y una vestimenta decente en el Shabat y durante las fiestas, pero es evidente que los niveles de observancia de esta norma habían decaído a comienzos del siglo XIX, y en algunos oficios tradicionales de hoy la elegancia en el vestir brilla por su ausencia. De hecho, ha habido una relajación general de los códigos del vestir en la mayoría de las sinagogas, a excepción de las más formales. Los hombres se cubren la cabeza tradicionalmente con un sombrero o bonete y llevan el *talit*, el chal con flecos para la oración. El *talit* no se lleva por la tarde,

excepto la víspera de Yom Kippur. Las mañanas de los días entre semana los hombres se ponen *tefilín*, filacterias, para rezar. Las mujeres y los niños no llevan *tefilín* ni *talit*; de hecho algunos hombres de comunidades asquenacías no llevan el *talit* hasta que se casan. Las mujeres casadas se cubren la cabeza. En Yom Kippur los hombres llevan una túnica blanca, el *kittel*. En muchas congregaciones ortodoxas aún se observan todas estas prácticas tradicionales. Con el auge del feminismo, sin embargo, muchas mujeres han empezado a llevar el *talit*, incluso en las sinagogas ortodoxas, aunque la mayoría de los rabinatos ortodoxos, todos compuestos por hombres, lo desapruaban. En el judaísmo reformista, al menos en sus manifestaciones más radicales como el judaísmo reformista americano y el judaísmo liberal en Gran Bretaña, se abandonó el hábito de cubrirse la cabeza, el *talit* y los *tefilín*, pero recientemente se han recuperado el bonete y el *talit*.

Los fieles están sentados durante la mayor parte de los oficios y durante las lecturas; se ponen en pie cuando se abre el arca, cuando se levanta el pergamino y para decir la Amidá, entre otras oraciones. Tradicionalmente la Amidá se dice mirando en dirección a Jerusalén y con los pies juntos. En cuatro momentos, hacia el principio y el final, es costumbre inclinarse. Cuando el rollo de la Torá se lleva alrededor de la sinagoga y los fieles se van girando para estar siempre frente a él, es habitual tocarlo con una esquina del *talit* que después se besa. Es el mismo gesto que se hace con el rollo abierto cuando uno es llamado a leerlo. Cuando el pergamino se eleva y se exhibe ante la congregación, algunas personas levantan un brazo hacia él, sosteniendo una esquina del *talit*. Cuando los sacerdotes pronuncian la bendición sacerdotal se quitan los zapatos, se cubren cabeza y manos con el *talit* y colocan los dedos de una manera especial. Los judíos no se arrodillan salvo una vez al año, en Yom Kippur, cuando se arrodillan y se postran. Estos son los únicos gestos que se realizan normalmente durante la oración judía y en los oficios reformistas ni siquiera se ven habitualmente, a excepción de ponerse en pie. En círculos muy tradicionalistas se pueden observar otras tradiciones. Puede que los hombres se cubran la cabeza con el *talit* para decir sus oraciones, o que hagan oscilar el cuerpo hacia delante y hacia atrás y sacudan la cabeza arriba y abajo. Esta antigua práctica la realizan sobre todo los hasidim.

Las oraciones han de decirse con *kavvaná*: concentración o intención. Como dice un escritor medieval, Bahya Ibn Pakuda, «la oración sin *kavvaná* es como un cuerpo sin alma». Cómo lograr una adecuada *kavvaná* es materia de debate. Se dice que los hombres piadosos de antaño meditaban durante una hora, después rezaban durante otra y finalmente meditaban otra hora más. A los hasidim les preocupa especialmente la *kavvaná*. El fundador del hasidismo, el Baal Shem Tov, enseñaba que uno ha de decirse a sí mismo antes de rezar que debe estar dispuesto a morir de concentración en las oraciones. Su propia capacidad de concentración era legendaria. Los

primeros hasidim pensaban que la exigencia de rezar a horas fijas era un obstáculo importante para la concentración, de modo que suprimieron las horas fijas y animaron a la gente a rezar cuando estuviera dispuesta a hacerlo con *kavvaná*. Fueron severamente criticados por ello.

Los reformistas también se interesaron por las horas de los oficios religiosos por un motivo diferente, aunque también buscaran la *kavvaná* a su manera. Los oficios tradicionales solían empezar cuando había un *minyán*; los oficios principales, el Shabat y las mañanas de las festividades se prolongaban durante varias horas. Los reformistas insistían en que los oficios tenían que comenzar a la hora anunciada y no ser demasiado largos. Eliminaron muchos de los himnos y lecturas que habían entrado a formar parte de la liturgia con el paso de los siglos y también oraciones repetidas. De este modo esperaban mejorar la concentración y el decoro de los fieles y hacer sitio para la nueva música de sinagoga y la lectura clara de oraciones que en los oficios tradicionales se murmuraban en voz apenas audible. El oficio ortodoxo moderno tiende, como en muchas otras cosas, a buscar un compromiso entre el estilo tradicional y el reformista, mientras que las sinagogas conservadoras oscilan entre la ortodoxia y la reforma.

Las horas prescritas para el culto público corresponden a las horas en que se ofrecían sacrificios en el Templo. El oficio matinal, Shajrit, corresponde al sacrificio diario del amanecer y en Shabat, luna nueva y las fiestas va seguido de unos oficios adicionales, Musaf, en los que se quemaban ofrendas esos días. El oficio vespertino (Minjá) corresponde al sacrificio vespertino regular. Se puede decir a cualquier hora de la tarde y a veces se celebra cerca de la puesta de sol y se une al oficio vespertino (Maariv) que tiene lugar a cualquier hora desde la puesta de sol hasta el alba, preferentemente antes de medianoche. Maariv es el único oficio que no corresponde a ningún rito del antiguo Templo y de ahí que haya cierto debate en la literatura sobre su estricta obligatoriedad.

LOS OFICIOS RELIGIOSOS

Es difícil generalizar en lo referente a la estructura y contenido de los oficios regulares ya que, desde los inicios del gran movimiento de la reforma del devocionario a principios del siglo XIX, los devocionarios judíos son muy distintos entre sí (incluso antes de esa época había notables discrepancias). Las divergencias son evidentes sobre todo cuando se comparan las traducciones, porque mientras que el texto hebreo contenido en cada devocionario nuevo es una revisión (a menudo relativamente ligera) de un texto hebreo anterior, las traducciones son muchas veces completamente nuevas, y en ocasiones, por razones teológicas o estéticas, distan mucho de ser una traducción literal del hebreo. En lo que sigue me propongo describir la base común de la mayoría de los devocionarios. Tradu-

ciré el hebreo con la máxima fidelidad que me permita la necesidad de escribir en un lenguaje fluido. Señalaré las diferencias principales entre los distintos movimientos. También mostraré dónde difieren entre sí los oficios para ocasiones distintas. Este es inevitablemente un ámbito muy complejo y técnico; se aconseja al lector que considere esta descripción como una guía muy general y que consulte devocionarios concretos para obtener una información más detallada. A modo de ilustración de algunas de las dificultades, he aquí dos pasajes de las oraciones regulares tal y como se traducen en los devocionarios al uso de dos movimientos modernistas, la ortodoxia y la reforma británica.

El primer ejemplo está tomado del segundo párrafo de la Amidá, que trata del polémico tema de la resurrección de los muertos.

Devocionario ortodoxo (omitiendo algunas frases que se añaden en determinadas ocasiones del año):

Tú, oh Señor, eres poderoso para siempre; Tú resucitas a los muertos; Tú tienes el poder de salvar... Tú mantienes a los vivos con afectuosa atención, Tú resucitas a los muertos con gran misericordia. Tú sostienes a los que caen, curas a los enfermos, liberas a los cautivos y mantienes tu promesa a los que duermen en el polvo. ¿Quién es como Tú, oh Hacedor de grandes hechos? ¿Quién se asemeja a ti, un Rey que da a la muerte y devuelve a la vida y hace que florezca la salvación? Y sin duda Tú has de resucitar a los muertos. Bendito seas Tú, el Señor, que resucitas a los muertos².

Devocionario reformista:

Tú, oh Señor, eres el poder sin fin que renueva la vida más allá de la muerte; Tú eres la grandeza que salva. Tú cuidas de los vivos con amor. Tú renuevas la vida más allá de la muerte con infinita misericordia. Tú sostienes a los que caen y curas a los enfermos. Tú liberas a los prisioneros y mantienes tu promesa con los que duermen en el polvo. ¿Quién puede realizar esos grandes hechos, quién puede compararse contigo, un rey que trae la muerte y la vida y renueva la salvación? Tú eres fiel a la renovación de la vida más allá de la muerte. Bendito seas Tú, Señor, que renuevas la vida más allá de la muerte³.

El segundo ejemplo procede de la oración denominada Aleynu, pronunciada al final de los oficios. Aparte del problema de encontrar un lenguaje apropiado para expresar las ideas tradicionales sobre la naturaleza

² *The Authorized Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations of the Commonwealth*, trad. original del revdo. Simeon Singer, 4.^a ed. Con nueva traducción y comentario del rabino Sir Jonathan Sacks, Londres, 2006, pp. 77, 79.

³ *Forms of Prayer I, Daily, Sabbath and Occasional Prayers*, 8.^a ed., Londres, 2008, p. 224.

del universo, esta oración incomoda a algunos judíos en su forma original por su actitud hacia otras religiones, negativa y potencialmente ofensiva.

Devocionario ortodoxo:

Es nuestro deber alabar al Señor de todos y atribuirle la grandeza al Autor de la Creación, que no nos ha hecho como a las naciones del mundo ni nos ha colocado como a las demás familias de la tierra; que no ha hecho nuestra suerte como la suya ni nuestro destino como el de toda su muchedumbre. Por lo tanto doblamos la rodilla, nos inclinamos y reconocemos ante el supremo Rey de Reyes, el Único Santo, bendito sea, que es Él quien extendió los cielos y creó la tierra, y puso Su glorioso trono en los cielos, en lo alto, y la morada de Su poder en las alturas más elevadas. Él es nuestro Dios y no hay otro. Verdaderamente él es nuestro rey, no hay ninguno junto a Él, como está escrito en Su Torá: Ahora estad seguros y tened presente que sólo el Señor es Dios, en los cielos arriba y en la tierra abajo; no hay otro⁴.

Devocionario reformista:

Es nuestro deber alabar al Señor de todos, reconocer la grandeza del creador de las primeras cosas, que nos ha escogido de entre todos los pueblos y nos ha dado su Torá. Por lo tanto nos inclinamos y sometemos, y damos gracias ante el rey que está por encima de los reyes de reyes, el Único Santo, bendito sea. Él extiende los límites del espacio y hace el mundo firme. Su gloria se extiende por el universo más allá y la presencia de su fuerza al espacio más distante. Él es nuestro Dios; no existe ningún otro. Nuestro rey es verdad; los demás no son nada. Está escrito en Su Torá: «Daos cuenta hoy de esto y tomadlo en serio; es el Señor quien es Dios en los cielos arriba y en la tierra abajo; no existe ningún otro»⁵.

Está claro que algunos de los cambios se deben a consideraciones estéticas relacionadas con el sonido de las palabras y hay que tener en cuenta que en los devocionarios ortodoxos solo se da la traducción para ayudar a los fieles a seguir el significado del hebreo, mientras que en los movimientos más liberales es posible que lo lea en voz alta quien dirige la oración o los fieles al unísono. Pero otros reflejan diferencias en la forma de entender los sucesos naturales o las necesidades del judío que está rezando.

Los textos que componen los oficios se pueden clasificar en cuatro grupos:

1. *Textos bíblicos*. En primer lugar tenemos que considerar las lecturas reales, en las que el texto es leído o salmodiado y los fieles escuchan. Antes y

⁴ *The Authorized Daily Prayer Book*, pp. 141, 143.

⁵ *Forms of Prayer I*, p. 310.

después de estas lecturas formales se recitan bendiciones. Las principales lecturas regulares tienen lugar la mañana del Shabat y de los días festivos, en los que se leen pasajes de la Torá y de los Profetas. Esta lectura constituye el acto central de los servicios en cuestión y va acompañada de cierto ceremonial. Los pasajes de la Torá se leen de un rollo de pergamino, que se saca solemnemente del arca y se lleva en procesión alrededor de la sinagoga. Luego, dos fieles públicamente nombrados al efecto la «desvisten» y la levantan para que sea contemplada por la congregación; otros fieles reciben el honor de ser «convocados» a la lectura. El pasaje profético (Haftará) se lee de un libro impreso. Hay una breve lectura del pergamino de la Torá también la tarde del Shabat y las mañanas de los lunes y los jueves, así como en determinados días especiales que no son fiestas plenas: luna nueva, los días de ayuno, Haniká y Purim, y en los días intermedios de Sucot y Pascua. Aparte del rollo de la Torá, hay cinco libros breves de la Biblia denominados «los rollos» que se leen en días especiales del año: Cantar de los Cantares (el Shabat de la semana de Pascua), Ruth (Shavuot), Lamentaciones (9 de Av), Kohelet o Eclesiastés (el Shabat de la semana de Sucot), Esther (Purim). De estos, solo Esther se lee normalmente de un rollo auténtico.

Aunque se la denomine la «lectura del Shemá», esta lectura se encuadra en una categoría diferente al resto de las que acabamos de mencionar. No tiene que leerse un texto escrito (de hecho algunos judíos devotos se tapan los ojos cuando recitan el primer versículo, para concentrarse mejor). Tampoco se requiere la presencia de una congregación, como veíamos en el capítulo anterior. La lectura se compone de tres pasajes diferentes de la Torá: Deuteronomio 6:4-9, Deuteronomio 11:13-21 y Números 15:37-41. El Shemá es una especie de profesión de fe y es enormemente importante para los judíos. Además de su lectura completa en los oficios vespertinos y matinales, se recita el versículo inicial en otras diversas ocasiones.

Los salmos bíblicos ocupan un lugar destacado en el culto de la sinagoga. El Libro de los Salmos no se lee en su totalidad en los oficios, aunque algunos judíos piadosos sí leen en privado el libro completo cada semana o incluso cada día. En su lugar, se leen salmos concretos o secuencias de ellos en momentos específicos de los oficios o en ocasiones concretas. Por ejemplo, los Salmos 100 y 145-150 se dicen en los oficios matinales, los Salmos 19, 34, 90, 91, 135, 136, 33, 92, 93 y 145-150 (en ese orden) en Shabat y las mañanas de las fiestas y, para concluir el servicio matinal, se recita el «salmo del día» precedido de las palabras «este es el (...) día de la semana, en el que los levitas del Templo decían (...)». La tarde del viernes se recibe al Shabat con los Salmos 95-99 y 29, una costumbre introducida por los cabalistas de Safed del siglo xvi. Los Salmos 145 y 24 (los días de semana) o 29 (el Shabat) se cantan cuando se devuelve al arca el pergamino de la Torá. Los días festivos se canta una liturgia especial de salmos conocida como Halel: se compone de los Salmos 113-118, precedidos y seguidos de una bendición especial.

En los oficios se incluyen otros pasajes de las escrituras. Por ejemplo, I Crónicas 29:10-13, Nehemías 9:6-11 y la «Canción del Mar» (Éxodo 14:30 a 15:19) se leen después de la principal secuencia de salmos de los oficios matinales. Algunas congregaciones siguen la costumbre cabalista de recitar el Cantar de los Cantares la víspera del Shabat.

2. *Bendiciones.* Las bendiciones (*berajot*) desempeñan un gran papel en la vida devocional privada de los judíos, así como en el culto de la sinagoga. Muchas de ellas fueron compuestas por los rabinos del Talmud; la Amidá, también compuesta por esa época, consiste en una serie de bendiciones. Las bendiciones litúrgicas pueden ser largas o cortas, y a veces las cortas están formadas solo por unas cuantas palabras. Las bendiciones comienzan de una de dos maneras: «Bendito seas, Señor, nuestro Dios, Rey del universo (o Rey eterno)» o simplemente «Bendito seas, Señor». Lo que sigue a esta apertura puede ir desde un largo himno de alabanza a una breve fórmula, a menudo consistente en solo dos palabras que identifican un aspecto de la naturaleza o la actividad de Dios. Una curiosidad de estas fórmulas es que con gran frecuencia se expresan en tercera persona, aun cuando la introducción esté en segunda. (Por ejemplo: «Bendito seas, Señor, que bendice a Su pueblo de Israel con la paz».) Estas fórmulas se entienden mejor si se piensa que son en realidad títulos de Dios, «resucitador de los muertos», «vestidor del desnudo», «benedicidor de su pueblo» y así sucesivamente. Si la bendición es larga concluirá a menudo con otra más breve que resume el mensaje de la más larga. Esta bendición breve se denomina «sello» (*jatimá*). Con frecuencia aparece un sello al final de una oración que no empieza como bendición; en este caso se considera que toda la oración es una bendición.

3. *Otras oraciones.* En el transcurso de los siglos se han compuesto nuevas oraciones que no adoptan la forma de una bendición. Ya hemos hablado de una de ellas, el Alenu, que, según se dice, fue compuesta en el siglo III de la Era cristiana, pero puede ser incluso anterior. Las liturgias tradicionales contienen muchas de estas oraciones: en las contemporáneas se ha hecho gala de una considerable inventiva a la hora de combinar formas tradicionales de palabras con nuevas ideas. Estas oraciones suelen compartir un rasgo y es que están redactadas en primera persona del plural (a diferencia de las oraciones bíblicas, que suelen ser personales): la comunidad expresa sus necesidades y deseos y su gratitud como un cuerpo público. Apenas se pronuncian oraciones privadas en la sinagoga. De hecho se anima a los judíos a que recen con la comunidad mejor que solos, lo que Maimónides defendía de la siguiente manera:

La oración colectiva es siempre escuchada y ni siquiera si hay pecadores entre ellos el Único Santo, bendito sea, rechaza las oraciones de los muchos.

En consecuencia, un hombre debe asociarse con la comunidad y no debe recitar oraciones en privado cuando pueda recitarlas junto a la comunidad⁶.

4. *Himnos*. A los judíos les gusta cantar su fe y su amor a Dios. En el hogar lo hacen en las canciones de mesa (*Zemirot*) y en la sinagoga lo hacen recurriendo a himnos. Los himnos son la mejor expresión del poder de la música en la sinagoga. *Adon Olam* («Señor eterno») es un claro favorito, de autoría desconocida:

Señor eterno, que reinabas antes de que todo artefacto fuese creado.
Cuando todo fue hecho por su voluntad Él ya había sido proclamado rey.
Y cuando todo termine él seguirá reinando, solo y temible.
Él tuvo, tiene y tendrá esplendor.
Y Él es Uno, y no hay segundo que se compare o se una a Él.
Sin un comienzo, sin un final, tiene el poder y el dominio.
Él es mi Dios, mi Redentor vivo, mi Roca, mi salvación en tiempos de pesar,
Él es mi bandera y mi refugio, mi mensura cuando clamo.
En su mano confío mi espíritu esté dormido o despierto,
Y con mi espíritu también mi cuerpo: el Señor es mío, y no temo.

Otros himnos populares son *En Keelohenu* («No hay nadie como nuestro Dios»), *Yigdal* («Grande es el Dios vivo») ⁷ y *Leja Dodi* («Ven, amado, a reunirse con la desposada»), la bienvenida mística a la novia del Shabat, compuesta por el cabalista de Safed Salomón Alkabetz tras su expulsión de España.

Hay innumerables himnos de los más variados orígenes⁸. La Palestina bizantina de los siglos IV a VII fue un centro de gran productividad. Se alcanzó una segunda edad de oro en la España musulmana de los siglos X al XII. Los devocionarios tradicionales contienen muchos himnos de estas dos épocas. Algunos de ellos son complejos y alusivos, se basan en elaborador acrósticos y están llenos de oscuras alusiones alegóricas. Los reformistas creían que recargaban y ahogaban la liturgia, además de ser un serio impedimento para la correcta comprensión, y los recortaron libremente para restablecer la sencillez clásica de las oraciones. Hasta los modernistas ortodoxos se manifestaron a favor de aligerar los oficios de esta manera, aunque conservaron muchos de los antiguos himnos favoritos de todos, como los cantados en Rosh Ha-Shanah y Yom Kippur, festividades en las que hay menos objeción a los oficios largos.

⁶ *Code*, Normas de Oración 8:1, citado en Jacobs, *Religion and the Individual*, p. 39, donde se debate más sobre el tema.

⁷ Véanse, pp. 175-176.

⁸ La relación completa en L. J. Weinberger, *Jewish Hymnography*, Londres-Portland, Oregón, 1998.

Los oficios judíos se componen de los anteriores materiales. También se incluyen pasajes de otras fuentes. Los devocionarios ortodoxos, por ejemplo, insertan pasajes del Talmud, mientras que los devocionarios reformistas incluyen lecturas de orígenes varios, incluyendo la literatura contemporánea.

Todos los oficios regulares tienen en realidad la misma estructura básica, que se muestra con la máxima sencillez y claridad en el oficio vespertino de los días laborables. Se compone de: 1) invocación a la oración; 2) el Shemá y sus bendiciones; 3) la Amidá; 4) oraciones finales. Veamos más detenidamente estos cuatro elementos.

1. *Invocación a la oración.* Es la misma en todos los oficios. El lector dice «¡Bendito sea el Señor, al que hay que bendecir!» y los fieles responden: «¡Bendito sea el Señor, a quien hay que bendecir por siempre jamás!».

2. *El Shemá y sus bendiciones.* El propio texto del Shemá (cfr. *infra*, p. 190-191) es siempre el mismo. Las bendiciones antes y después de él varían, sin embargo, según la hora del día. Por la tarde se pronuncian dos bendiciones antes del Shemá. La primera bendice a Dios por hacer la tarde: «Él hace que el día pase y trae la noche, y hace diferencia entre el día y la noche». La segunda habla del gran amor de Dios por el pueblo judío, expresado en la entrega de la Torá. (El Shemá trata del amor y la Torá.) En las bendiciones pronunciadas tras el Shemá se reconoce el poder redentor de Dios, se suplica cobijo ante los peligros de la noche y se expresa el deseo de la llegada del reino de Dios.

3. *La Amidá.* La Amidá, que siempre se dice de pie, comienza con una invocación del Salmo 51:17: «Oh, Señor, abre mis labios para que mi boca declare Tu alabanza». El cuerpo central de la Amidá se compone de una serie de diecinueve bendiciones, cuyos «sellos» (cada uno de los cuales, como sabemos, identifica una faceta de la naturaleza o la actividad de Dios) se suceden en los días laborables de la siguiente manera:

- 1) Escudo de Abraham
- 2) Resucitador de los muertos
- 3) El Santo Dios
- 4) Dispensador de conocimiento
- 5) Deseo de arrepentimiento
- 6) Perdón generoso
- 7) Redentor de Israel
- 8) Sanador de los enfermos de su pueblo Israel
- 9) El que bendice los años
- 10) El que reúne a los dispersos del pueblo de Israel
- 11) El rey que ama la rectitud y la justicia

- 12) El que quebranta a los enemigos y humilla a los arrogantes
- 13) El soporte y cobijo del justo
- 14) El que reconstruye Jerusalén
- 15) El que hace surgir el poder de la salvación
- 16) El que oye las oraciones
- 17) El que devuelve a Sión Su presencia
- 18) Bondad es Su nombre, y es adecuado darle gracias
- 19) El que bendice a Su pueblo de Israel con la paz.

Tomada en su conjunto esta oración, con la que los judíos religiosos están íntimamente familiarizados porque la repiten tres veces al día, puede considerarse una especie de credo judío. Menos filosófica que los Trece Principios de Maimónides, destila la esencia de las enseñanzas bíblicas sobre Dios, combinando aspectos universales con aquellos que se centran en el destino del pueblo de Israel. El cuerpo de las bendiciones está entretejido por ciertos elementos no representados en los «sellos». Así, en la primera bendición, «Escudo de Abraham», se afirma que el Dios de Abraham, Isaac y Jacob es también el más alto Dios, el creador de todas las cosas, y se expresa el anhelo por la venida del redentor. En la segunda bendición, «Resucitador de los muertos», se mencionan también otros aspectos benéficos de Dios: «Soporte de los que caen, sanador de los enfermos, liberador de los cautivos».

4. *Oraciones finales.* Las oraciones de las tardes de los días laborables son normalmente muy breves; comienzan con el Alenu, la oración antes citada que insiste en que el Dios reconocido por los judíos es el Dios universal y supremo de toda la humanidad y en realidad del universo entero. Una segunda oración anuncia la llegada del reino de Dios, cuando (en palabras de Zacarías 14:9) «el Señor será uno y Su nombre uno». Los oficios concluyen con el Kaddish de los dolientes, que insiste en el tema del reino de Dios. Lo recitan los dolientes y la congregación responde con una serie de amenes.

Esta estructura básica subyace a todos los oficios, por la tarde, por la mañana y después del mediodía (con la omisión del Shemá), sea día laborable, Shabat o día de fiesta. Hay variaciones, elaboraciones y adiciones, pero no perturban la ordenada sucesión de estos cuatro elementos. Los oficios más largos del día son los oficios matinales, que duran más en Shabat y festividades por la lectura de la Torá, seguida de una Amidá extra. Este es el perfil de un oficio de mañana de Shabat:

- 1) Bendiciones y oraciones, seguidas de salmos y cantos de alabanza.
- 2) La invocación, seguida del Shemá y sus bendiciones. La bendición para la tarde es reemplazada por una bendición matinal, dirigida a Dios,

«que hace la luz y crea la oscuridad, hace la paz y crea todas las cosas». Solo se pronuncia una bendición después del Shemá para «el que ha redimido a Israel».

3) La Amidá. En el Shabat se recita una Amidá especial que contiene siete bendiciones en lugar de las diecinueve habituales. Las tres primeras y las tres últimas son en esencia las mismas, pero en vez de las trece bendiciones centrales hay una sola bendición con el «sello» «que santifica el Shabat». En los días de fiesta se pronuncian bendiciones especiales en lugar de esta. Suelen nombrar la fiesta de la que se trata y terminan diciendo «que santifica (al Shabat y) a Israel y a los tiempos de las fiestas». Es costumbre que la Amidá se diga dos veces, la primera todos y en silencio y la segunda solo el lector y en voz alta. En la repetición se inserta en la tercera bendición una *kedushá* («santificación»), que describe la adoración de los ángeles que proclaman «Santo, santo es el Señor de las Huestes, el mundo entero está lleno de Su gloria» (Isaías 6:3). Después el lector inserta también la bendición sacerdotal (Números 6:24-26). En las festividades y días semifestivos se añade el Hallel (Salmos 113-118) tras la Amidá.

4) La lectura de la Torá. Se abre el arca y se saca un rollo de la Torá (o dos, excepcionalmente tres, dependiendo del número de lecturas prescritas para el día). El rollo se lleva en procesión dando la vuelta a la sinagoga hasta el pupitre de lectura, donde se le «desviste», es decir, se le quitan los adornos de plata y el puntero, el manto de terciopelo y las ataduras. Después se desenrolla un poco y se levanta para que la congregación vea las palabras escritas. (La costumbre sefardí es exhibirla antes de la lectura, los asquenácies lo hacen después.) Se «convoca» entonces por sus nombres hebreos a algunos miembros de la congregación, empezando por un sacerdote y un levita si hay alguno presente. Se considera un honor ser llamado. La Torá se divide en secciones (denominadas *parashá* o entre los asquenácies *sidrá*) y cada semana se lee una de ellas, de manera que, en el transcurso de un año, se lee la Torá completa. Cada sección se divide en lecturas más breves según el número de personas que se va a convocar. La persona llamada recita una bendición antes y después de la lectura. En las sinagogas reformistas y liberales solo se lee una breve parte de cada sección. Tras concluir la lectura de la Torá el pergamino se enrolla y se le «viste». Se lee una Haftará, una parte breve de los libros proféticos, precedida y seguida de una bendición especial. A diferencia de la Torá, no se lee a los Profetas en su totalidad, sino solo pasajes escogidos que se ajusten a las lecturas de la Torá a las que acompañan. Después se pronuncian oraciones especiales por la congregación, por el Estado y su gobierno, por el Estado de Israel, y antes de cada mes por las bendiciones del mes venidero. A continuación el rollo se lleva de nuevo en procesión dando la vuelta a la sinagoga y se vuelve a colocar en el arca con las palabras: «Vuélvenos a Ti, Señor, y volveremos; renueva nuestros días como antaño». En algunas congregaciones se dice un sermón en este momento.

5) La Amidá adicional (Musaf). Es similar a la Amidá principal. Las liturgias reformistas tienen cierta tendencia a omitirla.

6) Himnos y oraciones finales. El Alenu es precedido y seguido de himnos. En algunas congregaciones, un niño pequeño canta ante el arca abierta el Himno de Gloria, un increíble canto de amor antropomórfico muy poco conocido. Se pueden insertar otros salmos y lecturas; en oficios más tradicionales, el Kaddish de los dolientes se dice no una, sino tres veces.

Concluidos los oficios es costumbre recitar el *kiddush*, la bendición del Shabat del pan y el vino, lo que da a los fieles ocasión de reunirse y conversar. Los que celebran un feliz acontecimiento, como un Bar Mitsvá, una boda o alguna otra celebración familiar, suelen ofrecer un refrigerio más sustancioso.

EL CICLO ANUAL

Al igual que en el hogar, en la sinagoga la sucesión regular de Shabats constituye la espina dorsal del año, pues hay que admitir que la asistencia diaria es, por lo general, muy escasa y muchas sinagogas ni siquiera se molestan en abrir sus puertas para la oración entre semana. Los oficios del Shabat marcan el ritmo del año y cada Shabat adopta el nombre de la lectura de la Torá designada para él. En las sinagogas ortodoxas, los oficios de la puesta de sol de la víspera del Shabat son muy breves ya que se considera que la víspera del Shabat es una fiesta familiar que se debe celebrar el hogar, y se da más importancia a los oficios matinales, con su lectura de la Torá, su sermón y su *kiddush*. Muchas sinagogas no ortodoxas, sin embargo, insisten en la necesidad de asistir a la sinagoga la tarde del viernes. Fue el gran reformista americano I. M. Wise quien, en el siglo XIX, dio el paso de celebrar los oficios vespertinos del viernes a hora fija, al final de la tarde, dando tiempo a las familias para comer antes en casa. Al no haber ninguna razón para apresurar estos oficios, se pueden complementar con una lectura de la Torá, un sermón o conferencia y pueden ir seguidos de una reunión social. Pero si el corazón de la sinagoga late al ritmo regular del Shabat, da un vuelco de alegría los días de fiesta y siempre que hay alguna celebración privada.

Las principales festividades de la sinagoga son semejantes a las del hogar, pero se celebran de manera diferente. Los grandes días son los Días de Veneración o Grandes Días Santos de otoño, Rosh Ha-Shanah (Año Nuevo) y Yom Kippur (Día de Expiación). El número de fieles que asiste a la sinagoga esos días supera en mucho al de la congregación regular. Lo que suscita un difícil problema siempre que se construye una nueva sinagoga: ¿hay que construirla para alojar a la congregación del Gran Día Santo, a un alto coste y con el riesgo de que parezca vasta y vacía a lo largo del año, o hay

que construirla pensando en la asistencia normal del Shabat y alquilar locales para los oficios «que la saturan» una vez al año? Cada congregación resuelve el problema a su modo; muchas optan por una solución intermedia: un edificio grande que también alberga aulas y salas de reunión que se usan siempre que no se necesite la gran sala de oración.

Cada judío debe prepararse para el día del juicio que es Rosh Ha-Shanah practicando un examen de conciencia, la penitencia y la oración. La sinagoga también se prepara. Las habituales vestiduras negras, las colgaduras de terciopelo y los mantos de la Torá se reemplazan por otros de color blanco. Algunas congregaciones tienen que contratar más lectores para los oficios a los que asiste gran número de personas, y hay muchas tareas que distribuir. Los Días de la Veneración se cantan melodías especiales que los lectores tienen que aprender y los coros han de ensayar. La congregación despliega mucha actividad y se apodera de ella un sentimiento de expectación.

Los oficios matinales del Rosh Ha-Shanah son largos y están marcados por un sonido único e inolvidable, el misterioso y jubiloso clamor del *shofar*, el cuerno de carnero. En la Torá se dice que es un día para soplar el cuerno (*teru'ah*) (Levítico 23:24; Números 29:1). Aunque se puede utilizar un cuerno de cualquier animal *kosher*, se prefiere de carnero porque este animal simboliza el carnero que fue sacrificado en lugar de Isaac según Génesis 22, una de las lecturas propias de esta festividad. No hay ningún tamaño ni forma prescritos para el *shofar*: algunos son cortos y en forma de cuarto creciente, otros son largos y rectos y se tuercen hacia arriba al final, mientras que otros describen exuberantes espirales. Arrancar al cuerno un sonido fluido requiere cierto grado de habilidad; en Rosh Ha-Shanah siempre hay demanda de buenos tañedores de *shofar*. El rito de soplar el *shofar* se explica de diversas formas en la liturgia misma, en la que se recitan una serie de versículos bíblicos referentes a este instrumento. Maimónides da una explicación sorprendente en su Código:

Parece decir: despertaos, durmientes, vosotros que os habéis dormido en vida, y reflexionad sobre vuestras acciones. Recordad a vuestro Creador. No estéis entre los que dejan de lado la realidad y se dedican a perseguir sombras, que desperdician sus años buscando cosas vanas que ni los benefician ni los salvan. Mirad bien vuestras almas y mejorad vuestras acciones. Olvidad todos vosotros vuestros malos hábitos y pensamientos.

Esta visión se ajusta bien al talante de la liturgia de la festividad, que hace mucho hincapié en el arrepentimiento y el perfeccionamiento de uno mismo.

Yom Kippur es el día más grandioso y solemne del calendario de la sinagoga; es el día en que los templos se llenan a rebosar. (Hay una expresión popular, «un judío de Yom Kippur», referida a los que asisten a la sinagoga solo una vez al año.) En épocas anteriores, algunos judíos permanecían

cían en la sinagoga desde el comienzo del ayuno hasta el final, veinticinco horas después. Actualmente se hace una pausa por la noche y es habitual hacer otra, más corta, a primera hora de la tarde.

En Yom Kippur, como en el *seder* de Pascua, algunos judíos siguen observando la antigua costumbre de llevar el *kittel*, la sencilla túnica blanca con la que serán enterrados. Franz Rosenzweig hizo este comentario sobre el simbolismo de esta práctica: «El hombre, envuelto en su mortaja, está completamente solo el día de su muerte, al igual que en las oraciones de Yom Kippur que pronuncia solo y desnudo, ante el trono de Dios»⁹.

Los oficios iniciales son los únicos oficios vespertinos importantes de la sinagoga tradicional y los únicos en los que los hombres llevan el *talit*. Comienzan con una declaración conocida como Kol Nidré, que se canta en arameo con una evocadora melodía. El Kol Nidré anuncia que no se considerarán vinculantes los votos que se hagan durante el año que va a empezar. El significado de la declaración es un misterio que ha dado origen a diversos malentendidos, por lo que se omite en algunas liturgias reformistas. Sin embargo, en la mayoría de las sinagogas no solo se ha mantenido, sino que imprime a los oficios un carácter único. De hecho, a la víspera de Yom Kippur se la denomina «noche de Kol Nidré».

El arrepentimiento (*teshuvá*) es la clave de la liturgia del Yom Kippur: los cinco oficios culminan en una confesión pública, detallada y general de los pecados. Las oraciones hacen hincapié en la temible majestad de Dios, un juez con poder de vida y muerte que, sin embargo, es compasivo con los que se arrepienten sinceramente. Una de las oraciones más conmovedoras es la *unetanneh tokef*, compuesta en tiempos del Imperio bizantino pero legendariamente asociada a un rabino mártir llamado Amón de Maguncia que, tras haber sido torturado en tiempos de las Cruzadas, fue llevado agonizando a la sinagoga y expiró mientras recitaba esta plegaria:

Evocamos la solemne santidad de este día, pues es un día de sobreco-gimiento y temor reverencial. En él se exalta Tu dominio, se establece Tu trono con amor y Te sientas en él con verdad. En verdad tú eres el único juez, árbitro y testigo que todo lo sabe, tú inscribes y sellas, tú cuentas y enumeras, tú recuerdas todo lo que se ha olvidado, tú abres el libro conmemorativo que se recita a sí mismo y el sello de toda mano humana está en él. Se tañe un gran *shafot*, se oye una voz tenue y tranquila, los ángeles quedan consternados, presas de reverencia y temblores, y dicen, Este es el Día del Juicio: el ejército del cielo ha de ser examinado y juzgado. Pues ni siquiera ellos pueden eximirse de tu juicio. En cuanto a los moradores de la tierra, todos pasáis, en fila, ante él. Como un pastor inspecciona su rebaño, haciéndolo pasar bajo su cayado, así pasáis, y Él cuenta y calcula,

⁹ F. Rosenzweig, *The Star of Redemption*, Londres/Nueva York, 1970, p. 327 [ed. cast.: *La estrella de la redención*, Salamanca, 2006].

inspeccionando toda alma viviente, determinando la medida de todo ser creado y anotando su sentencia.

En Rosh Ha-Shanah se inscribe, y en el ayuno de Yom Kippur se sella: cuántos desaparecerán y cuántos serán creados, quién vivirá y quién morirá, quién en su tiempo fijado y quién antes de él, quién por el fuego y quién por el agua, quién por la espada y quién por el animal salvaje, quién por el hambre y quién por la sed, quién por el terremoto y quién por las epidemias, quién estrangulado y quién apedreado, quién tendrá reposo y quién vagabundeará, quién estará sosegado y quién estará atormentado, quién estará tranquilo y quién estará afligido, quién se empobrecerá y quién se enriquecerá, quién será humillado y quién será exaltado.

PERO LA PENITENCIA, LA ORACIÓN Y LA CARIDAD PUEDEN REDUCIR LA SEVERIDAD DE LA SENTENCIA.

Estos aspectos se reiteran en muchas otras oraciones e himnos solemnes, que insisten en el poder y la justicia de Dios y también en su compasión y su receptividad a la oración. Todos los grandes compositores de himnos han aportado obras para la liturgia. Una de los más queridas es *Mi yiteneni* («Oh, si yo fuera...»), del poeta medieval español Judá Haleví, de la que citamos el siguiente extracto:

Si aun en mi juventud
no logro realizar Tu voluntad,
¿qué puedo esperar cuando la edad hiele mi pecho?
¡Cúrame, oh Señor! Contigo se encuentra la curación;
no me expulses oprimido por el peso de los años,
no me abandones cuando la vejez haya atado mi fuerza.
¡Oh, si yo fuera
un sirviente Tuyo,
Dios, por todos adorado,
entonces, aunque abandonado por los amigos,
tu mano me sostendría
y me llevaría cerca de Ti, mi Rey y Señor!¹⁰

Pocas composiciones poéticas se pueden comparar con el *Keter maljut* («Corona real») de Salomón Ibn Gabirol que, impresa en los devocionarios sefardíes, aún se recita parcialmente durante el rito reformista británico que se rige por la tradición sefardí. En las comunidades del norte de África se canta en torno al amanecer, antes de que empiecen los oficios matinales. El *Keter maljut*, uno de los grandes poemas hebreos de todos los tiempos, es una magnífica reflexión sobre las maravillas de la natura-

¹⁰ Traducción de la Sra. de Henry Lucas (Alice Lucas), *Songs of Zion by Hebrew Singers of Medieval Times*, Londres, 1894, pp. 10-11.

leza y la grandeza de Dios, la fragilidad de los seres humanos y su necesidad de penitencia, en la que se mezclan alusiones bíblicas hebreas con temas de la filosofía neoplatónica¹¹.

La liturgia del Yom Kippur cuenta con un elemento único, la Avodá o recreación del culto antiguo del Templo que se celebra durante el transcurso de los Oficios Adicionales (Musaf). Este era el día más santo del año en el Templo, porque ese día el Sumo Sacerdote, tras las abluciones y purificaciones adecuadas, entraba en el *Sancta Sanctorum* y pronunciaba el inefable nombre de Dios, un nombre tan sagrado que se ha olvidado cómo se pronuncia. Cuando lo decía, todo el que lo oía caía de bruces y aún es costumbre en algunas congregaciones que los fieles se arrodillen y postren en esa ocasión: la única en que a un judío se le permite arrodillarse. «Y no se arrodilla para confesar una falta o para rogar el perdón de sus pecados, actos a los cuales está primordialmente dedicada esta festividad. Se arrodilla solamente ante la inmediata proximidad de Dios»¹². En estos oficios también se recita un martirologio que recuerda a los mártires que perecieron en tiempos del emperador romano Adriano y en diversas épocas posteriores, por ejemplo, durante la primera cruzada. Algunas liturgias modernas han introducido referencias a los mártires del holocausto nazi.

Lo que caracteriza a los oficios de primera hora de la tarde es la lectura del Libro de Jonás como Haftará. El mensaje transmitido por el libro es que el arrepentimiento puede evitar el castigo incluso de una ciudad entera de pecadores como Nínive.

Los oficios finales (*Neilá*) son privativos de este día. Su nombre hebreo significa «cierre de la puerta», porque este era el momento en que se cerraban las puertas del Templo. Cuando el sol comienza a ponerse cambia el estado de ánimo de los fieles y las letras y melodías de los himnos inspiran confianza y esperanza. En la liturgia sefardí los oficios empiezan con un bello himno de Moisés ben Ezra, *El nora 'alilá*, que se canta al ritmo de música animada, casi alegre: «Oh, Dios, temible en las acciones, concédenos el perdón a la hora de la *Neilá*».

El punto culminante se alcanza en los momentos postreros de la *Neilá*, cuando se acerca el final del día. Toda la congregación proclama en voz alta la primera frase del Shemá: «¡Escucha, oh Israel, al Señor Nuestro Dios, el Señor es Uno!», y después declama tres veces: «Bendito sea el nombre de Su glorioso reino para siempre jamás», y siete veces «El Señor, Él es Dios. El Señor, Él es Dios». Después de los oficios vespertinos regulares y la *havdalá*, que señala que es un día santo y no de diario, se da al *shofar* un solo toque largo y la gente se dispersa para romper el ayuno en casa.

¹¹ Traducido por Raphael Loewe en su libro *Ibn Gabirol*, Londres, 1989 y Bernard Lewis, *The Kingly Crown*, Londres, 1961.

¹² Rosenzweig, *The Star of Redemption*, p. 323.

Unos días después la comunidad se reúne para celebrar el Sucot (Cabañas o Tabernáculos). «Aunque la Fiesta de las Cabañas celebra la redención y el descanso, también es una festividad que recuerda la peregrinación por el desierto»¹³: de ahí el símbolo, la choza de tiempos de la peregrinación, la *sucá*. Signo visible de la fiesta en el hogar, se construye también una *sucá* en los terrenos de la sinagoga. Pero en la sinagoga lo importante es tomar las cuatro especies. La Torá declara: «El primer día tomaréis el fruto de abundantes árboles, ramas de palmera, ramas de árboles frondosos, y sauces de los arroyos, y os regocijaréis ante el Señor vuestro Dios durante siete días» (Levítico 23:40). Las cuatro especies en cuestión se identifican como cidro (*etrog*), palmera, mirto y sauce, y «tomar» se entiende literalmente como coger. Se atan una fronda de palmera, tres ramitos de mirto y dos de sauce y se llevan en la mano derecha; el fruto del cidro, parecido al limón, se lleva en la izquierda, y todo se agita arriba y abajo y hacia los cuatro puntos cardinales tras la recitación de las bendiciones apropiadas. Las cuatro especies se llevan también en procesión dando la vuelta a la sinagoga, mientras se cantan «Hosannas» (*hoshannot*), peticiones de salvación. El séptimo día de la fiesta se han realizado siete circuitos, y se conoce como el Gran Hosanna (Hoshana Rabbah). Algunos judíos aún observan la costumbre de golpear un manojo de ramitos de sauce hasta que se caen las hojas.

El octavo día de la fiesta se llama Shemini Atseret, habitualmente traducido como «Octavo Día de Reunión Solemne». Ese día señala la transición litúrgica del verano al invierno y en los Oficios Adicionales (Musaf) se recitan oraciones ante el arca para pedir lluvia. Las palabras finales de la oración, «haciendo que el viento sople y la lluvia caiga», se añaden a todas las Amidás recitadas desde ese día hasta Pascua.

El último día de la época festiva otoñal es Simjá Torá: «Regocijo en la Torá». En las sinagogas de Israel y en las reformistas coincide con Shemini Atseret, pero otras congregaciones de la diáspora lo celebran al día siguiente. En este día concluye la lectura anual de la Torá y se vuelve a empezar inmediatamente desde el principio. Es una época alegre, que marca el final de un largo periodo de solemnidades y fiestas, en el que se han liberado energías reprimidas. Se sacan del arca todos los pergaminos y se los lleva en procesión alrededor de la sinagoga, entre cantos y bailes, hasta completar siete vueltas. Se honra a algunos miembros de la congregación invitándoles a ser el «Novio de la Torá» (*Hatan Torá*) y el «Novio de Bereshit [Génesis]» (*Jatan Bereshit*), pero en algunas sinagogas se convoca a todos los fieles, incluidos los niños, a los que solo se llama a la Torá en ese día. Se les da dulces y manzanas y caminan tras la Torá agitando banderas adecuadamente decoradas. Los dos «novios» (que en las congregaciones progresistas pueden ser «novias») dan una fiesta para toda la congregación.

¹³ *Ibid.*, p. 321.

El resto de los días festivos no pueden competir con el animado espíritu de las fiestas de otoño. Pascua y Shavuot tienen liturgias especiales, como todos los días santos del año. Existe la costumbre de decorar la sinagoga con vegetación en Shavuot, aunque algunos rabinos se han opuesto a ello alegando que parece una imitación de la fiesta cristiana de la recolección. En Purim se lee el pergamino de Esther tanto por la tarde como por la mañana. Los presentes, sobre todo los niños, hacen mucho ruido con sonajeros cada vez que se menciona en la lectura el nombre del malvado Hamán, el perseguidor de los judíos. El 9 de Av, día de ayuno, se conmemora la destrucción del Templo y la sinagoga adopta un aire melancólico. Se omiten las oraciones alegres, reina la oscuridad y los fieles evitan sentarse en sillas, como si fuesen dolientes. No se usan el *talit* ni los *tefilín* por la mañana; se entonan endechas (Kinnot) y se canta el Libro de las Lamentaciones acompañado de una melodía luctuosa.

LOS MOMENTOS DE LA VIDA

Estas son las observancias especiales, solemnes y desenfadadas, que marcan el ritmo de la vida de la sinagoga año tras año. Pero se celebran ceremonias de diferentes tipos todo el año, que marcan el ritmo del latido del corazón de cada familia, permitiendo que la comunidad comparta las alegrías y penas de cada miembro. En una comunidad pequeña y muy unida, la frontera entre la sinagoga y el hogar es estrecha y está mal delimitada. Los miembros participan de la felicidad y tristeza de otros, reuniéndose espontáneamente para una circuncisión, un entierro o una Shivah. Las congregaciones más amplias tienden a ser más impersonales pero, incluso en este caso, la comunidad rodea a sus miembros de afecto y calor, como cuando los padres acuden a dar gracias por el nacimiento de un hijo, o cuando se convoca al novio antes de su boda, o cuando se da la bienvenida a un doliente a la sinagoga y la congregación responde «amén» a su recitación del Kaddish. En muchas congregaciones, se leen los nombres de los miembros de la familia fallecidos durante las oraciones conmemorativas de Yom Kippur. Como hemos visto, la circuncisión y el matrimonio se pueden celebrar en la sinagoga, que también puede ser el lugar adecuado para recitar el panegírico por la muerte de un miembro distinguido.

Los oficios regulares dan la oportunidad de mencionar acontecimientos privados. Tras haber llamado a la Torá a un miembro de la comunidad se pronuncia una bendición denominada *misheberakh*, que comienza así: «Que Él, que bendijo a nuestros antepasados Abraham, Isaac y Jacob, bendiga a...». Las oraciones también se recitan en versiones más igualitarias, en las que se nombra a las matriarcas además de a los patriarcas. Se mencionan acontecimientos como el nacimiento de un hijo, una boda o incluso, hoy en día, unas bodas de plata, o de oro, o un setenta u ochenta cumpleaños, y

en ese momento de los oficios también se pueden ofrecer oraciones por algún enfermo. Se pueden hacer donativos de caridad, aunque es una costumbre que no aceptan todas las sinagogas por considerar que confunde lo material y lo espiritual y fomenta exhibiciones de riqueza o generosidad indecorosas que suscitan envidias. Si la persona llamada a la lectura de la Torá ha estado en grave peligro, por ejemplo durante un viaje o una enfermedad, puede recitar una oración especial denominada *gomel*: «Bendito seas, Señor nuestro Dios, rey del universo, que concede favores a quienes no los merecen, pues Él me ha favorecido con tan gran bien».

También puede decir el *gomel* una madre que acude a la sinagoga por primera vez después de dar a luz. Se puede llevar al bebé para que el rabino lo bendiga. En las sinagogas reformistas el bebé recibirá su nombre hebreo en ese momento. El paso de la infancia a la edad adulta está marcado en la sinagoga por lo que se denomina la ceremonia de Bar Mitsvá o Bat Mitsvá. Es un momento gozoso para la comunidad además de para la familia y es habitual que los padres inviten a toda la congregación para festejarlo después de los oficios. La ceremonia de Bar Mitsvá, tal y como la conocemos, no es muy antigua y se trata de una costumbre más que de un mandamiento. Al alcanzar la edad de trece años, un niño varón debe someterse a los mandamientos, pero no se establece ninguna acción ni observancia especiales. Al parecer, fue en la Alemania medieval donde se decidió señalar la ocasión llamando al niño a la Torá y celebrando una fiesta en la que este pronunciaba un discurso para mostrar su erudición. Esta es la base de la práctica actual. El niño asiste a la sinagoga con sus padres y canta o lee una parte de la Torá y la Haftará. Su padre pronuncia una bendición especial: «Bendito sea Él que me ha liberado de la responsabilidad de este [el niño]». La idea es que hasta ese momento era responsable de toda fechoría cometida por su hijo, pero tras la ceremonia el retoño será responsable de sus propios actos. El rabino se dirigirá al niño, exhortándolo a ser un judío leal y constante. Es habitual que el Bar Mitsvá tenga lugar en Shabat; también puede celebrarse en lunes o jueves (el resto de los días en que se lee la Torá), en cuyo caso el niño se pondrá los *tefilín* por primera vez.

Puesto que en las sinagogas tradicionales las niñas no eran convocadas a la Torá, y de hecho no desempeñaban papel alguno en la vida de la sinagoga, no se había ideado para ellas ninguna ceremonia. Algunos rabinos ortodoxos siguen desaprobando hoy cualquier tipo de ceremonia de Bat Mitsvá que no sea la tradicional. Ciertas congregaciones ortodoxas celebran oficios especiales en días laborables en los que una serie de niñas, que han alcanzado la mayoría de edad legal a los doce años, recitan textos bíblicos y oraciones. Otras permiten que una Bat Mitsvá pronuncie un discurso durante los oficios del Shabat. En las sinagogas conservadoras y reformistas las niñas leen la Torá igual que los niños.

La ceremonia de Bar Mitsvá ha sido muy criticada, ya que trece años parece una edad muy temprana para que un niño se convierta en adulto y,

de hecho, a esa edad muchos niños apenas están lo suficientemente maduros como para apreciar las responsabilidades que supuestamente están asumiendo. Solo en raras ocasiones tienen los Bar Mitsvá la suficiente educación religiosa como para conocer un número significativo de los seiscientos trece mandamientos recogidos en la Torá, y puede que los que los conocen no hayan recibido mucha formación general en ética y religión. A comienzos del siglo XIX se introdujo en Alemania una ceremonia de confirmación, en la que los rabinos pedían al niño que respondiera a unas preguntas (previamente ensayadas) sobre su fe en Dios y recitase los Trece Principios de Maimónides. Se publicaron grandes cantidades de catecismos judíos, tanto en hebreo como en alemán, y se insistía más en los principios generales que en puntos específicos. La influencia del entorno cristiano era evidente. La nueva ceremonia fue muy criticada por quienes pensaban que se imitaba demasiado de cerca a las Iglesias cristianas y señalaban que el judaísmo no tiene un credo, de manera que la catequesis no resulta apropiada. No obstante, la confirmación se convirtió en un rasgo más del judaísmo reformista, la hacían tanto niñas como niños y en los Estados Unidos ha ido sustituyendo gradualmente al Bar Mitsvá. La confirmación se celebra a los quince o dieciséis años, probablemente debido a lo mucho que insistió el judaísmo reformista estadounidense del período de entreguerras en la necesidad de que los jóvenes recibieran una formación judía. La confirmación a una edad más tardía significaba que los jóvenes estaban mejor preparados, tanto en términos de conocimientos como de madurez religiosa y moral. También se solucionaban otros dos problemas planteados por un Bar Mitsvá temprano: a falta de algún objetivo educativo posterior, los adolescentes tendían a abandonar su formación judía y a apartarse de la sinagoga. Hoy, todas las confesiones del judaísmo intentan remediar los problemas formativos asociados al Bar Mitsvá insistiendo en la necesidad de cierto nivel de asistencia a la sinagoga y de formación previa e incentivando el compromiso posterior de diversas maneras.

OTRAS INSTITUCIONES COLECTIVAS

No podemos despedirnos de la comunidad judía sin echar un vistazo a otras de sus instituciones. En tiempos del gueto, cada comunidad contaba con una serie de individuos, equipos de personas y edificios destinados a funciones específicas: escuelas; carniceros *kasher*; un horno para hacer el pan, y *jallá* para los Shabats y fiestas; un horno de *matzá* para Pascua; un *mikvé* (casa de baños); un *mohel* (circuncidador) y un *sofer* (amanuense) para escribir *mezuzot* y *tefilín*, así como rollos de la Torá y otros textos.

En la actualidad queda poco de todo eso, excepto en las mayores comunidades tradicionales judías. Sigue habiendo carniceros *kasher*, pero muchos productos *kasher* son de producción industrial, y la mayoría de

los *matzot* proceden de grandes fábricas. Hay que esforzarse mucho para encontrar un *mohel* o un *sofer*. Los *milkvaot* son escasos y están muy alejados entre sí, aunque recientemente han experimentado cierto auge en algunos lugares. Por otra parte, han proliferado grupos juveniles, vinculados a sinagogas o a organizaciones juveniles nacionales o internacionales.

En lo único en lo que aún se invierte mucho esfuerzo y dinero es en la formación, tanto para niños como para adultos. El judaísmo ya no se estudia metódicamente desde la escuela elemental hasta los estudios avanzados. En tiempos de la emancipación se descuidó tanto una formación religiosa ya bastante tocada por los *pogroms* y las grandes migraciones, que los conocimientos religiosos de muchos judíos adultos, por lo demás bien instruidos, no superan los de los niños. Hoy se lucha en dos frentes. Se enseña a los niños en escuelas dominicales, clases vespertinas y, cada vez más, en los colegios. (Los tiempos del internado judío parecen haber pasado.) Los adultos pueden elegir entre una variedad de clases vespertinas y otras opciones formativas, incluyendo cursos con alojamiento y asignaturas optativas sobre judaísmo en universidades y escuelas universitarias. Los seminarios rabínicos tienden a ofrecer cursos para el público en general y están desdibujando la diferencia entre seminario y universidad. Se ofrecen clases que van desde optativas tradicionales como el estudio bíblico y talmúdico a estudios históricos y sociales o lenguas (no solamente hebreo, sino también yiddish y judeoespañol).

Los rabinos se forman en seminarios rabínicos o (el sector tradicional) en una *yeshivá*. Los rabinos graduados trabajan en las sinagogas o sirven a la comunidad de alguna otra forma. Algunos se convierten en profesores, otros acaban siendo miembros de un Bet Din, un tribunal rabínico. El Bet Din imparte justicia en todos los ámbitos aplicando la ley rabínica y supervisa las normas de santidad y pureza. El Bet Din certifica con su sello, por ejemplo, que los alimentos son *kasher* y da licencias a los carniceros, empresas de restauración y restaurantes *kasher*. Sin embargo, dado que en la práctica fuera de Israel los tribunales judíos tienen una jurisdicción muy limitada, la mayor parte de su trabajo tiene que ver con cuestiones de carácter personal, como divorcios y conversiones. Un Bet Din se compone de tres rabinos y al que actúa como juez se le denomina *dayán*. Antiguamente los *dayanim*, como los rabinos, siempre eran varones, pero ahora que los movimientos conservador y reformista admiten la posibilidad de que las mujeres sean rabinos también admiten mujeres jueces.

Existe una institución de la comunidad medieval que sigue desempeñando el mismo papel de siempre: el cementerio. Los cementerios judíos están rodeados de un muro o seto y se los cuida con gran respeto. En materia de lápidas funerarias, las prácticas sefardíes y asquenacíes difieren mucho entre sí: en las tumbas asquenacíes la lápida es vertical, mientras que las sefardíes están cubiertas por una lápida horizontal. Las piedras llevan una inscripción en hebreo, en lengua vernácula o en las dos. Oca-

sionalmente vemos tumbas denominadas «genizá» donde se entierran los libros que se desechan. Las lápidas funerarias judías son normalmente sencillas, nada de elaboradas tallas. No se colocan flores sobre el ataúd ni en la tumba; la gente que visita el sepulcro suele poner una piedra pequeña sobre él para señalar su visita.

La tradición judía enseña que los muertos deben ser enterrados lo antes posible, habitualmente al cabo de veinticuatro horas, a menos que la muerte haya tenido lugar la víspera del Shabat o de una festividad o que exista alguna razón especial para aplazar el entierro como, por ejemplo, que haya que esperar a familiares y amigos que vienen de lejos, o que no se puedan encontrar una mortaja o un ataúd apropiados. Tradicionalmente, los judíos enterraban a sus muertos y no aceptaban la cremación. La cremación se hizo popular a fines del siglo XIX. El judaísmo reformista no puso grandes objeciones, pero el judaísmo conservador lo desapruueba y el ortodoxo lo prohíbe. En Gran Bretaña, las autoridades ortodoxas permiten que las cenizas de una persona cremada se entierren en un cementerio judío, siempre que se las coloque en un ataúd normal. En otros lugares los rabinos ortodoxos no permiten ni eso.

Antes de colocar el cuerpo en el ataúd se le limpia y lava ritualmente. Lo suelen hacer los miembros de una sociedad especial, la Hebrá Kadishá («Sociedad Santa»). Ayudar a enterrar a los muertos es un servicio valioso y un deber sagrado, y se considera un honor pertenecer a una Hebrá Kadishá. Hay grupos que se ocupan de los cadáveres masculinos y otros que arreglan los cuerpos femeninos, por respeto a los difuntos. Durante el lavado se pone gran cuidado en mantener el debido respeto y el cuerpo permanece cubierto en todo momento. Después de lavarlo cuidadosamente se le «purifica» (*tahará*) vertiendo una cantidad de agua sobre él. Después se seca el cuerpo y se le viste con un conjunto de ropas especiales (*tajrijím*), las mismas para todos, sin distinción de riqueza, posición ni saber. Están hechas de muselina, algodón o lino blanco y se confeccionan y ponen sin nudos. Algunos hombres tienen su propio *kittel*, la túnica que a veces se lleva en Yom Kippur y en el *seder* de Pascua, esta hace las veces de *tajrijím*; también se envuelve a un hombre en su *talit* (chal de rezar), al que se han quitado las borlas (*tsitsit*). Se esparce sobre el cuerpo un poco de tierra traída de Tierra Santa y el cadáver se coloca en un sencillo ataúd que después se sella: no es costumbre exhibir el cuerpo, ni se permite la aplicación de cosméticos.

Al funeral se le denomina *levayá*, «acompañamiento». Se considera un deber acompañar a los muertos y una señal de respeto muy meritoria, dado que el que la recibe no la puede devolver. Se pronuncian oraciones en casa antes de marchar hacia el cementerio, donde nuevamente se recitan oraciones en una sala o capilla. En ocasiones se pronuncia un panegírico alabando las virtudes y logros del difunto. Hoy en día los rabinos suelen officiar los funerales, pero nada exige que haya un rabino presente. Es un cambio que,

al igual que la costumbre de oficiar en las bodas, muestra la influencia cristiana. Los portadores del féretro, parientes y amigos, llevan el ataúd desde la capilla hasta la tumba, deteniéndose siete veces por el camino. El ataúd se baja a la tumba y los parientes cercanos, seguidos del resto de los presentes, arrojan a ella un poco de tierra con una pala. Las Biblias ajadas, devocionarios y otros textos que contengan el nombre divino y estén inservibles, pueden enterrarse en cualquier tumba e incluso se los entierra en tumbas aparte porque también hay que deshacerse de ellos respetuosamente y no tirarlos sin más.

Tras el entierro los dolientes recitan la oración denominada Kaddish. En esta plegaria no se mencionan ni la muerte ni la aflicción, sino que es una glorificación de Dios y una oración en la que se implora la venida de Su reino. Declamar esta oración, tanto en el cementerio como posteriormente, es un acto de sumisión a la voluntad divina por parte de los dolientes y existe la creencia popular de que confiere mérito al alma del difunto. Esta es una de las prácticas (como la asistencia al *seder* de Pascua y a los oficios de Yom Kippur) observadas por gran número de judíos que no observan otros ritos religiosos.

Antes de que los dolientes abandonen el cementerio se les saluda con estas palabras de condolencia: «Que Dios os consuele junto a todos aquellos que lloran por Sión y Jerusalén». Es costumbre lavarse las manos antes de salir del cementerio.

La consagración de la lápida mediante una sencilla ceremonia tiene lugar generalmente un mes o un año después del entierro, dependiendo de la costumbre local. Es costumbre que los parientes visiten la tumba en el aniversario de la muerte, durante el mes de Rosh Ha-Shanah o en cualquier otro momento que elijan.

En algunos países se mantiene la costumbre medieval de visitar las tumbas de individuos famosos por su piedad o sabiduría, en señal de respeto o para ofrecer oraciones. Esta costumbre está especialmente arraigada en Marruecos y otras regiones del norte de África, donde no es algo exclusivo de los judíos. De hecho, judíos, musulmanes y cristianos visitan mutuamente sus santuarios. En Polonia, los hasidim desarrollaron la costumbre de visitar las tumbas de sus *rebbe*s en el aniversario de su muerte. En Oriente Medio, sobre todo en Israel, Iraq e Irán, las tumbas de los profetas y patriarcas bíblicos atraen peregrinos, y los cabalistas de Safed identificaron tumbas de famosos rabinos antiguos por toda Galilea. Los peregrinos, sobre todo cabalistas y hasidim, visitan estos emplazamientos. Ya hemos mencionado la peregrinación anual a la supuesta tumba de Simeón bar Yohai en Merón y se ha introducido una nueva peregrinación a la tumba de un santo norteafricano moderno llamado Baba Sali, en Netivot. Estas observancias, sin embargo, son completamente desconocidas en Occidente.

Aparte de las responsabilidades específicas de los hijos para con sus padres, toda la comunidad tiene una responsabilidad para con aquellos de

sus miembros que sufren aflicción, pobreza, mala salud, angustia mental o vejez. Cada congregación tiene sus propias organizaciones de beneficencia que administran fondos en beneficio de los pobres, los enfermos y los ancianos. También suele haber grupos de fieles que visitan a los enfermos. Actualmente es bastante corriente en los países occidentales que los judíos contribuyan también a organizaciones benéficas que favorecen a toda la comunidad.

Así, las comunidades judías mantienen orgullosa y lealmente su identidad y sus antiguas tradiciones, incluso donde solo son una pequeña minoría.

DIOS Y EL PUEBLO JUDÍO

LOS JUDÍOS Y DIOS

La relación de los judíos con Dios es muy especial. En teoría es una relación de amor correspondido basada en un compromiso mutuo formalmente contenido en un acuerdo jurídico vinculante, denominado «la Alianza». Esta alianza es algo muy parecido a un matrimonio y, de hecho, los pasajes bíblicos en los que se la menciona están repletos de alusiones al matrimonio.

La descripción más gráfica y la única en la que se emplea lenguaje sexualmente explícito, forma parte de un breve libro denominado *Cantar de los Cantares* que recoge un diálogo amoroso entre Dios y el pueblo de Israel: «Oh, que Él me bese con los besos de su boca: tu amor es mejor que el vino...». No es muy sorprendente que las congregaciones cabalísticas canten el cantar el viernes por la noche, cuando el principio masculino y el femenino se funden en el Shabat, anticipando una futura reconciliación. La atmósfera de anhelo y expectación que impregna la obra poética ayuda a explicar su atractivo incluso en épocas de la historia en que pudiera parecer que la relación entre Dios y su pueblo se ha roto. Tras caer en el olvido debido al racionalismo del siglo XIX esta interpretación del *Cantar* ha vuelto a cobrar protagonismo en un siglo XX más abierto tanto a la alegoría mística como a lo físico y en busca de un lenguaje capaz de expresar la relación entre Dios y la humanidad. «La voz de mi amado, aquí está, ya viene, saltando sobre las montañas, brincando sobre las colinas»; nada puede interponerse en el camino del jubiloso regreso del amado.

La relación, en la práctica, no ha sido fácil; el matrimonio se ha visto frecuentemente amenazado. En la Biblia se echa la culpa a la inconstancia y la infidelidad de los judíos. Dios es un esposo celoso, y el pueblo es constantemente seducido por otros dioses, lo que da lugar no solo a la catástrofe nacional, la destrucción y el exilio, sino también a desastres

naturales. De ahí las siguientes palabras del Shemá: «Cuidad bien que no se pervierta vuestro corazón y os descarriéis al dar culto a otros dioses y postraros ante ellos. Pues la ira del Señor se encendería contra vosotros y cerraría los cielos, no habría más lluvia, el suelo no daría su fruto y vosotros pereceríais bien pronto en esa buena tierra que el Señor os da» (Deuteronomio 11:16-17). El libro del profeta Oseas es una larga reflexión sobre este tema. Israel es infiel a Dios, coqueteando con amantes y persiguiendo prostitutas, y la respuesta de Dios parece oscilar entre la ira feroz y la súplica al pueblo para que vuelva, porque su amor es constante y vence todos los obstáculos. Espera con ansia el día en que «responda como hizo cuando era joven, cuando salió de la tierra de Egipto», en que lo llame «mi esposo» y olvide los nombres de los falsos dioses. Entonces se acabarán la guerra y la destrucción y ni los animales temerán. «Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en rectitud, en amor y en compasión, te desposaré conmigo en fidelidad, y tú conocerás al Señor» (Oseas 2:21-22).

Pasajes como este revelan un profundo anhelo de retorno a los viejos tiempos en los que se supone que la relación entre Dios y el pueblo judío era estrecha y armoniosa. «Haznos volver a ti, Señor, y volveremos. Renueva nuestros días como antaño.» Estas palabras (Lamentaciones 5:21) se cantan en la sinagoga cuando se devuelve al arca el pergamino de la Torá y se cierran las puertas. Expresan un fuerte sentimiento de ruptura que hay que curar, ya sea a nivel del individuo, del pueblo o de toda la especie humana. La nostalgia, la insatisfacción y el deseo de restablecimiento y curación son emociones muy propias del judaísmo junto a la confianza, el amor y el orgullo.

Tantas emociones en conflicto y contradicciones sin resolver no nos permiten dar una imagen concisa de la relación de los judíos con Dios. La falta de un credo oficial lo complica todo aún más. En el caso de una religión como el cristianismo existen creencias oficiales y se conocen los puntos en los que discrepan las diferentes confesiones o divergen las opiniones populares. Esto no es posible en el caso del judaísmo. Es difícil saber qué hacer con cualquier generalización sobre la fe judía, incluyendo la afirmación, tantas veces oída, según la cual «el judaísmo mantiene o pierde la fe en la existencia de Dios». Por una parte, no cabe duda de que en los escritos teológicos judíos canónicos la existencia de Dios es una idea tan fundamental que defenderla se considera un atrevimiento que implica que lo contrario es imaginable. Sin embargo, muchos judíos (y no solo marxistas) han convertido la no existencia de Dios en un axioma.

¿Qué decir de Dios en una época de tanta incredulidad, en la que muchos judíos a los que les gustaría creer en Dios se sienten traicionados y abandonados por él? No es la primera vez en la historia que surge este sentimiento, pero tras el holocausto parece estar especialmente extendido y ser muy explícito. Al mismo tiempo hay gran cantidad de judíos, sobre

todo pero no exclusivamente en Israel, que creen que Dios pertenece a una época anterior de la historia, menos científica, más crédula. ¿Podemos desechar esas voces alegando que no son realmente judías?

Debemos partir del hecho de que casi todos los judíos, incluyendo a los rabinos ortodoxos, estarían en principio de acuerdo en que un judío que rechace la fe en Dios sigue siendo judío. De hecho muchos mantienen que, en sentido estricto, incluso aquel que se convierta al cristianismo sigue siendo judío. En este caso, debería ser sencillo alegar que las creencias teológicas de dicha persona no son realmente representativas de la fe judía (aunque este argumento no es tan sencillo como podría parecer a primera vista). Los creyentes podrían rechazar a los judíos ateos con un argumento similar: se podría decir que el ateísmo no es judío por definición.

Sin embargo, el ateísmo puede acabar en el agnosticismo y el agnosticismo en el escepticismo religioso y habría que discutir con los teístas qué es, según ellos, lo que podemos saber y decir con certeza acerca de Dios. Algunos rabinos ortodoxos probablemente estarían de acuerdo con los numerosos pensadores judíos que a lo largo de los siglos han afirmado que Dios es esencialmente incognoscible y que toda afirmación humana sobre Dios es imperfecta y está abierta a la duda.

La cognoscibilidad de Dios fue especialmente debatida por los filósofos medievales. José Albo observó en el siglo xv: «Si yo conociera a Dios sería Dios» y, en general, se tiende a insistir en que todo lo que digamos sobre Dios es susceptible de ser falso y engañoso. Todos los atributos que le asignamos están extrapolados de la experiencia humana que es, por su naturaleza, fundamental y categóricamente diferente a Dios.

El secreto de Aquel cuya fuerza excede con mucho
a nuestro pensamiento, como Tú trasciendes nuestro frágil plano.
Todo poder es tuyo, envuelto en un manto místico,
el fundamento de todo:
oculta a los filósofos tu nombre...¹

Los filósofos neoplatónicos y aristotélicos coincidían en que no podemos saber ni decir nada sobre la esencia de Dios. Solo conocemos sus acciones y aun estas, afirmaba Maimónides en una acertada frase, solo nos dicen lo que Dios no es, no lo que es.

Los cabalistas se internan aún más allá en la senda de la negación. En su opinión los filósofos, aun habiendo establecido la imposibilidad de decir nada verdadero y con sentido acerca de Dios, consiguen explicar mucho de él. Los cabalistas distinguen entre Dios tal como se le puede conocer y Dios tal como es en sí mismo. A este último lo denominan el

¹ Salomón Ibn Gabirol, *The Kingly Crown*, I, trad. Loewe, *Ibn Gabirol*, p. 119 [ed. cast.: *La Kábala del Kéter-Malkut: La Corona-el reino*, Sevilla, 1986.]

Infinito (*En Sof* en hebreo). El *En Sof* es incognoscible. Ni siquiera los Sefirot que, por así decirlo, forman parte de Dios, tienen conocimiento del *En Sof*. El *En Sof* no desempeña papel alguno en la creación ni en la revelación, no es un objeto de contemplación, estudio u oración para los humanos sino solo para los Sefirot.

El debate sobre el conocimiento de Dios surgió de un difundido interés por la naturaleza de Dios y fomentó el análisis de esta. Sobre la existencia de Dios, sin embargo, ni los filósofos ni los cabalistas tenían duda alguna. Vivían en una época en la que la existencia de Dios se daba por sentada tanto entre los judíos como entre los no judíos con los que pudieran entrar en contacto. Uno se pregunta cómo habrían reaccionado en una situación como la actual, en la que el ateísmo y el agnosticismo están tan extendidos y en la que hasta los judíos religiosos expresan serias dudas sobre el poder de Dios para actuar en el mundo.

Sin embargo, aunque el predominio del ateísmo, unido al hábito de cuestionar toda ortodoxia recibida, hace que nuestra época sea diferente a periodos anteriores, sería un error imaginar que la naturaleza radical de los desacuerdos contemporáneos es totalmente nueva. Pensemos en cuestiones clave, como si los acontecimientos (a nivel personal o en el escenario de la historia mundial) están bajo control humano o divino, si la divina providencia guía al mundo o si las personas pueden decidir sus propias acciones. Josefo, en sus escritos sobre el Israel de la época de las guerras hasmoneas, del siglo II a.C., agrupa a los judíos de aquel tiempo en tres «escuelas filosóficas» y resume sus diferencias como sigue:

En aquel tiempo había tres escuelas entre los judíos: los fariseos, los saduceos y los esenios, y todos tenían diferentes opiniones sobre la conducta humana. Los fariseos mantienen que algunos acontecimientos, aunque no todos, son obra del destino; en algunos casos somos nosotros quienes tenemos que decidir si deben tener lugar o no. Los esenios afirman que el destino es dueño de todo y que nada sucede a las personas excepto por decisión de aquel. Mientras, los saduceos rechazan totalmente al destino, considerando que no cuenta en absoluto y que no tiene ningún efecto sobre las acciones humanas, sino que todo depende de nosotros. Nosotros mismos somos responsables de las cosas buenas que nos suceden, mientras que las cosas malas suceden a causa de nuestra mala planificación².

«Destino» no significa aquí azar ciego sino intervención divina. El debate acerca de la medida de la intervención de Dios en los asuntos humanos tiene un aire extrañamente moderno que recuerda a las discusiones actuales en Israel. Los antiguos saduceos no negaban la existencia de

² Josefo, *Jewish Antiquities* 13, pp. 171-173. Cfr. *Jewish War* 2, pp. 162-165 [ed. cast.: *Antigüedades de los judíos. La guerra de los judíos*, Madrid, 1997.]

Dios, al contrario, negaban su contacto con el mal. Y si bien no sería totalmente exacto compararlos con los secularizadores contemporáneos, en la práctica existe cierta semejanza entre las opiniones de ambos. La posición esenia sobre este tema se aproxima a las ideas de los que se niegan a reconocer a Israel como Estado judío, argumentando que Dios enviará la redención cuando quiera y que los humanos no deben «acelerar el final». Las ideas religiosas moderadas, basadas en el principio de que toda elección implica tanto a Dios como al hombre, están en consonancia con el punto de vista de los fariseos. Puede que esto explique la decadencia de la teología judía en nuestra época. Los laicos creen que no tiene sentido debatir sobre Dios. Incluso hablar de él es una concesión importante a quienes afirman que existe o que tiene algún poder sobre el mundo. En cuanto a los ortodoxos, sus argumentos forman un círculo vicioso que no admite debate: todo lo que sabemos de Dios y de las exigencias que impone a la humanidad procede de la Torá, que Él mismo reveló. Las enseñanzas tradicionales solo se pueden cuestionar planteando dudas acerca de la doctrina de la revelación, pero si esta se impugna, el edificio entero puede derrumbarse. La teología solo puede preocupar a los que no pueden aceptar ni el ateísmo, por un lado, ni la idea de que Dios dictó literalmente la totalidad de la Torá (incluyendo las enseñanzas del Talmud) a Moisés, por otro. Ellos, a su vez, son atacados por los extremos que, al menos en Israel, atraen a la mayoría de los judíos.

En la diáspora la situación es muy diferente, sobre todo porque los laicos no están tan organizados ni se hacen notar tanto como en Israel y, por lo tanto, no son el blanco principal de los ataques de los «revelacionistas» más interesados, al parecer, en combatir al sector religioso progresista (que en Israel es nuevo y diminuto). De ahí que el grueso de la teología judía proceda de la diáspora (hoy sobre todo de los Estados Unidos) y que tenga mayor arraigo en las filas del judaísmo progresista.

Otra razón que explica la ausencia de reflexión teológica es la influencia de la Shoá, que ha vuelto a suscitar de forma aguda y a gran escala el acertijo más inextricable de la teología clásica: ¿cómo puede un Dios bueno y todopoderoso ser responsable de un mundo en el que se cometen tales actos de maldad?³ La enormidad del mal nos impide obtener una respuesta. En palabras de Arthur Cohen: «Los campos de la muerte son una realidad que, por su misma naturaleza, aniquila el pensamiento y los esquemas mentales del ser humano»⁴.

No es que el holocausto haya acabado con la fe en Dios de quienes lo sufrieron. Todo lo contrario, una investigación realizada entre supervivientes reveló no solamente que muchos habían sobrevivido con su fe

³ Sobre esta cuestión véase O. Leaman, *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*, Cambridge, 1995.

⁴ A. Cohen, *The Tremendum*, Nueva York, 1981, p. 1.

ilesa, sino también que en algunos casos la fe se fortaleció, mientras que una importante minoría de personas que antes era atea encontró a Dios en los campos⁵. Sin embargo, a los supervivientes y a los teólogos les ha parecido igualmente imposible resolver el enigma «¿Cómo pudo un Dios que es bueno y omnipotente dejar que aconteciera el holocausto?». Esta crisis ha sido un duro quebranto para la teología judía. Se ha señalado que no hay nada intrínsecamente único en el holocausto nazi: cualquier sufrimiento suscita las mismas cuestiones sobre Dios. El libro bíblico de Job trata precisamente este tema. No obstante, el holocausto, tal vez debido a su enormidad o a alguna otra razón, parece haber interrumpido una época muy fértil de la teología judaica que se había iniciado a principios del siglo XIX en Alemania. Algunos teólogos se han ocupado de las cuestiones teológicas suscitadas por el holocausto; expondremos sus argumentos más adelante, pero son muy pocos y han tendido a mostrarse vacilantes, poco audaces e incluso exculpatorios. Distan mucho del mejor nivel de la teología judaica de tiempos pasados.

LAS FUENTES DE LA TEOLOGÍA JUDÍA

¿En qué textos se basan los teólogos de hoy y qué escritores anteriores son un reto? ¿Qué importancia tienen estos textos y qué dicen sobre el carácter y la actividad de Dios? Responder a estas preguntas requeriría un libro entero, pero tendremos que resumir.

La Biblia

La primera y principal de las fuentes es la Biblia, por varias razones. Aun cuando muchos judíos ya no aceptan que la Biblia haya sido literalmente revelada o inspirada por Dios, la mayoría la tienen en tan alta consideración que ningún otro texto puede comparársele. La referencia a las citas bíblicas proporciona, en efecto, un terreno común a judíos que tal vez estén en desacuerdo en casi todo lo demás.

La Biblia, sin embargo, no da una visión única y coherente de Dios. Si se puede generalizar, ello parece deberse más a la casualidad que a la existencia de un programa.

En la Biblia hay muy poco que se pueda denominar discurso filosófico en sentido griego. El Dios bíblico será sobrehumano, pero es claramente un Dios personal, el actor de un drama que abarca el destino de los individuos y de las naciones y, en última instancia, de la totalidad del universo.

⁵ R. R. Brenner, *The Faith and Doubt of Holocaust Survivors*, Nueva York/Londres, 1980, especialmente el capítulo 3.

En ocasiones se describe a Dios en un lenguaje tan personal que ha resultado incómodo a los pensadores educados en el pensamiento griego. Se le denomina juez, rey, pastor, guerrero. Tiene emociones que son demasiado humanas: se dice que es celoso e iracundo, y en ocasiones cambia de idea y siente arrepentimiento. Tampoco vacila el lenguaje bíblico en hablar de la actividad de Dios como si tuviese cuerpo humano: se le describe sentado en el cielo con los pies apoyados en la tierra como en un taburete; levanta la mano, estira el brazo, su brazo derecho es poderoso; su boca habla, brama con fuerza y tiene «grandes fosas nasales» (lo que quiere decir que es paciente y tarda en perder la calma). Sin duda podemos decir que se trata de metáforas o de una licencia poética, pero es tan habitual en el texto que inevitablemente impregna la personalidad de Dios.

Y, sin embargo, al mismo tiempo la Biblia insiste en que no se puede ver a Dios. Es cierto que ocasionalmente hay personas que lo ven (p. e. Éxodo 24:9; Isaías 6:1), pero estos pasajes son infrecuentes y la idea general parece ser que las personas vivas y normales no pueden ver a Dios. Ni siquiera a Moisés se le permitió ver a Dios, «pues ningún hombre puede verme mientras viva» (Éxodo 33:20). Se recuerda a los israelitas que:

Quando Dios os habló en Horeb entre fuego no visteis forma alguna; guardaos pues de corromperos y haceros ídolos, imagen de figura alguna, talla de hombre o de mujer, figura de animal alguno que está en la tierra, figura de ave alguna alada que vuela por el aire, figura de nada que se deslice sobre la tierra ni de pez alguno que haya en el agua debajo de la tierra; y no alcéis los ojos al cielo y veáis el sol, la luna y las estrellas como un ejército en el cielo, y os inclinéis ante ellos y los adoréis y los sirváis. (Deuteronomio 4:15-19, en alusión a Éxodo 20:3-5, cfr. Deuteronomio 5:7-9.)

El culto de estas imágenes es aceptable para las demás naciones, pero el pueblo de Dios tiene prohibido seguir su ejemplo.

La polémica contra la adoración de Dios en forma visible está estrechamente relacionada con la polémica contra la adoración de una multiplicidad de dioses. Si hay algún principio que se afirme repetida y sistemáticamente en la Biblia es la unidad de Dios. El lema «el Señor es uno» (*Adonai ehad*), proclamado en la primera línea del Shemá (Deuteronomio 6:4), es repetido por el profeta Zacarías en su visión de un día en que «el Señor será rey de todo el mundo, en que el Señor será uno y su nombre uno» (Zacarías 14:9). Esta unidad no es solamente numérica, en el sentido de que Dios sea singular y no, como algunos falsamente afirman, dual o plural; significa también que Dios es único: porque el verdadero Dios es diferente en especie a todos los demás dioses que adoran los hombres.

Otro atributo de Dios que se destaca con frecuencia es su eternidad. Siempre ha existido y siempre existirá; es el Primero y el Último (Isaías 44:6;

cfr. Salmo 90:2, 146:10), está fuera del tiempo. También está fuera del espacio. Está más allá del mundo y, sin embargo, está en todas partes.

¿A dónde podría ir para escapar de tu espíritu?

¿A dónde podría huir de tu presencia?

Si me elevase hasta el cielo tú estarías allí.

Si me hundiese en el infierno tú estarías allí.

Si me alzase en las alas de la aurora e hiciera mi hogar en la costa más distante,

aún allí tu mano me guiaría, tu mano derecha me sostendría.

(Salmo 139:7-10)

Dios, en la Biblia, lo sabe todo y puede hacer cuanto le plazca: nada está más allá de su capacidad (Génesis 18:14, cfr. Jeremías 32:27). En otras palabras, el lenguaje a menudo poético de la Biblia nos revela a alguien cuyo punto de vista es tan elevado que ve todo lo que sucede en la tierra, por secreto que sea, incluyendo lo que no ha sucedido todavía, y su fuerza es tan grande que nada puede burlar su voluntad. Afortunadamente, aunque puede ser severo y exigente en lo referente a la justicia y el juego limpio, es la bondad personificada, es afectuoso y benéfico. A veces, la rebeldía y el egoísmo humanos ponen a prueba su paciencia, y golpea sin compasión. Pero estos acontecimientos son infrecuentes y siempre están justificados; suele ser afectuoso e indulgente.

La Biblia narra un relato en el que los humanos y Dios están entretreídos desde el primer momento. Fue Dios quien creó el mundo del caos y creó a la raza humana «a su imagen y semejanza». Después escogió a Abraham, Isaac y Jacob y a sus descendientes, el pueblo de Israel, e hizo un pacto con ellos. Cuando se convirtieron en esclavos de los egipcios los rescató, los alimentó en el desierto y les dio la Torá en el monte Sinaí. Luego los condujo a la tierra prometida y les ayudó a arrebatársela a sus habitantes para, al final, establecer su residencia en el Templo construido por el rey Salomón en su capital: Jerusalén. Tras Salomón el reino se dividió en dos y como castigo por su mala conducta el reino del norte fue destruido por los asirios y el reino del sur fue atacado después por el rey de Babilonia, Nabucodonosor, que arrasó el Templo y se llevó al pueblo cautivo. Tras setenta años de exilio, el victorioso rey persa Ciro dio permiso a los judíos para regresar y reconstruir el Templo. Un día Dios pondrá fin al ciclo de la historia con una última intervención, que dejará a Israel a cargo del gobierno del mundo desde Jerusalén bajo la dirección divina, y todas las demás naciones reconocerán su gobierno.

Desde la aparición de la exégesis bíblica crítica en el siglo XIX, ya no se considera a la Biblia ni siquiera una guía suficiente y fiable para la historia antigua, mucho menos una descripción infalible del carácter y la actividad de Dios. Puede que la investigación haya confirmado algunos de los detalles,

pero ha rebatido tantos otros que la autoridad del conjunto se ha visto fatalmente debilitada para todos salvo para quienes eligen creer en la Biblia y suponer que son los estudiosos los que se equivocan.

Lo que no equivale a decir que los judíos hayan desechado la Biblia como una vasija inservible que haya cumplido su propósito. Sigue teniendo la capacidad de fascinar e incluso convencer a las nuevas generaciones, pues los estudios modernos han enriquecido su entendimiento. En Israel, hasta los judíos impíos la leen e intercambian citas en apoyo de sus opiniones. No obstante, es justo decir que el poder de la Biblia ha decaído por una serie de razones que nada tienen que ver con el abandono de la vieja doctrina de la revelación divina. A pesar de toda la inmediatez y la poesía de su lenguaje (y el resurgimiento del hebreo ha hecho accesible este lenguaje a un público mucho más amplio), la Biblia habla de tiempos muy remotos. El modo de vida que propugna tiene elementos nobles, algunos quizá avanzados para su tiempo, pero en otros aspectos sorprende a los lectores por ser arcaica e incluso primitiva. Hasta los judíos ortodoxos han expresado perplejidad ante, por ejemplo, las complejas regulaciones del sacrificio de animales, y no es preciso ser feminista para percibir que las ideas bíblicas acerca de los papeles del hombre y la mujer ya no pueden servir como base para la sociedad judía. Muchas de las enseñanzas de la Biblia son demasiado vagas o incoherentes para ser llevadas a la práctica, otras simplemente son irrelevantes para la vida contemporánea.

El Midrash y la Hagadá

Los textos clásicos del judaísmo rabínico, el Talmud y el Midrash, contienen numerosas observaciones sobre Dios, aunque sea de forma asistemática. En ellas se reiteran afirmaciones bíblicas pero, a veces, los rabinos van más allá y las adaptan o contradicen implícitamente, aunque suelen fundamentar sus observaciones en citas de la Biblia. En realidad el Midrash relea la Biblia como si fuera un documento contemporáneo.

Ilustraremos esta cuestión con algunos ejemplos.

El Salmo 65 se inicia con la oscura afirmación: «A ti, Dios, el silencio es alabanza en Sión, y a ti se te pagará un voto». Muchas veces, aunque no siempre, son estas oscuridades de la Biblia las que atraen el interés midráshico. Una explicación rabínica relaciona este versículo con la teología negativa: ningún lenguaje humano puede hacer justicia a la naturaleza de Dios. «Aunque se la compare a una joya de valor incalculable, por mucho que se la valore, siempre se la infravalora»⁶.

⁶ Talmud palestino, *Berakhot* 9:1, Midrash a Salmo 19:2. Sobre la relación entre este Midrash y la *via negativa* véase L. Jacobs, *A Jewish Theology*, Londres/Nueva York, 1973, pp. 47-48. Como observa Jacobs, Maimónides cita este versículo de los Salmos en apoyo de su teología negativa. Una espléndida meditación moderna sobre este tema en A. J. Heschel, *Man's Quest for God*, Nueva York, 1954, pp. 41-44.

«Que el Señor haga que este rostro brille ante ti» (Números 6:25), dice el rabino Natán. Esta es la luz de la Shejiná, como dice (Isaías 60:1): «Álzate, brilla, pues tu luz ha venido y la gloria del Señor ha descendido sobre ti»⁷.

«Yo, incluso yo, soy Él, y no hay más Dios que yo; soy yo el que mata y soy yo el que da la vida; yo hiero y yo curo» (Deuteronomio 32:39). Este versículo es una respuesta a [tres categorías de judíos]: «Los que dicen que no hay poder alguno en el cielo, los que dicen que hay dos poderes en el cielo y los que dicen que no hay ningún poder que pueda dar vida o matar, hacer el mal o hacer el bien»⁸.

A falta de una exposición sistemática de creencias teológicas, podemos hacernos una idea de lo que es la teología rabínica a partir de los temas a los que vuelve una y otra vez. La unidad de Dios es uno de ellos y la rechazan varias teologías alternativas: no solo el politeísmo pagano, sino también el trinitarismo cristiano, el dualismo persa (según el cual este mundo es un campo de batalla entre las fuerzas del bien y las fuerzas del mal) y otro tipo de dualismo en el que el Dios supremo tiene un «ayudante», a modo de dios menor, para la creación y administración del mundo. Los rabinos insisten firmemente en que Dios está absolutamente solo, es único y no tiene ningún ayudante.

Basándose en la Biblia, los rabinos continúan combinando la idea de la transcendencia de Dios con su presencia en el mundo, para la cual tienen un nombre especial, *Shejiná*. El concepto de *Shejiná* defiende la idea de un Dios personal afectuoso frente a la especulación filosófica que subraya su perfección y lejanía. Los rabinos pueden incluso decir que la *Shejiná* comparte el sufrimiento humano o va al exilio con el pueblo de Israel. En el contexto de la gran insistencia en la unidad divina se superponen de alguna manera estos dos entendimientos de Dios, lógicamente opuestos a la manera de la Biblia, sin que se sienta la necesidad de analizar ni resolver las incongruencias. Algo similar sucede con las imágenes de Dios como juez implacable y como progenitor cariñoso. Ambos papeles pueden parecer irreconciliables, pero en la visión rabínica de Dios se mantienen en equilibrio:

Había una vez un rey que tenía unas frágiles copas. Dijo: «Si pongo agua caliente en ellas, se quebrarán; si pongo agua fría en ellas, se rajarán». De modo que el rey mezcló agua fría y caliente y la vertió en ellas, y no se dañaron. De manera semejante, Dios dice: «Si creo el mundo con el atributo de la misericordia, el pecado se multiplicará; si lo creo con el atributo de la justicia, ¿cómo podrá persistir? Lo crearé con ambas y así persistirá»⁹.

⁷ *Sifre Números* 41. Esta interpretación, que subraya la presencia inmanente de Dios entre su pueblo, se ofrece para contradecir otra, que la luz en cuestión sea la de la Torá, lo que implica una relación más lejana e intelectual entre Dios e Israel. Véase *infra*.

⁸ *Sifre Deuteronomio* 329.

⁹ *Génesis Rabba* 12:15.

Muchos judíos que no tienen un conocimiento directo de los textos rabínicos están familiarizados con la teología a través del devocionario. La Hagadá rabínica proporciona también un material infinito para sermones; de hecho, gran parte de ella procede de sermones, como nos recuerdan sus frecuentes parábolas y exhortaciones. El método de argumentación rabínico es insatisfactorio si uno busca respuestas filosóficas a las preguntas sobre Dios y la claridad de un razonamiento lógico. Pero la inmediatez y el carácter intuitivo de sus percepciones y la manera en que extrae respuestas múltiples, y a menudo sorprendentes, de una lectura detenida de los textos le da un aire notablemente moderno.

Los filósofos

El primer filósofo judío fue Filón de Alejandría, que vivió en la primera mitad del siglo I de la Era cristiana. Fue un autor prolífico y conservamos muchas de sus obras. Sin embargo, al parecer tuvo poca o ninguna influencia en la tradición judía viva y sus escritos se han conservado solo porque fueron copiados por amanuenses cristianos. Al parecer, Filón empezó a escribir sobre filosofía a consecuencia del encuentro que tuvo lugar en el mundo judío de la época entre el judaísmo de base bíblica y el pensamiento griego basado, sobre todo, en Platón. En muchos de sus libros intenta reconciliar ambos interpretando la Biblia como si se tratase de un libro de texto sobre platonismo.

Tras Filón hay un silencio de varios siglos en la filosofía judía, hasta su reaparición, en el siglo IX, en el contexto del *kalam* musulmán (teología escolástica). La figura más destacada de este resurgimiento es Saadya (882-942), *gaon* (director) de la academia judía de Sura, en Iraq. El *kalam*, en gran medida apologetico, quería justificar las creencias religiosas con argumentos racionales; los pensadores racionalistas de ese periodo temprano, rabanitas y caraítas, compartían esos objetivos, con la diferencia de que para los judíos la fuente de la verdad revelada era la Biblia hebrea, no el Corán. El *kalam* judío tuvo una vida corta y pronto fue superado por una tradición filosófica más madura que hacía suyos los fundamentos griegos transmitidos a través de sus traducciones al árabe.

La filosofía aristotélica domina la tradición intelectual judía, pero también existe una importante corriente neoplatónica, cuyo principal representante fue Salomón Ibn Gabirol (1020-1057?), asimismo uno de los poetas hebreos más sublimes de todos los tiempos. Su mejor poema es la *Corona real* (*Keter maljut*), que ya hemos mencionado, y su obra filosófica más relevante es *La Fuente de la vida*. El judío aristotélico más conocido es Maimónides, un prolífico autor cuyas ideas sobre Dios no se encuentran solo en su obra maestra de filosofía, la *Guía de perplejos*, sino asimismo dispersas por todos sus demás escritos, como su comentario

sobre la Mishná y su código de práctica judía, la *Mishue Torah*. De hecho, esta última obra se inicia con una afirmación clásica de la existencia de Dios que combina y reconcilia elementos bíblicos y aristotélicos:

[La existencia de Dios] es la base de todos los fundamentos y el pilar en el que se apoya todo saber sobre un Ser Primero que creó todo cuanto existe; la certeza que todas las criaturas que hay en el cielo y en la tierra o entre ellos no gozan de existencia sino en virtud de Su existencia. Si se pudiera imaginar que Él no existiera, entonces nada más podría haber existido. Pero si se pudiera imaginar que no existiera ningún ser fuera de Él, Él existiría solo y no sufriría cesación por su cesación. Pues todas las cosas lo necesitan a Él, pero Él, bendito sea, no necesita ni a una sola de ellas. Se sigue que Su verdadera naturaleza es diferente a la naturaleza de cualquiera de ellas. (*Fundamentos de la Torá*, 1:1-3).

De los atributos de Dios poco se puede decir con certeza, según Maimónides, a causa de Su absoluta otredad y a la incapacidad de nuestras mentes para aprehender su naturaleza. Podemos describir su actividad por analogía con el comportamiento humano, pero no su esencia. Cuando decimos que sus acciones son buenas, queremos decir que las habríamos juzgado buenas si hubiesen sido realizadas por humanos. Cuando, por otra parte, decimos que es Uno, no estamos diciendo algo positivo, sino meramente excluyendo lo contrario. Es lo que se denomina Teología negativa. Es un método muy difundido pero también ha tenido sus críticos, como Hasdai Crescas (muerto en 1412), que insistía en que hay que entender positivamente los atributos divinos.

Si los filósofos judíos medievales trabajaron en el contexto del pensamiento árabe, los pensadores de la época de la Ilustración escribieron en un ámbito alemán y bajo las presiones impuestas por la emancipación. Un judío como Maimónides estaba seguro de su lugar en la sociedad; tenía menos privilegios que un musulmán, pero gozaba de una posición estable y claramente definida y podía debatir en confianza con pensadores musulmanes cuyos antecedentes intelectuales compartía y que no tenían ningún deseo de convertirlo al islam. Si no surgió una filosofía judía semejante en el cristianismo medieval, sin duda fue porque este no fomentó eficazmente la participación judía en la vida intelectual. En fechas tan tardías como finales del siglo XIX, brillantes pensadores como Edmund Husserl y Henri Bergson, que podrían haber hecho una gran contribución al pensamiento religioso judío, sucumbieron a la presión para convertirse al cristianismo. Otros volvieron la espalda a la filosofía religiosa y se adhirieron a corrientes «neutrales» de pensamiento inauguradas por la Ilustración en las que la identidad judía no estaba en desventaja. Los pensadores judíos que siguieron fieles al judaísmo sintieron la necesidad de justificar los valores judíos ante los cristianos o los alemanes.

Moses Mendelssohn (1729-1786), contemporáneo de Kant y amigo de Lessing, es un buen exponente de estos dilemas. Paladín de la emancipación política de los judíos, vio obstaculizada su carrera por su negativa a bautizarse, y se sintió constantemente llamado a defender las enseñanzas del judaísmo de ataques cristianos. Mendelssohn se adhirió sinceramente a los principios de la Ilustración a la vez que se mantenía fiel al judaísmo tal y como él lo veía. En su libro *Jerusalén* (1783) incidía en las diferencias entre el judaísmo y el cristianismo proclamando que, mientras que el cristianismo era una religión revelada, el judaísmo no tenía dogmas que no fuesen accesibles al razonamiento de cualquier ser humano. Su única herencia distintiva, de procedencia divina, era su ley.

Esta dicotomía, un tanto artificial, entre razón universal y ley particularista, que refleja la dicotomía entre Mendelssohn, el hombre de la Ilustración, y Mendelssohn, el judío tradicional, determinó en cierto modo el destino de la filosofía judía a lo largo de todo el siglo XIX. Por un lado, una serie de idealistas (como Salomon Formstecher, Ludwig Steinheim y Samuel Hirsch) se dedicaron al tema de la religión de la razón, describiendo al judaísmo en términos que tomaron prestados de la filosofía alemana contemporánea, por otro, los partidarios de la «legislación divina» (Samuel David Luzzatto, Samson Raphael Hirsch, Elia Benamozegh, Moritz Lazarus) se centraron en el ámbito de la práctica. Por importantes que fueran algunas de sus ideas en otros campos, ninguno de estos hombres hizo aportación original o permanente alguna a la doctrina judía de Dios. Lo demuestra el hecho de que, aunque sus nombres son bien conocidos, casi ninguna de sus obras haya sido traducida al inglés: la lengua principal (de hecho casi la única) de la teología judía desde mediados del siglo XX. La única excepción es S. R. Hirsch, a quien se recuerda como padre fundador de la ortodoxia moderna; quizá eso explique que se hayan traducido sus principales obras, *Horeb* y *Las diecinueve cartas de Ben Uziel*¹⁰.

Hermann Cohen (1842-1918), que llegó a cruzar el umbral de un nuevo siglo, dio un nuevo impulso a la filosofía religiosa judía. Distinguido filósofo académico, fundador de la escuela neokantiana de Marburgo, Cohen figura en la línea de los idealistas judíos alemanes. En sus escritos decimonónicos, Dios es la idea que sostiene la estructura de su filosofía de la ética. No obstante, en sus últimos años de vida, Cohen cambió de táctica y empezó a escribir sobre el Dios de la fe. Rechazando la opinión de Kant de que el judaísmo estaba obsoleto, Cohen proclamó que era la religión verdadera y en su libro *La religión de la razón según las fuentes del judaísmo* terminó el proyecto iniciado por Mendelssohn.

¹⁰ *The Nineteen Letters of Ben Uziel*, trad. Bernard Dracham, Nueva York, 1942; *Horeb*, trad. I. Grunfeld, Londres, 1962; traducciones abreviadas del *Commentary on the Pentateuch* por Isaac Levy, Londres, 1958-1962; I. Grunfeld, ed., *Selected Essays from the Writings of S.R. Hirsch*, Londres, 1956; *Collected Writings of Rabbi Samson Raphael Hirsch*, Nueva York, 1985-1988. Ver también Z. H. Rosenbloom, *Tradition in an Age of Reform: The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch*, Filadelfia, 1976.

Considerando la tradición filosófica judía en su conjunto, hemos de admitir que su influencia ha sido enorme tanto dentro del judaísmo como fuera de él (Filón y Maimónides influyeron en la filosofía cristiana). Y, sin embargo, esta influencia no ha sido en absoluto sencilla. Filón llevó a la tradición judía a un callejón sin salida. Maimónides sufrió la oposición de muchos durante toda su vida, y a su muerte sus libros fueron quemados y sus adversarios consideraron que su filosofía era hostil a la fe.

Enfoques místicos

Cuando hablamos de «misticismo judío» no nos referimos tanto a la búsqueda privada de la unión con Dios por parte del individuo como a la búsqueda del conocimiento de lo divino por parte de grupos que ponen por escrito sus ideas. El estudio moderno del tema fue promovido por Gershom Scholem¹¹, que trabajó incansablemente con los textos cabalistas entre otros, analizando las ideas que contienen y trazando su historia y su relación con tradiciones ajenas al judaísmo. En realidad, estos textos contienen una gnosis, es decir, un conocimiento esotérico reservado a los miembros de un grupo que creían tener acceso directo a un conocimiento de Dios que no estaba al alcance de quienes estudiaban textos de la corriente principal como el Talmud. Se trata de una tradición erudita que tiende a adoptar la forma externa del saber judío clásico (p. ej., se hace que el *Zohar* parezca un Midrash rabínico). Muchos de sus autores eran eruditos de fama en otros terrenos, como José Caro (1488-1575), autor de dos importantes códigos legales, y Moses Hayyim Luzzatto (1707-1747)¹², que también escribió obras de teatro hebreas en estilo clásico italiano.

Scholem despertó el interés de los eruditos por las diversas escuelas místicas, como los Descendientes del Carro (*Yordei Merkavah*) o los pietistas alemanes (*Hasidei Ashkenaz*), así como por los cabalistas clásicos de la Edad Media y por la escuela de Safed del siglo XVI. Son los cabalistas los que cuentan con el material más rico sobre la naturaleza de Dios.

Ya hemos visto que los cabalistas distinguen entre Dios tal como es en sí mismo (el incognoscible *En Sof*) y tal como se manifiesta, a través de un proceso de emanación, por medio de diez Sefirot, que son poderes que forman parte de la divinidad. A diferencia de la teoría neoplatónica de las emanaciones, que constituyen un puente gradual entre el Dios totalmente abstracto y la tierra totalmente concreta, todas las Sefirot forman parte de Dios. No obstante, son un puente entre la perfección del *En Sof* y la imperfección de nuestro mundo, y son una respuesta al mismo problema intelectual¹³.

¹¹ Cfr. D. Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter History*, Cambridge, MA, 1982.

¹² Cfr. M. H. Luzzatto, *Mesillat Yesharim: The Path of the Upright*, trad. y ed. Mordecai M. Kaplan Filadelfia, 1936.

¹³ Cfr. asimismo F. Lachower y I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, trad. D. Goldstein, Oxford, 1989.

Las tres Sefirot superiores están más allá de todo entendimiento humano. *Keter*, «Corona», la primera emanación del En Sof, representa el primer indicio incipiente de una voluntad de crear el universo, pero se trata de un estadio preliminar, por decirlo así, que solo llega a ser voluntad de crear en *Joismá*, «Sabiduría», que contiene en potencia todos los procesos creativos, que se comprenden en detalle en *Biná*, «Entendimiento». *Jesed*, «Amor», y *Gevurá*, «Poder», son una pareja: *Jesed* representa el amor auténtico, que podría envolver y abrumar al mundo si no fuese contenido por *Gevurá*, que representa el juicio, a su vez suavizado por el amor. Es *Tiferet*, «Belleza», la que mantiene el equilibrio. La belleza, a su vez, recibe apoyo de otra pareja, *Netsáj*, «Victoria», y *Hod*, «Esplendor», y estas ocho se funden en *Yesod*, «Fundación», que lleva el poder de las otras Sefirot a *Maljut*, «Soberanía», que representa el gobierno de Dios sobre el mundo creado y se identifica con la *Shejiná*.

A veces se representa a las Sefirot con forma de cuerpo humano. Corona está sobre la cabeza. Sabiduría es el cerebro y Entendimiento el corazón. Amor y Poder son el brazo derecho y el izquierdo; Belleza, el torso, y Victoria y Esplendor, la pierna derecha y la izquierda respectivamente. Fundación, el principio generativo, es el órgano sexual, y Soberanía es la boca. El cuerpo en cuestión es un cuerpo masculino, pero las mismas Sefirot se dividen en masculinas y femeninas. Las de la derecha son masculinas y representan el amor divino, mientras que las de la izquierda son femeninas y representan el juicio divino. Los de en medio representan la armonización de los opuestos. La belleza, conocida como «Santo Uno, bendito sea», es masculina, pero la sabiduría, la *Shejiná*, es femenina. Además de estas santas Sefirot, hay Sefirot que pertenecen a Sitra Ahra: el «Otro Lado».

Este sistema de la cábala clásica, incorporado al *Zohar* y a otras obras, fue modificado por Isaac Luria en el siglo XVI. Para poder crear las Sefirot (y en última instancia el universo) el *En Sof* tuvo que hacer sitio, por así decirlo, replegándose sobre sí mismo. Este replegarse (*tsimtsum*) dejó una especie de espacio vacío en el que se proyectó un rayo de luz divina en forma del Hombre Primordial (*Adam kadmon*), del que emanaron las Sefirot. Rayos de luz divina emanan del Hombre Primordial, produciendo las vasijas en las que aparecerán las Sefirot. Las propias Sefirot son producto de otro rayo emanado de los ojos del Hombre Primordial. En este momento tiene lugar un desastre imprevisto: la luz adicional es demasiado intensa para las vasijas de las Sefirot inferiores que caen. A causa de la rotura de las vasijas, ya nada es como debería haber sido, de manera que el cosmos es imperfecto aun antes de su creación. Las Sefirot, incapaces ahora de contener la luz divina, se reordenan en «configuraciones» (*partzufim*) que las permiten sostenerse y reforzarse mutuamente. La idea de la rotura de las vasijas se ha relacionado con un agudo sentimiento de trastorno tras la catástrofe de la expulsión de España en 1492. En el sistema

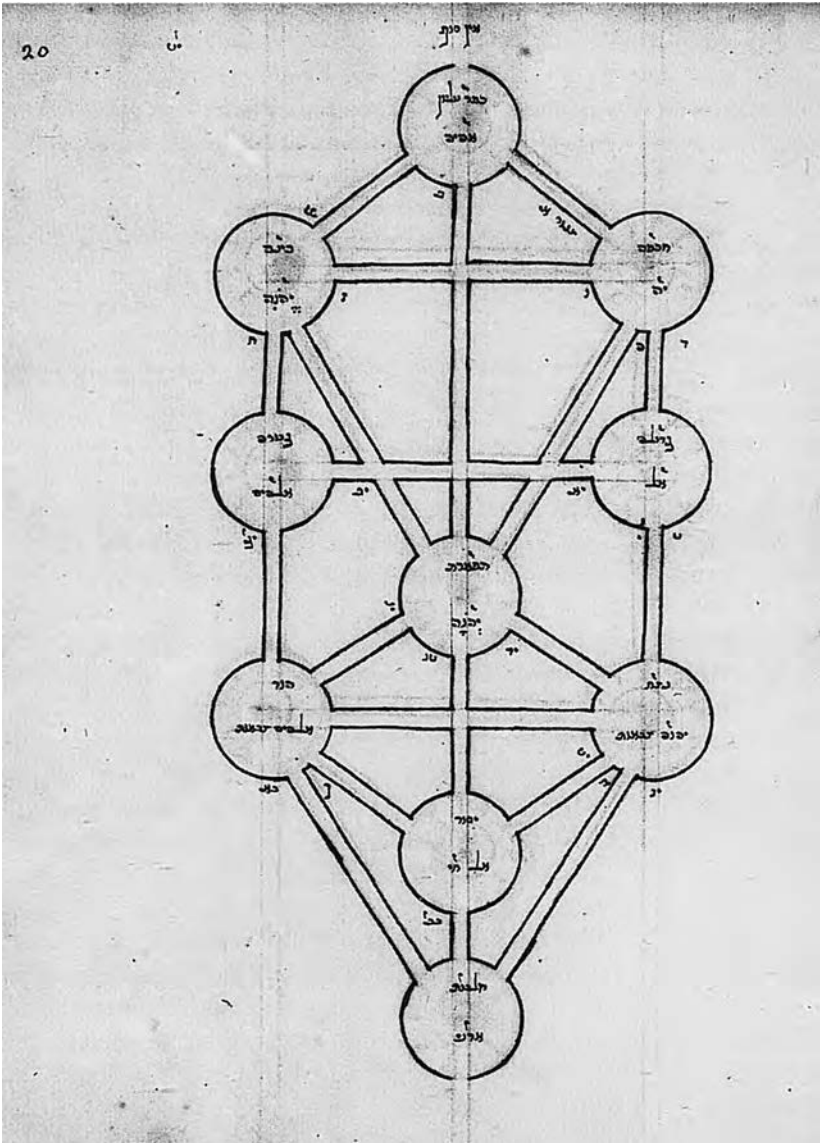


Figura 5. Las diez Sefirot (diagrama de un manuscrito hebreo escrito en Italia de 1577). En este caso los nombres de las Sefirot van acompañados de los nombres divinos que les corresponden; las líneas muestran las conexiones que existen entre ellas. En la parte superior, sobre la primera Sefirot, se encuentra En Sof, el Uno infinito del que emanan las Sefirot. Fuente: *D'une main forte: manuscrits hébreux des collections françaises*, lamina 122 [hébreu 64, folio 19v-20], de Michel Garel, 1991, Bibliothèque Nationale de France.

luriánico se habla de una «Reparación» (*tikún*) necesaria, en la que la humanidad desempeña su papel.

La cábala siguió atrayendo adeptos después de la época de Luria y su círculo y gozó de un tremendo auge gracias al hasidismo. El hasidismo no tiene una teología única; de hecho muy pronto se fragmentó en una serie de escuelas, que compartían el sentimiento de la presencia de la energía divina en todo. La rama más intelectual del hasidismo, la rama lituana o Habad, lleva esta idea hasta el extremo. Afirman que el *Tsimtsum*, que en el sistema luriánico protege al Infinito de una implicación directa en la creación, no tiene lugar en realidad. Todo está en Dios, y desde el punto de vista de Dios el universo creado no existe realmente. Esto equivale a una afirmación extrema de la unidad de Dios, pues implica que toda multiplicidad es una especie de ilusión¹⁴. Se trata de un «panenteísmo» muy atacado por los adversarios del hasidismo.

Tras haber sido rechazada e incluso vilipendiada en tiempos del apogeo del racionalismo en el siglo XIX, la tradición mística se somete actualmente a la investigación erudita. Sin embargo, aunque algunos de sus himnos han pasado a formar parte de los oficios de la sinagoga e incluso han experimentado un resurgimiento en las liturgias reformistas, es dudoso que sus ideas teológicas ejerzan gran influencia hoy fuera de los círculos estrictamente cabalistas y hasidíes.

La liturgia como fuente de la teología

Puede que en la actualidad la liturgia sea la fuente que más influye sobre la teología. La razón es evidente. Un judío no necesita esforzarse para decidir una línea de lectura y mantenerla ni escoger entre diferentes planteamientos o escuelas. La liturgia está preparada previamente, goza de amplia aceptación, y basta con asistir a la sinagoga una semana tras otra para absorber, casi sin darse cuenta, una gran dosis de teología.

Pero, ¿qué creencias teológicas expresa la liturgia? En este punto debemos diferenciar entre las liturgias tradicionales, que se han ido formando en un periodo de tiempo muy largo mediante una especie de proceso de sedimentación sin la intervención activa de un editor y las liturgias modernas, editadas por individuos o, más frecuentemente, por equipos de rabinos interesados en expurgar el texto de ideas teológicas desechadas e incorporar otras que hayan sido adoptadas.

En las liturgias tradicionales no se rechaza la imagen bíblica de Dios. Al contrario, se la toman muy en serio y citan la Biblia a menudo. Gustan mucho de citar las tres partes de la Biblia: Torá, Profetas y las Escrituras, como para subrayar su unidad subyacente. Pero modifican e incluso subvierten la

¹⁴ Cfr. Jacobs, *A Jewish Theology*, pp. 34-36.

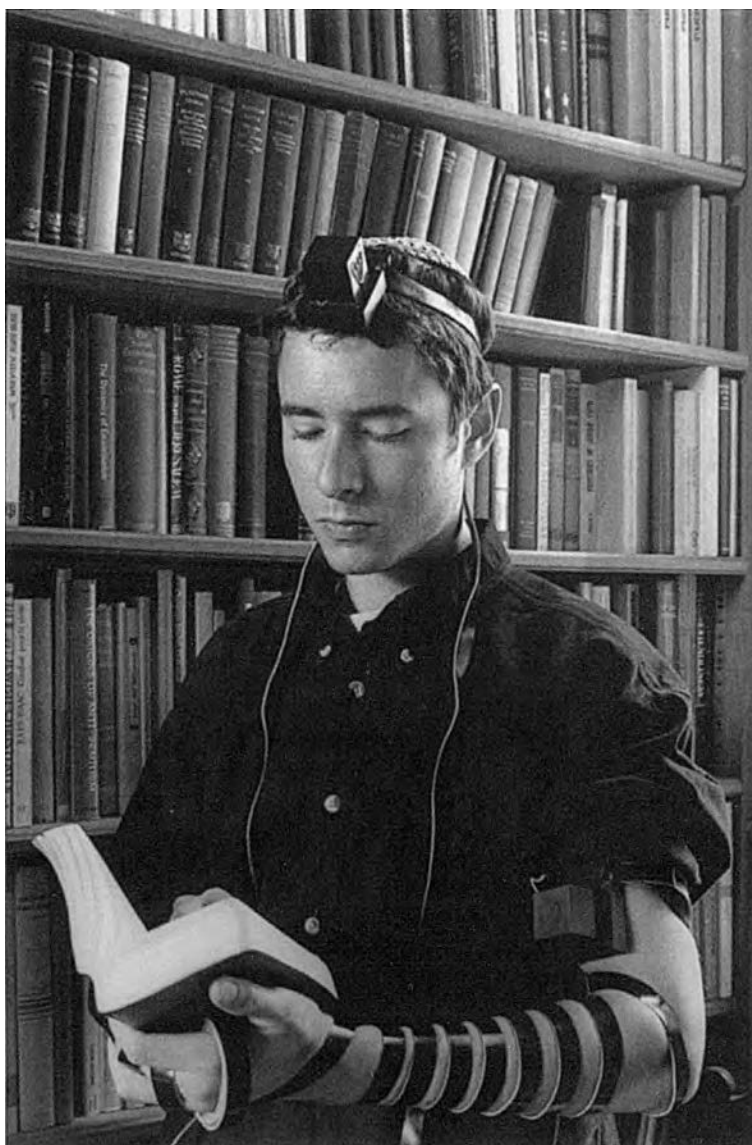


Figura 6. *Tefilín* (filacterias) que se lleva durante la oración de la mañana de los días laborables. Se colocan dos cajitas de cuero sobre la frente y la parte superior del brazo respectivamente que contienen pequeños rollos de pergamino en los que hay pasajes de la Torá escritos a mano. Los cuatro pasajes (Éxodo 13:1-10 y 11-16; Deuteronomio 6:4-9 y 11:13-21) ordenan que las palabras del Señor se lleven atadas como signo en el brazo y como símbolo o recordatorio en la frente. Fotografía de Emmanuel de Lange.

visión bíblica yuxtaponiendo creencias de otras fuentes, a menudo de carácter filosófico o místico. A veces el resultado es fiel a la Biblia pero otras es considerablemente distinto de la imagen de Dios derivada de una simple lectura de la Biblia.

Encontramos un ejemplo de interferencia en la oración matinal, el *yotser*, que hace uso de las palabras de Dios en Isaías 45:7: «Que formo la luz y creo las tinieblas, que hago la paz y creo el mal, yo el Señor soy el hacedor de todas estas cosas». La idea teológica que subyace a estas palabras es la unicidad de Dios: los que afirman que hay una fuente de luz y bien y otra de tinieblas y mal están equivocados, pues solamente hay un Dios. Sin embargo, la afirmación de que Dios es el creador del mal debió de resultar demasiado directa y chocante en algún momento, ya que en todas las liturgias la oración dice: «Que formo la luz y creo la oscuridad, que hago la paz y creo todas las cosas».

Este cambio da fe de una gran sensibilidad ante las cuestiones teológicas que se despliega a lo largo de toda la liturgia. Las principales creencias defendidas por los filósofos se presentan en forma de oraciones y de himnos combinados de diversas maneras y adornados con alusiones bíblicas y textos de apoyo, para que el fiel llegue a aprender los principios mismos, pero también piense en ellos en profundidad. Ya hemos dado algunos ejemplos en el capítulo anterior; uno de los más sorprendentes del uso de un himno para transmitir enseñanzas teológicas es la forma versificada de los Trece Principios de Maimónides denominada *Yigdal*:

Grande es el Dios vivo y ha de ser alabado:
existente y no limitado por el tiempo.

Único en su unicidad, él es Uno,
oculto en su infinita unidad.

No tiene cuerpo, ni sustancia ni forma;
ninguna imagen puede definir su santidad.

Precede a todas las cosas creadas, el Primero,
sin comienzo en su primacía.

Eterno Señor es, y todo el mundo
proclama su grandeza y su majestad.

A los hombres que eligió para glorificar su nombre
dio abundantes dones de profecía.
Ningún profeta ha habido en Israel
como Moisés, que lo contempló cara a cara.

A través de él, el profeta «fiel en su casa»,
Dios dio a su pueblo la única Torá verdadera.

Tampoco derogará su ley
ni pondrá otra en su lugar.

Él ve los secretos de nuestros corazones
y conoce el fin de todas las cosas con anticipación.

Por todas las buenas acciones da una debida recompensa,
pero castiga al pecador por el pecado.

Finalmente a nuestro Ungido enviará
para salvar a los que esperan el glorioso fin.

A los muertos nuestro Dios afectuoso resucitará:
¡por siempre su nombre con loor será adorado!¹⁵

DIOS EN EL SIGLO XX

Hermann Cohen y su legado

Como ya hemos señalado, Hermann Cohen no solo inaugura un nuevo siglo, sino toda una nueva Era en la reflexión judía sobre Dios. Parece poner fin a una época rica en publicaciones pero en último término estéril, pues su objetivo era demostrar la compatibilidad de la cultura judía con la alemana. En los escritos tardíos de Cohen vemos cómo el judío se abre paso y exige ser oído. Uno de los rasgos de Dios descritos por Cohen apunta claramente a la teología judía tal y como había de desarrollarse en el siglo xx: el principio de correlación¹⁶. No se puede pensar apropiadamente en Dios sin el hombre, y no se puede pensar apropiadamente en el hombre sin Dios. En consecuencia, a pesar del enorme abismo que los separa, el hombre y Dios están interrelacionados. Dios crea y el hombre es creado; Dios revela y el hombre recibe la revelación; Dios redime y el hombre es redimido. Ninguno de estos acontecimientos tiene significado alguno si se elimina uno de los dos polos.

Cohen sirvió de modelo e inspiración a la generación más joven de judíos alemanes. Entre los teólogos judíos alemanes del siglo xx sobresalen tres nombres: Leo Baeck (1873-1956), Franz Rosenzweig (1886-1929) y Martin Buber (1878-1965).

¹⁵ La traducción es mía. Cfr. J. J. Petuchowsky, *Theology and Poetry*, Londres, 1978, pp. 20-30.

¹⁶ Cfr. A. Cohen, *The Natural and Supernatural Jew*, Londres, 1967, p. 98.

A Leo Baeck se le recuerda especialmente por su heroico e inspirador liderazgo rabínico cuando fue encarcelado por los nazis en el campo de concentración de Terezín (Theresienstadt). En su tiempo también era conocido por sus libros, sobre todo por *La esencia del judaísmo* y *Este pueblo de Israel*¹⁷.

Baeck tiene una marcada tendencia apologética, como también Rosenzweig y Buber. Los tres intentan demostrar que el judaísmo no es el monstruo ni el fantasma que a veces se cree. A diferencia de sus predecesores decimonónicos, no se conforman con defenderse, sino que llevan la guerra al campo enemigo¹⁸. El título de su libro, *La esencia del judaísmo*, se hace eco de un libro anterior del conocido teólogo cristiano Adolf von Harnack¹⁹. Está concebido como una respuesta judía a Harnack, aunque no le mencione por su nombre. Baeck comienza con la distinción que Mendelssohn hace explícita: «El judaísmo no tiene dogmas y por lo tanto no tiene ortodoxia, tal y como se entiende habitualmente la ortodoxia religiosa» (p. 12). En el judaísmo, «son los mandamientos los que expresan la función del hombre: hacer el bien, ese es el principio de la sabiduría» (p. 14). En la siguiente frase se aprecia el lapso de tiempo que separa al judío liberal Baeck de su predecesor dieciochesco: «El deber del hombre para con el hombre precede a su conocimiento de Dios, y el conocimiento de Él es un proceso de búsqueda e indagación y no un acto de posesión». Al entender las necesidades espirituales propias y de los demás uno llega a comprender a Dios y a tener fe en él. Es un punto de vista que sitúa a Baeck en su propio siglo. En armonía con los principios del judaísmo liberal, Baeck interpreta los «mandamientos» básicamente como la ley moral y, siguiendo la tradición filosófica que hereda, considera que Dios es lo que da significado y valor continuado a la conducta moral del hombre. En este aspecto coincide con Hermann Cohen. Baeck parece esforzarse en ir más lejos que Cohen cuando habla, como hace a menudo, de Dios como un «misterio»; después de todo era rabino y predicador, mientras que Cohen era catedrático de filosofía. Según Baeck, el rasgo más característico del judaísmo es la relación del hombre con Dios, sobre todo, el sentimiento específicamente judío de haber sido creado. «Aunque él es insondable e inescrutable, sin embargo, somos emanación de Él» (*Esencia*, p. 99). La insistencia en la incognoscibilidad de Dios es muy característica de

¹⁷ *The Essence of Judaism*, trads. V. Grubenweiser y L. Pearl, revisado por Irwing Howe, Nueva York, 1948; *The People of Israel*, trad., A. H. Friedlander, Londres, 1965. Cfr. asimismo A. H. Friedlander, *Leo Baeck, Teacher of Theresienstadt*, Londres, 1973.

¹⁸ «Leo Baeck fue el primer pensador judío contemporáneo que analizó el problema del judaísmo en relación al cristianismo» (Cohen, *The Natural and Supernatural Jew*, p. 106). Además de *Essence of Judaism*, de Baeck, véase su recopilación de trabajos *Judaism and Christianity*, trad. Walter Kaufmann, Filadelfia, 1958.

¹⁹ A. von Harnack, *What is Christianity?*, trad. Thomas Bailey Saunders, Londres, 1901. El título original era *Das Wesen des Christentums*, «La esencia del cristianismo», y Baeck tituló su libro *Das Wesen des Judentums*.

Baeck. La importancia que da a la unión con Dios le acercó a Rosenzweig y Buber primero y a Heschel después. Pero la teología de Baeck siempre es tentativa y provisional como corresponde, dada su insistencia original en la ausencia de dogmas en el judaísmo.

Franz Rosenzweig, como Baeck, quiso analizar el judaísmo en relación al cristianismo y dedicó gran parte de su libro *La estrella de la redención*²⁰ a esta cuestión. Pero trata también del encuentro con Dios. Dios irrumpe en el mundo del hombre en tres momentos, lo que llamamos creación, revelación y redención. En los tres recurre al habla. Dios se dirige al hombre hablando, como un enamorado se dirige a su amada. Las palabras del enamorado no son «meras» palabras, son un vehículo para su amor:

La muerte, que todo lo conquista, y el inframundo que celosamente aprisiona a los difuntos, caen ante la fuerza del amor y la firmeza de su celo. Sus ascuas resplandecientes, sus llamas divinas calientan al que está frío como la piedra y lo sacan de su *rigor mortis*. El alma viva, amada por Dios, triunfa sobre todo lo que es mortal, y esto es todo cuanto se puede decir acerca de ello²¹.

Rosenzweig escribe una mezcla de prosa científica y poesía mística. Cuando devuelve a Dios, el amante del Cantar de los Cantares, a la teología judía, está rompiendo conscientemente con el estéril filosofar del siglo anterior. La filosofía no puede curar al hombre de un miedo a la muerte que está en la esencia misma de su ser.

Rosenzweig murió en 1929 a la edad de cuarenta y tres años, de una enfermedad que lo había dejado totalmente paralizado durante varios años. Sin embargo, su corta vida fue extraordinariamente productiva. Cuando se dio cuenta de lo poco que los judíos alemanes de su generación sabían realmente del judaísmo abrió un centro de estudios para adultos en Francfort (el Freies Jüdisches Lehrhaus), donde otros pudieran unirse a él en la búsqueda de un judaísmo auténtico, a través de lo que él llamaba «la nueva forma de pensar». Martin Buber se convirtió en uno de los profesores del Lehrhaus, que dirigió a la muerte de Rosenzweig.

A Martin Buber se le conoce hoy sobre todo como autor de *Yo y Tú*²², uno de los libros judíos más originales e influyentes del siglo xx. Fue, sin

²⁰ *The Star of Redemption*, trad. W. W. Hallo, Londres, 1971. Título original: *Der Stern der Erlösung* (1921) [ed. cast.: *La estrella de la redención*, Salamanca, 1997].

²¹ *Ibid.*, p. 202.

²² *I and You*, también conocido como *I and Thou*, trad. R. Gregor Smith, 2.ª ed., Nueva York/Edimburgo, 1958 [*Yo y tú*, Madrid, 1996]; trad. Walter Kaufmann, Nueva York, 1970, Edimburgo, 1971. Pamela Vernes ha descrito esta traducción al inglés como «uno de los ejemplos más evidentes de la mala interpretación que puede derivarse de una traducción poco rigurosa» (*Buber on God and the Perfect Man*, ed. de 1994, xviii). El remoto y arcaico pronombre «*Thou*», que es casi un título de Dios, no concuerda con el argumento del libro de Buber. La propia Vernes usa *I and You*, y coincide en que es una mejor traducción del título alemán.

embargo, un autor prolífico; entre sus publicaciones más importantes, aparte de la traducción de la Biblia que comenzó con Rosenzweig, hay que mencionar varios libros sobre el hasidismo²³. También escribió sobre el sionismo: se afincó en Israel y defendió una versión humana del nacionalismo judío en la que los habitantes árabes de la tierra fueran compañeros en pie de igualdad²⁴.

La expresión «Yo y Tú» se remonta a Hermann Cohen, que escribió en un estudio publicado en 1908: «El yo ético debe comprometerse en la acción. Para este yo no existe un Yo sin un Tú»²⁵. El argumento de la obra de Buber *Yo y Tú* es bien conocido. Por lo que a Dios se refiere, todo se reduce a que no hay que estudiarlo, sino solamente encontrarse con él. Igual que Rosenzweig utiliza el lenguaje de los amantes para ilustrar la relación entre Dios y la humanidad, Buber se vale de la analogía de una estrecha relación entre dos personas (que pueden estar enamoradas, pero no necesariamente). El hablante que dice «tú» es también un «yo». En el seno de la relación yo-tú los dos términos, si bien no se funden hasta el punto de perder su identidad, no gozan de existencia independiente. La relación es recíproca. Tras cada «tú» al que nos dirigimos vislumbramos el único Tú eterno, al que llamamos Dios.

En cierta ocasión preguntaron a Buber si creía en Dios. Tras una ligera vacilación dijo que sí. Después se preguntó si había sido sincero y trazó esta distinción: «Si creer en Dios significa ser capaz de hablar *de* él en tercera persona, no creo en Dios. Si creer en él significa poder hablarle *a* él, sí creo en Dios»²⁶. Nada podría condensar de manera más sucinta la distancia que media entre Buber y sus predecesores del siglo XIX.

Con Buber se tiene la impresión de cruzar de un salto los siglos del filosofar hasta alcanzar al Dios bíblico, al que no se estudia, sino con el que se encuentra, si bien antropomórficamente. El texto bíblico clave en la descripción de Buber es el relato del primer encuentro entre Dios y Moisés ante la zarza en llamas. Dios se presenta como el Dios «de tus padres», el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, y encomienda a Moisés la tarea de sacar a los israelitas de Egipto. Dice Moisés: «Cuando vaya a los israelitas y les diga “El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros”, responderán “¿Cuál es su nombre?”, ¿qué les diré?». Dios da la misteriosa respuesta: «Yo soy el que soy (*ehye asher ehye*). Di a los israelitas “Yo soy me envió a vosotros”» (Éxodo 3:6-14). Hermann Cohen había interpretado este nombre filosóficamente como «Ser-como-

²³ Hay una útil bibliografía selecta de obras de y sobre Buber en Vermes, *Buber on God and the Perfect Man. Buber*, Londres, 1988, la mejor introducción breve de la serie *Jewish Thinkers*.

²⁴ Cfr. M. Buber, *On Zion: The History of an Idea*, trad. S. Goodman, Edimburgo, 1985; Mendes-Flohr, P., *A Land of Two Peoples*, Nueva York, 1983.

²⁵ Cfr. Eva Jospé, ed. y trad., *Reason and Hope: Selections from the Jewish Writings of Hermann Cohen*, Nueva York, 1971, pp. 29, 218. Cfr. también Rosenzweig, *Star*, pp. 173-176, 198-204.

²⁶ Citado en Vermes, *Buber on God and the Perfect Man*, p. 137.

tal». La interpretación de Buber está a años luz de distancia. El verbo *ehyeh* aquí y en el nombre divino *yhvh* no denotan, en su opinión, *existencia*, sino *presencia*. Esta interpretación, que tuvo su origen en un largo diálogo entre Buber y Rosenzweig²⁷, es fundamental en la teología de Buber. Lo crucial en el caso de Dios, tanto en la Biblia como en la historia judía y en la vida de los hombres y mujeres de hoy, no es que exista en abstracto, sino que está presente en la vida del individuo y del pueblo.

LA TEOLOGÍA JUDÍA AMERICANA

Desde mediados del siglo XIX el centro de gravedad del mundo judío había ido trasladándose gradualmente a los países de habla inglesa. El infierno nazi en Europa completó el proceso, mientras entraba en escena un segundo centro de vital importancia en la antigua Tierra Santa. Las ideas que habían madurado en Alemania fueron traducidas a la lengua hegemónica en Norteamérica por hombres como Solomon Schechter, «el teólogo de la escuela histórica»²⁸, y los gigantes del judaísmo reformista, Kaufmann Kohler y Emil G. Hirsch²⁹. La obra monumental de Kohl, *Jewish Theology*, es «un sumario y una defensa del judaísmo reformista decimonónico visto a través de la historia de los elementos que lo componen»³⁰. Mientras Kohler, que en su juventud había sido discípulo del dirigente ortodoxo Samson Raphael Hirsch, conservaba vínculos con los ideales y ritos de la tradición judía, su cuñado Emil Hirsch, hijo del pensador liberal alemán Samuel Hirsch, era un racionalista acérrimo. La conferencia de rabinos reformistas celebrada en Pittsburgh (1885) estuvo dominada por Kohler, y la declaración que publicó, la célebre Plataforma de Pittsburgh, comienza con una afirmación acerca de lo que denomina, en un lenguaje manifiestamente filosófico, la «idea de Dios»:

Reconocemos en todas las religiones un intento de aprehender lo Infinito, y en todos los modos, fuentes o libros de la revelación considerados sagrados en cualquier sistema religioso la conciencia de la presencia de

²⁷ Cfr. Vermes, *Buber on God and the Perfect Man*, pp. 90-100. La traducción de Everett Fox (*The Five Books of Moses*, Nueva York/Londres, 1995), está profundamente influida por la versión alemana de Buber-Rosenzweig, pues reza: «Dios dijo a Moisés: EHYE ASHER EHYE/ Yo-estaré ahí como sea, Yo-estaré ahí. Y él dijo: Así pues, dirás a los Hijos de Israel: EHYE/YO estaré ahí me envía a vosotros».

²⁸ L. Ginzberg, «Solomon Schechter», en *Students, Scholars and Saints*, Filadelfia, 1928, pp. 241-251 (aquí p. 248).

²⁹ Cfr. Meyer, *Response to Modernity*, pp. 271-276.

³⁰ *Ibid.*, p. 276. *Jewish Theology* se publicó en Nueva York en 1918 y se reeditó en 1968. Su publicación original alemana es de 1910. Siguió siendo la única descripción sistemática de este tema hasta la publicación de la *Jewish Theology* de Samuel Cohon en 1971 y *A Jewish Theology* de Louis Jacobs, en 1973.

Dios en el hombre. Mantenemos que el judaísmo representa la concepción más elevada de la idea de Dios que enseña nuestras Sagradas Escrituras y desarrollan y espiritualizan los profesores judíos, de acuerdo con el progreso moral y filosófico de sus épocas respectivas. Mantenemos que el judaísmo conservó y defendió, en medio de continuas luchas y pruebas y en un forzado aislamiento, esta idea de Dios como verdad religiosa fundamental para la especie humana.

Aunque esta declaración tiene más que ver con la afirmación del lugar del judaísmo junto a las demás religiones en una sociedad pluralista, también transmite cierta postura sobre el Dios de los judíos, concebida en realidad para distanciar al movimiento reformista de dos extremos opuestos, el humanismo ético por un lado y el particularismo judío por otro. También indica claramente que Dios no es tanto un ser sobrenatural como una idea que comparten todos los humanos sensibles y a la que los judíos están especialmente abiertos. El universalismo se codea aquí con el orgullo en la herencia judía: el teísmo filosófico es un compromiso entre la fe vehemente y el laicismo tendente al ateísmo.

Una línea recta une este punto de vista al naturalismo maduro de Mordecai Kaplan (1881-1983). Nacido en Lituania, Kaplan se graduó en el Seminario Teológico Judío Conservador antes de servir como rabino de una congregación ortodoxa en Nueva York. Gradualmente fue dándose cuenta de que no compartía la fe de la congregación en un Dios personal, sobrenatural, y dimitió de su cargo de rabino, a pesar de que lo tranquilizaron asegurándole repetidamente que la congregación no desaprobaba sus creencias si se las guardaba para sí. Enseñó en el Seminario y fundó un nuevo movimiento, el reconstruccionismo, concebido para trascender las diferencias entre el judaísmo ortodoxo, el conservador y el reformista.

Donde mejor se aprecian las ideas de Mordecai Kaplan sobre el judaísmo es en su libro *Judaism as a Civilization*, publicado en 1934. Kaplan analiza la reforma y lo que denomina neo-ortodoxia (el ala moderna de la ortodoxia) y somete a ambas a una crítica fulminante. No cree que el judaísmo conservador sea una auténtica tercera vía, lo considera más bien una incómoda coalición entre las tendencias centristas. Reclama una reorientación del problema religioso a la luz de las condiciones modernas, sobre todo del pluralismo, que se ha convertido en un rasgo fundamental y permanente de la existencia judía. El estudio de la historia judía muestra (1) la perenne y fundamental importancia de la «idea de Dios» para los judíos y (2) el carácter cambiante de esa idea en diferentes épocas y lugares. Lo que realmente importa no es cómo se piensa en Dios, sino cómo convertir la idea en acción. Según Kaplan, el trascendentalismo no tiene lugar alguno en la religión moderna. No conduce a nada hoy en día imaginar a Dios como un ser que está fuera y más allá del universo. Es mejor considerarlo el nombre que damos a un poder que contribuye a la justicia.

Kaplan ofrece un programa para revigorizar la sociedad y la civilización judías, para ayudar a cada judío concreto a realizarse más en la vida.

Hay quien dice que Kaplan volvió a conceder un lugar a la religión en el nacionalismo judío mientras que, según otros, libró a la religión judía de su anticuado trascendentalismo. Su mérito es haber mezclado las mejores ideas de los miembros ateos del pueblo y de la civilización judía (hombres como Ahad Ha-am y Simon Dubnow) con las de la sociedad de la diáspora basada en la sinagoga. De hecho, la concepción de Kaplan de la sinagoga como una especie de centro cívico judío donde tienen lugar actividades laicas y sociales junto a las religiosas, refleja la realidad de los países occidentales. Aunque el movimiento que fundó ha seguido siendo relativamente modesto, sus opiniones son compartidas por muchos judíos que no pertenecen a él, que tal vez ni siquiera hayan oído hablar nunca de él.

Milton Steinberg (1903-1950) fue discípulo de Mordecai Kaplan y se convirtió en uno de los pilares del movimiento reconstruccionista. Como Kaplan, era un racionalista profundamente preocupado por los dilemas de la supervivencia judía y abierto a las tendencias intelectuales contemporáneas. Sin embargo, divergía radicalmente de su maestro al negarse a relegar a Dios a un aspecto de la naturaleza o a un producto de la mente humana. Quería que los judíos se tomaran a Dios en serio; poco antes de su temprana muerte manifestó la exigencia de una vuelta a la teología judía³¹. En 1949, en la época inmediatamente posterior al genocidio nazi y a la creación de un Estado judío, su apelación parecía casi profética. Aunque era plenamente consciente de las limitaciones de los filósofos medievales, Steinberg expresó su confianza en el poder de la razón para tratar cuestiones de fe y en el poder de la fe para trascender una intelectualización facilona. «La fe religiosa es una hipótesis que interpreta la realidad y se postula a partir de los mismos fundamentos que cualquier hipótesis válida.»

Entre los numerosos teólogos judíos americanos del siglo XX pocos pueden rivalizar con Abraham Joshua Heschel (1907-1972). Nacido en el seno de una dinastía hasídica de Polonia, Heschel estudió filosofía en Berlín y acabó enseñando en el Seminario Teológico Judío de Nueva York. No obstante, distaba mucho de ser un académico enclaustrado. Con sus libros llegó a miles de personas y se convirtió en una especie de icono cuando fue fotografiado en una marcha por los derechos civiles del brazo de Martin Luther King.

Heschel entendía a Dios de forma diametralmente opuesta a naturalistas como Kaplan. Dios no es, en su opinión, un simple poder o una función, sino una realidad viva. Las religiones no han sabido conservar el

³¹ Cohen, *Natural and Supernatural*, p. 232. Más información sobre Steinberg en la introducción de Cohen a *Anatomy of Faith* (Nueva York, 1960), que Cohen editó tras la muerte de Steinberg y contiene lo más importante del pensamiento religioso de este.

sentido de la inmediatez y la maravilla del poder de Dios ni predicar urgencia alguna por atender a las exigencias que hacen humanos a individuos y sociedades. El Dios de Heschel se diferencia del Dios de los filósofos clásicos en que tiene emociones y necesidades. Dios sufre con sus sufrientes criaturas y se enfada por sus fracasos morales: necesita al hombre tanto como el hombre lo necesita a él.

Dios y la Shoá

El holocausto nazi supuso un golpe terrible para las creencias judías acerca de Dios. En realidad, según algunos, fue su sentencia de muerte y desconcierta pensar en las causas pues las cuestiones básicas suscitadas por el holocausto no eran nuevas. Como manifestación de la capacidad humana para el mal había tenido muchos predecesores, cuyos ecos conducen de la literatura judía a la Biblia. Lo mismo se puede decir de los problemas teológicos suscitados por la existencia del mal en el mundo. En el tema de la Alianza, sobre la idea de una relación especial entre Dios y el pueblo judío, se podría hablar del clásico desafío bíblico de la destrucción del Templo por los babilonios, seguida de su posterior destrucción por los romanos y toda una serie de acontecimientos que culminan en los *pogroms* rusos, que sacudieron a un mundo judío que aún no los había olvidado cuando los nazis llegaron al poder.

Las razones probablemente tengan poco que ver con la teología y mucho con la enormidad sin precedentes de la destrucción, su extraordinaria brutalidad y la traumática traición a las aspiraciones de quienes habían puesto su fe en el progreso moral y en los valores de la civilización alemana. Con todo, la influencia de la teología ha sido profunda y, tras una fase inicial de relativo silencio, a partir de la década de los sesenta ha habido un inagotable torrente de publicaciones sobre cuestiones relativas a la fe judía suscitadas por la Shoá. El tono dominante ha sido de perplejidad.

Dado el eclipse general de la teología filosófica en la primera parte del siglo xx, es sorprendente cuántos escritores se centraron en el problema filosófico clásico de la teodicea o justificación de Dios: ¿Cómo se puede reconciliar semejante mal con la imagen, propugnada por los filósofos, de un Dios que es al mismo tiempo todopoderoso y la personificación de la bondad? La respuesta más sencilla es que no se puede. Sin embargo, por aplastante que sea esta grosera afirmación mecánica cuando se aplica a la filosofía medieval, no parece muy relevante para la filosofía judía tal y como se desarrolló en el siglo xix y en la primera parte del xx. En el pensamiento de Hermann Cohen y Leo Baeck no hay mucho que los humanos puedan decir positivamente acerca de Dios como realidad última; no tiene mucho sentido especular sobre la omnipotencia divina y sus posibles límites: de lo que podemos hablar es de ética y responsabilidad humanas. En el naturalismo

de Kaplan, más explícito, hay todavía menos razones para especular sobre la responsabilidad divina. El mal no es un problema filosófico para Kaplan sino un aspecto del comportamiento humano. Al plantear el enigma de la teodicea en el contexto del holocausto se clava el último clavo en la tapa del ataúd del judaísmo filosófico clásico.

Podríamos expresar la misma cuestión en términos bíblicos: ¿Por qué el Dios todopoderoso, Señor de la creación y de la historia y fuente de bondad y amor, dispone o tolera el mal a semejante escala? La Biblia está perfectamente familiarizada con esta cuestión y da una respuesta coherente: Dios es bondadoso, de hecho es un gobernante generoso y paciente, de una tolerancia asombrosa, que al final tiene que actuar para castigar las malas acciones. No rehuyó inundar el mundo y ahogar a toda la especie, a excepción de unos pocos individuos, para erradicar el mal que había infectado a la sociedad. Algunos autores de mentalidad tradicional intentaron aplicar esta lógica al holocausto, pero los resultados fueron parciales e insatisfactorios y se acogieron con indignación. Parecía que la sensibilidad moderna, aunque educada con historias bíblicas como el diluvio de Noé, no podía tolerar el juicio que suponía la aplicación de la lógica bíblica al holocausto: ¿Cómo se podía creer que un millón y medio de bebés y niños pequeños habían sido brutalmente asesinados por sus pecados o, mejor dicho, por los pecados de sus padres? ¿Y cómo se pueden comparar los pecados de las víctimas judías con los de los verdugos no judíos? Ni siquiera el más bíblico de los teólogos posteriores al holocausto, Ignaz Maybaum, que en un sermón llegó a decir que Dios había enviado a Hitler como agente suyo igual que envió al rey babilonio Nabucodonosor para destruir Jerusalén³², pudo culpar del holocausto a los pecados de las víctimas. Después de la Shoá parece que esta teología bíblica groseramente mecánica ha muerto. De hecho, para los lectores sofisticados y sensibles ya estaba muerta hacía mucho tiempo.

Algunos teólogos se refugiaron en el silencio o buscaron cobijo en la inescrutabilidad divina. Heschel, por ejemplo, ignora deliberadamente el tema del holocausto en sus escritos, aun cuando su propia vida se vio trastornada por él y varios miembros de su familia se contaron entre las víctimas³³. Una serie de autores, como Eliezer Berkovits³⁴, han apelado a la doctrina de *Hester Panim* («ocultamiento del rostro»): en ciertos momentos Dios se aparta de los asuntos humanos para dar a los hombres la oportunidad de experimentar su propia capacidad de actuar, para bien o para mal.

³² I. Maybaum, *The Face of God after Auschwitz*, Amsterdam, 1965, p. 67; de N. Lange, *Ignaz Maybaum: A Reader*, Nueva York y Oxford, 2001, pp. 164-165.

³³ E. Borowitz, *Renewing the Covenant*, Filadelfia, 1991, p. 28, especula con la idea de que Heschel «creía que ya había dicho cualquier cosa que pudiera ser expresada en su examen del problema universal de la teodicea, y que el enorme sufrimiento que habíamos experimentado tan recientemente requería silencio, porque las palabras siempre serían inadecuadas».

³⁴ *Faith after the Holocaust*, Nueva York, 1973, pp. 94 y ss.

Esto es, en parte, una aplicación del gambito filosófico denominado «defensa del libre albedrío», que supone que el don del libre albedrío debe ir acompañado de una limitación voluntaria del poder divino. La teoría no ha gozado de mucha aceptación entre los teístas porque tiende a dañar el concepto de divina providencia: ¿Cómo se puede decir que Dios cuida de nosotros si se niega a intervenir cuando más lo necesitamos? Hasta Martin Buber, cuya concepción de Dios como «Tú eterno» había acabado con la teología anterior, porque transformaría todo análisis de los atributos de Dios de un «tú» a un «ello», se vio obligado a revisar sus opiniones: ¿Cómo podía haber estado ausente de una manera tan notable el Dios cuyo nombre es «Estaré allí»? Empezó a hablar de un eclipse de Dios. Por arduo que sea para nosotros aceptar la ausencia de unos padres cariñosos cuando los necesitamos, lo es todavía más aceptar la ausencia de Dios. Nuestra tarea no es explicarlo, sino aprender a superarlo, para mantener nuestra relación con Dios, a pesar de lo que parece una traición.

Hasta ahora no ha surgido de la Shoá ninguna nueva teología radical que se pueda comparar en osadía e influencia con las ideas de las profecías que siguieron a la catástrofe del exilio babilonio, las de los rabinos tras la destrucción romana o la cábala luriánica que siguió a la reconquista de España. Sin duda ha de pasar más tiempo. El mensaje de los autores de la primera generación posterior al holocausto es un mensaje de consuelo y una llamada a mantenerse fiel a los valores judíos. La profunda nostalgia de *The Earth Is the Lord's*, de Abraham Joshua Heschel, la confianza de *The Jewish Home*, de Ignaz Maybaum y las memorables palabras de Emil Fackenheim sobre la imperiosa voz de Auschwitz que exigía a los judíos que sobrevivieran, son diversas formas de negarse a «conceder victorias póstumas a Hitler»³⁵. Se están haciendo uno o dos tímidos intentos de romper el punto muerto de la teología posterior al holocausto, pero un progreso real requiere de más tiempo.

Nuevas cuestiones

A falta de un progreso real en las cuestiones fundamentales de la teología judía, actualmente los estudios teológicos avanzan en el seno de grupos con intereses concretos. Algunas de estas corrientes están atrayendo mucho interés y acabarán formando parte de la corriente principal.

Pensemos, por ejemplo, en la teología feminista, que tuvo su origen en los años setenta como parte de una campaña para llamar la atención sobre la condición de las mujeres en el judaísmo. El principal foco de debate fue la representación de Dios en la liturgia como padre, rey y juez. Como

³⁵ *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, Nueva York, 1970, p. 84.

sucede muchas veces en la teología, en cuanto se expresaron las cuestiones básicas quedó claro que los problemas eran mucho más profundos de lo que se había imaginado y hoy el debate no solo se centra en el género de Dios, sino en la naturaleza y la actividad de Dios vistas desde una perspectiva feminista. Ha costado algún tiempo despejar la maleza para dejar al descubierto algunos puntos teológicos sólidos, como el carácter puramente metafórico y simbólico de las imágenes bíblicas y litúrgicas (aunque no por ello dejen de ser ofensivas) o la multiplicidad de maneras de relacionarse con el único Dios. Las feministas han invocado ciertas imágenes antiguas de Dios en las que se le representa como madre y nutricia, y han insistido en el género femenino de la *Shejiná*³⁶.

La ecología es otro terreno que ha suscitado interés recientemente y en el que se han puesto en primer plano materiales anteriormente olvidados o marginados. La idea de Dios como creador y mantenedor del mundo es desde luego fundamental para la teología clásica; muchas enseñanzas talmúdicas y rabínicas posteriores hablan sobre el trato que deben dispensar los hombres a la tierra, pero hasta muy recientemente no se había formulado una argumentación coherente en el marco de un interés más amplio por la ecología³⁷.

Sería engañoso concluir dando la impresión de que, en la actualidad, el debate teológico está muy extendido entre los judíos. Según la prensa judía, se le confiere escasa prioridad. Esta desatención se debe a múltiples razones, entre ellas el aparente predominio de valores laicos y materialistas y a la permanente perplejidad causada por el holocausto, así como a cierta inseguridad que tiene su origen en el pluralismo que caracteriza al judaísmo contemporáneo. Es difícil que las diversas confesiones religiosas encuentren una base común para empezar a ventilar sus desacuerdos teológicos en un espíritu constructivo, y es aún más difícil que los judíos religiosos y laicos acerquen sus posturas en un complejo debate acerca del lugar que ha de ocupar Dios en la vida judía. Si mi análisis es correcto, el obstáculo no es la falta de temas de debate, sino la ausencia de un lenguaje común.

³⁶ Sobre este tema véase la útil colección de ensayos de Susanna Heschel, ed., *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, Nueva York, 1983, y el destacado libro de Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco, 1990.

³⁷ Cfr. los ensayos contenidos en M. D. Yaffe, *Judaism, and Environmental Ethics. A Reader*, Lanham, Maryland, 2001 y H. Tirosh-Samuelson (ed.), *Judaism and Ecology: Created World and Revealed Word*, Boston, MA, 2002.

VIII

OBJETIVOS

En este capítulo nos planteamos la pregunta: «¿Qué hay que hacer para ser un buen judío y cuál es el objetivo último de serlo?». Hay respuestas sencillas, pero ninguna que goce de amplia aceptación. En consecuencia, nuestra búsqueda será muy amplia. Empezaremos considerando algunas respuestas bíblicas así como sus diversas interpretaciones y aplicaciones en la tradición posterior. De entre todas las características que debería encarnar un judío ¿alguna es prioritaria?

LA SANTIDAD

«Ahora, si escucháis mi voz y respetáis mi pacto, seréis mi posesión especial entre todos los pueblos, porque todo el mundo es mío. Seréis míos, un reino de sacerdotes y una nación santa» (Éxodo 19:5-6). Estas palabras, dichas a través de Moisés al pueblo de Israel en el monte Sinaí, revelan la santidad del pueblo: Israel es distinto a los demás pueblos y está dedicado a servir a Dios, de igual modo que los sacerdotes llevan una vida diferente a la del resto de los hombres y se dedican a su servicio. En hebreo «santo» se dice *kadosh* y «santidad», *kedushá*: las palabras aúnan los conceptos que expresan separación y dedicación. La palabra castellana que aúna más estrechamente estos dos significados es «exclusividad», aunque no se la utiliza habitualmente como traducción de *kadosh*. La «santificación» o dedicación del pueblo se menciona con mucha frecuencia en las oraciones.

En el Sinaí se vincula la santidad de Israel a la observancia de los mandamientos de Dios («escuchar» significa también «obedecer») y el pacto de la Alianza. Más adelante se le vincula a la santidad del propio Dios: «Seréis santos como yo, el Señor vuestro Dios, soy santo» (Levítico 19:2).

Estas palabras van seguidas de una serie de mandamientos que empiezan por: «Honrarás a tu padre y a tu madre y respetarás mis Shabats: yo soy el Señor tu Dios». El texto prosigue diciendo: «Obedecerás mis mandamientos y los cumplirás: yo soy el Señor. No profanarás mi santo nombre, sino que seré santificado entre los hijos de Israel: yo soy el Señor que te hace santo» (Levítico 22:31-2). La blasfemia y la profanación (*jol, jilul*) son lo contrario de la santidad y la santificación (*kodesh, kiddush*). Observando los mandamientos de Dios, el pueblo de Israel conserva la santidad de Dios; quebrantándolos, la profana. «Santificar el nombre [divino]» (*kiddush ha-shem*) es el equivalente hebreo de martirio, mientras que su opuesto, «profanación del nombre» (*jilul ha-shem*), significa blasfemia, deshonorar el nombre de Dios.

La santidad de Dios es un concepto difícil de aprehender. Indica su unicidad, su calidad de ser absolutamente aparte y diferente de todo lo demás. El profeta Isaías tuvo una visión del Señor sentado en un trono elevado, rodeado de serafines alados que clamaban unos a otros: «Santo, santo, santo es el Señor de los ejércitos: el mundo entero está lleno de su gloria» (Isaías 6:3). «Dios santo» es uno de los sellos de las bendiciones de la Amidá; cuando una congregación repite las oraciones, se añade la plegaria llamada «Santidad» (Kedushá), que recuerda a la visión de Isaías:

Santificaremos tu nombre en el mundo igual que es santificado en los cielos más altos, como está escrito por tu profeta: Y clamaron mutuamente: *Santo, santo, santo es el Señor de los ejércitos: el mundo entero está lleno de su gloria.*

La santidad de Dios se menciona en otras oraciones, muy notablemente en la plegaria llamada el Kaddish («Santificación»), que comienza: «Magnífico y santo sea Su gran nombre en el mundo que ha creado según Su voluntad...».

En la Biblia, los sacerdotes descendientes de Aarón, eran «santos para el Señor», y estas palabras fueron inscritas en el tocado del sumo sacerdote, sobre su frente (Éxodo 28:36). Oficiaban en el Templo, que era conocido como el santuario o lugar santo (*mikdash*). El santuario interior era el *Sancta Sanctorum*, pero toda la ciudad de Jerusalén, donde se alzaba el Templo, era la ciudad santa. Hoy nos resulta difícil apreciar la santidad que se adscribía al Templo, queda poco de ella en la sinagoga o en la vida doméstica judía. Una sinagoga no es un edificio sacro; nada de su contenido o accesorios se considera santo, pese a que el arca donde se guardan los pergaminos se denomina *aaron ha-kodesh* («arca santa»). Aunque sigue habiendo sacerdotes hereditarios, hoy son personas como todas las demás; lo único que refleja su anterior situación es que no pueden tocar un cadáver a menos que sea el de un pariente cercano (Levítico 21:1-4) ni casar a un divorciado (Levítico 21:7). Se sigue aludiendo en ocasiones a

la lengua hebrea como «la lengua santa» (o «lengua del santuario», *lashon ha-kodesh*) porque era la lengua que se utilizaba en el Templo.

Durante el Shabat y las festividades la noción de santidad está muy viva. La Biblia habla del Shabat como de un día santificado por Dios (por ejemplo, Génesis 2:3, Éxodo 20:8-11). Estos versículos se citan (por la tarde y por la mañana respectivamente) en la bendición especial para el Shabat, que se pronuncia sobre una copa de vino y se denomina Kiddush («Santificación»). La bendición reza así:

Bendito es así, Señor nuestro Dios, rey del universo, que nos ha santificado con sus mandamientos, se ha complacido en nosotros, y nos ha dado amorosamente y con gusto su Shabat en herencia, como recordatorio de la historia del Génesis. Es también la primera de las fiestas santas, en memoria del éxodo de Egipto. De entre todos los pueblos nos elegiste y nos santificaste, y nos has dado amorosamente y con gusto Tu santo Shabat como herencia. Bendito seas, Señor, que santificas el Shabat.

Así, el rango especial del Shabat se vincula al rango especial de Israel. Esta idea se hace aún más explícita en la Amidá para el Shabat:

Oh, Señor nuestro Dios, tú no lo diste a las demás naciones de la tierra, ni lo convertiste en herencia de los idólatras, ni están los incircuncisos cómodos en su descanso, sino que lo has dado amorosamente a tu pueblo de Israel, a los descendientes de Jacob, a los que elegiste. El pueblo que santifica el séptimo día se nutrirá de tu bondad y se deleitará en ella. Tú descansaste el séptimo día y lo hiciste santo, llamándolo el más deseable de los días en conmemoración de la historia del Génesis.

Los demás días de la semana se califican de *hol* («profanos»); el Shabat termina con la bendición llamada Havdalá, «diferenciación»:

Bendito seas, Señor nuestro Dios, rey del universo, que distinguiste entre lo sagrado y lo profano, entre la luz y las tinieblas, entre Israel y las demás naciones, entre el séptimo día y los seis días de diario. Bendito seas, Señor, que haces diferencia entre lo sagrado y lo profano.

También en los matrimonios el lenguaje de la santificación tiene su protagonismo. El novio, como hemos visto, desposa a la novia con un anillo, pronunciando las palabras: «Mira, este anillo te santifica ante mí según las leyes de Moisés e Israel». La pareja se aparta de los demás para dedicarse exclusivamente el uno al otro. El adulterio es una profanación de este vínculo solemne.

El judaísmo se ha mantenido, por lo general, próximo al concepto bíblico de santidad entendida como obediencia a los mandamientos divinos

y no se ha visto muy influido por el concepto cristiano que connota elevación espiritual¹. Sin embargo, Moisés Najmánides, el cabalista español del siglo XIII, en su comentario a Levítico 19:2, observa que aunque la Torá prohíbe ciertas cosas, permite otras, como la realización del acto sexual en el seno del matrimonio o comer y beber, sin especificar límites. Todo el que se complace en ello hasta el exceso es «un villano sobre el que recae la sanción de la Torá». Al recomendar la santidad, la Torá aconseja que nos apartemos de lo innecesario. La idea de una vida de continencia de Najmánides, negándose a uno mismo placeres legítimos, ha gustado a algunos, sobre todo a los cabalistas, que conciben la santidad como un ideal solo al alcance de una minoría selecta. Hay que subrayar, sin embargo, que el ascetismo no es característico del judaísmo. Algunos rabinos han advertido que «en tiempos venideros seremos llamados a dar explicaciones no solo por los pecados que hemos cometido, sino también por los placeres legítimos que nos hemos negado a nosotros mismos».

LA OBEDIENCIA

En el relato bíblico se dice a Abraham que ofrezca a su hijo en sacrificio a Dios. Él obedece sin vacilar y resulta que solo era una prueba. ¿Las consecuencias? «Todas las naciones del mundo serán benditas por tus descendientes, porque tú escuchaste mi voz» (Génesis 22:18).

Como sabemos, en hebreo un mismo verbo significa «escuchar» y «obedecer». Abraham fue recompensado por su obediencia. Así, las palabras iniciales del Shemá, «Escucha, Israel» (Deuteronomio 6:4), se pueden traducir por: «Judíos, sed obedientes». Cuando Moisés habló al pueblo de todas las leyes que había recibido de Dios en el Sinaí, ellos dijeron: «Todo lo que el Señor ha dicho lo haremos y obedeceremos» (Éxodo 24:7).

La recompensa a la obediencia se detalla en Deuteronomio 11:13-15:

Si obedecéis los mandamientos que yo os he dado hoy, amar al Señor vuestro Dios y servirle con todos vuestros corazones y vuestras almas, enviaré la lluvia a vuestra tierra en el tiempo adecuado, lluvia temprana y lluvia tardía, y cosecharéis vuestro grano, vino nuevo y aceite, y yo pondré hierba en vuestras praderas para vuestro ganado, y comeréis hasta hartaros.

¹ «El *Homo religiosus* asciende a Dios; Dios, sin embargo, desciende sobre el hombre halájico... La trascendencia forma parte de las acciones humanas, acciones configuradas por las leyes del orden físico en el que se inscriben los hombres... En opinión de la Halajá, la santidad desvela una misteriosa trascendencia en medio de nuestro mundo concreto, el "descenso" de Dios al monte Sinaí, que ningún pensamiento puede aprehender.» Cfr. J. B. Soloveitchik, *Halakhik Man*, trad. Lawrence Kaplan, Filadelfia, 1983, pp. 45-46.

Este pasaje forma parte del Shemá, y como muchos otros pasajes de la Torá describe una relación muy estrecha entre obediencia y prosperidad. La recompensa por obedecer los mandamientos es una vida larga; el castigo por la desobediencia es la muerte. En ninguna parte se afirma más claramente que en Deuteronomio 30:15-18:

Mira, yo pongo ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas los mandamientos del Señor tu Dios que yo te prescribo hoy, si amas al Señor tu Dios, si sigues sus caminos y guardas sus mandamientos, preceptos y normas vivirás y te multiplicarás; el Señor tu Dios te bendecirá en la tierra a la que vas a entrar para tomarla en posesión. Pero si tu corazón se desvía y no escuchas, si te postras ante otros dioses y les rindes culto, yo declaro que pereceréis sin remedio y que no viviréis muchos días en el suelo que vais a tomar tras cruzar el Jordán.

Lo que late tras la idea de obediencia a los mandamientos, recompensada con salud y prosperidad, es una concepción antropomórfica de Dios. Se le describe como autoridad suprema a modo de un gobernante o padre humano que da órdenes y exige obediencia. La tradición posterior, sobre todo en sus tendencias más filosóficas, ha expresado su insatisfacción con una idea que parece inadecuadamente concreta. Dicho más rudamente: ¿cómo puede Dios hablar si no tiene boca ni cuerdas vocales? Cuando la Biblia habla de la boca de Dios o la voz de Dios, se entiende que son metáforas, pero ¿qué realidad subyace a la metáfora? ¿Puede el divino espíritu inspirar a los humanos de tal manera que ordene un determinado modo de vida o una línea de actuación? Y en ese caso, ¿podemos estar seguros de haber entendido correctamente el mandato? ¿No se reduce todo a que unos individuos usurpan el papel de Dios y dicen a otros humanos lo que tienen o no tienen que hacer?

Estas especulaciones estuvieron relegadas al ámbito de la élite intelectual hasta el siglo XIX, época en la que, como sabemos, se hicieron eco de ellas los dirigentes judíos de los países germanoparlantes. Hasta entonces, el judaísmo rabínico había enseñado que los mandamientos (interpretados y modificados por los rabinos) habían de ser escrupulosamente observados porque eran la Palabra de Dios. Tras el auge de los estudios bíblicos críticos se ha vuelto difícil defender intelectualmente este enfoque, pero los ortodoxos lo siguen manteniendo como cuestión de fe.

Preocupaba asimismo otro aspecto: las recompensas y los castigos. La experiencia no confirma que la obediencia vaya a ser recompensada con una larga vida o que nos vayamos a liberar de la necesidad y la ansiedad. En realidad, la Biblia misma reconoce el problema, un tema fundamental en el libro de Job y en el Eclesiastés. Los antiguos rabinos eran conscientes del tema, pero dedujeron que estaba más allá de la comprensión humana: «No está en nuestro poder explicar la prosperidad de los

malvados ni el sufrimiento de los justos»². La bendición que concluye las comidas incluye esta cita del rey David (Salmos 37:25): «Yo fui joven y ahora soy viejo y nunca he visto a un hombre justo abandonado o a sus descendientes mendigando pan». En algunas casas estas palabras no se dicen en voz alta por temor a ofender a un invitado pobre o simplemente porque son contrarias a la experiencia.

A pesar de las oscuridades y recelos, el sector tradicional y el ortodoxo del judaísmo siguen aceptando plenamente la necesidad de obedecer los mandamientos; opinión que comparten muchos más aunque con ciertas limitaciones. Hasta en sinagogas liberales se leen sin cambios los viejos textos bíblicos y litúrgicos que afirman que la Torá fue dada por Dios y que sus normas son vinculantes para la congregación de Jacob.

El término técnico que se utiliza para hablar de una norma del judaísmo entendida como mandamiento divino es *mitsvá*, un término bíblico que resulta familiar por las expresiones Bar Mitsvá o Bat Mitsvá. En el uso popular este término se aplica con frecuencia a un acto de caridad o generosidad que puede muy bien ir más allá de lo que estrictamente se cree que está «mandado». El conjunto de *mitsvot* se denomina la *halajá*. Ya hemos visto que este término se aplica a las enseñanzas de la Biblia y del Talmud que tienen aplicaciones prácticas, por contraposición a las partes narrativas o especulativas denominadas Hagadá. Al hablar de «la *halajá*» los judíos se refieren a un cuerpo teórico de normas, comparable a grandes rasgos a lo que en Occidente es «la ley». Se dice, por ejemplo: «¿qué dice la *halajá* sobre...?» o «esto iría contra la *halajá*». (También se puede utilizar la expresión equivalente «el Din»: la palabra *din* significa «ley», como en Bet Din: tribunal de justicia.)

Según la mayoría de los rabinos, hay al menos seiscientos trece *mitsvot*: doscientos cuarenta y ocho mandatos categóricos y trescientos sesenta y cinco prohibiciones. En la práctica el término *mitsvá* suele reservarse para los primeros; el término técnico para los segundos es *averá*, «transgresión».

Los rabinos sostuvieron con firmeza que todas las normas de la *halajá*, tanto las mencionadas específicamente en la Torá como las deducidas por los propios rabinos o las mencionadas en el Talmud con sus ramificaciones posteriores, procedían del Dios del Sinaí y habían de observarse. Pero defendían con idéntica energía la doctrina del libre albedrío alegando que todo ser humano era un campo de batalla entre dos fuerzas en conflicto, el impulso hacia el mal (*yetser ha-ra*) y su contrario, el impulso hacia el bien (*yetser tov*); algo parecido a lo que llamamos conciencia. Se ha escrito mucho sobre el tema del impulso hacia el mal, su origen (¿cómo viene algo malo de un Dios que es bueno?), su naturaleza y la forma en que actúa. Cada persona debe reconocer el impulso hacia el mal y dominarlo (con la ayuda de Dios) o canalizarlo hacia acciones positivas y benéficas.

² Mishná, *Avot* 4:15.

Hoy, algunos judíos han hecho de la *halajá* el núcleo de su judaísmo. Para otros, ocupa un lugar diferente en su concepción de lo que es el judaísmo, pero todos se refieren a la misma *halajá*³, a la que no se encuentra en la Biblia, sino en la llamada Ley Oral del Talmud y sus comentarios⁴. Los estudiosos especializados en la *halajá* deben estar familiarizados con estas fuentes y también con los diversos códigos y *responsa* editados. Hay compendios para no-especialistas. En caso de duda cualquiera puede plantear una cuestión a un rabino, que puede remitirla a una autoridad acreditada cuya respuesta pudiera acabar siendo publicada. De esta forma todos contribuyen a la evolución, casi orgánica, de la *halajá*.

Uno de los filósofos de la *halajá* más célebres de épocas recientes es J. B. Soloveitchik (1903-1993), una figura destacada en la ortodoxia americana desde la década de 1950 hasta su muerte⁵. En su bello trabajo *Halakhic Man* explica e ilustra con ejemplos algunas de las complejidades y antítesis que implica vivir la vida observando la *halajá*. Explica que el hombre halájico tiene algo en común con el religioso y el científico, sin ser ninguno de ellos. A diferencia del hombre racional, tiene un sentido de lo trascendencia y la anhela, pero, a diferencia del hombre religioso, no aspira a ascender hasta ella, sino que la baja a la tierra, hasta los «cuatro *ells*» de la *halajá*.

El enfoque de Yeshayahu Leibowitz (1903-1994), científico israelí que escribió y enseñó profusamente sobre asuntos religiosos, es semejante en algunos aspectos al de Soloveitchik. Sin embargo, Leibowitz va más allá cuando insiste en que la única finalidad que tiene obedecer los mandamientos es servir a Dios y que la única manera de servir a Dios es obedecer sus mandamientos.

La gran regla del ateo Kant es: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» omitiendo la continuación: «Yo soy Dios». Si la religiosidad de una persona solo expresa una percepción personal, su conciencia, su moralidad o sus valores, el acto religioso solo le sirve a sí mismo y, como tal, es un acto de rebelión contra el Reino de los Cielos⁶.

Esta es una opinión extrema; muchos judíos observantes simpatizarían más con las ideas de Soloveitchik sobre la dimensión religiosa pues creen

³ Solomon B. Freehof, un rabino reformista americano que ha publicado dos colecciones de «*Responsa reformistas*», pudiera parecer una excepción (y sin duda lo es) en el seno del judaísmo reformista americano, que ha rechazado el concepto de ley sagrada en su totalidad. Pero como halajista trabaja con el contenido y la metodología de la *halajá* tradicional, aun cuando sus conclusiones disten mucho de las de los halajistas ortodoxos y conservadores.

⁴ «Los intentos modernos de identificar al judaísmo con la Biblia hebrea... no tienen nada que ver con la *halajá*. Esta especie de bibliolatría es luterana, no judía. Históricamente, Israel nunca vivió ni pretendió vivir conforme a las Escrituras, ni creía que fuera necesario para vivir religiosamente. Israel adaptó su vida a la *halajá*, contenida en la Ley Oral», Yeshayahu Leibowitz, *Judaism, Human Values and the Jewish State*, E. Goldman (ed.), Cambridge, MA, 1992, p. 11.

⁵ Conocido también como J. D. Soloveitchik.

⁶ Leibowitz, *Judaism*, pp. 19-20.

que, si el único papel del hombre fuera obedecer ciegamente, los humanos perderían complejidad y su percepción de Dios sería menos rica.

LA RECTITUD

Se ordena a Israel que busque la rectitud (*tsedek* o *tse daká*) (Deuteronomio 16:20), una palabra que puede ser sinónimo de justicia. La rectitud va más allá del concepto estricto de justicia pues implica interés por el bienestar de todos los miembros de la sociedad, incluyendo a los desfavorecidos que no tienen un especial derecho a la justicia. En el uso actual el término *tse daká* tiene un único significado: dar limosna.

La exigencia de rectitud es un elemento importante de los mandamientos de la Torá (por ejemplo, Éxodo 22:21-7; Levítico 19:9-18; Deuteronomio 24:10-15). Es todavía más importante para los profetas que se enfrentan a una hipócrita fachada de falsa justicia y religiosidad:

Denuncia a mi pueblo su rebeldía
y a la casa de Jacob sus pecados.
A mí me buscan día a día
y les agrada conocer mis caminos
como si fueran gente que la virtud practica
y el resto de su Dios no hubiesen abandonado.
Me preguntan por las leyes justas,
la vecindad de sus días les agrada.
¿Por qué ayunamos, si tú no lo ves?...
¿A eso llamáis ayuno y día grato al Señor?
¿No será más bien este otro el ayuno que yo quiero:
desatar los lazos de maldad,
deshacer las coyundas del yugo,
dar libertad a los quebrantados,
y arrancar todo yugo?
¿No será dar de tu pan al hambriento,
y a los pobres sin hogar recibir en casa?
¿Que cuando veas a un desnudo lo cubras,
y de tu semejante no te apartes?

(Isaías 58:1-7)

El profeta Miqueas contesta así a alguien que le pregunta qué sacrificios debe ofrecer a Dios, ¿miles de carneros, diez mil ríos de aceite o incluso a su hijo primogénito?:

Él te ha dicho, hombre, lo que es bueno y lo que el Señor exige de ti:
nada más que actuar justamente y amar la piedad, y caminar modestamente [o humildemente] junto a tu Dios.

(Miqueas 6:8)

Pasajes como este atrajeron a los reformadores del siglo XIX porque sugieren que la acción social y la sensibilidad hacia la justicia son otro aspecto de la religión formal o al menos (ya que ni los profetas ni los reformadores querían ver desaparecer la religión) un fenómeno concomitante esencial. Los sionistas también los citaron con aprobación; en la Declaración de Independencia del Estado de Israel de 1948 se afirma que el Estado «se basará en los preceptos de libertad, justicia y paz enseñados por los profetas hebreos».

En este contexto resulta especialmente interesante el movimiento Musar, fundado en Lituania por Israel Salanter (1810-1883). «Musar» es el nombre que se da a un tipo de literatura medieval que va más allá de la letra de la ley en su voluntad de promover un comportamiento religioso basado en la sensibilidad. El movimiento Musar reunió y estudió estos textos. Salanter se dirigió primero a los hombres de negocios: les explicó que algunos judíos que observaban meticulosamente las exigencias del judaísmo podían no ser meticulosos en sus asuntos comerciales o en el trato dado a sus empleados. Posteriormente el movimiento ejerció mayor atractivo e influyó profundamente en las *yeshivot* lituanas⁷.

Los hasidim, contrarios al movimiento Musar, dieron su propia interpretación de la rectitud cuando aplicaron el término *tsadik*, «recto», a sus propios líderes carismáticos⁸. El *tsadik* es de una santidad extrema y tiene dotes casi sobrehumanas. Aunque esta figura tiene antecedentes en el judaísmo clásico (por ejemplo los profetas que hacen milagros como Elías), en su forma hasídica ha evolucionado de forma diferente y tiene poco que ver con el concepto tradicional de rectitud.

La relación entre rectitud y *halajá* es delicada, pues mientras que el judaísmo tradicional insiste en que la *halajá* refleja la voluntad de Dios respecto al pueblo judío y es, por definición, el nivel más alto de moralidad, la idea de rectitud implica que hay un nivel superior. La propia *halajá* reconoce una categoría de acciones que son «de [estricta] observancia de la ley (*lifnim mi-shurat ha-din*)». Un ejemplo de conducta literalmente recogida en el Talmud es la devolución de la propiedad perdida a su dueño, incluso cuando la ley no lo exige. La mayoría de la gente entiende intuitivamente que una acción así es meritoria.

LA FE

Una de las características del justo en la Biblia es la fe (*emuná*) (Habacuc 2:4). El patriarca Abraham es el modelo de fe (Génesis 15:6). Tenía

⁷ Cfr. I. Etkes, «Rabbi Israel Salanter and his Psychology of Musar», en Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality: From the Sixteenth-Century Revival to the Present*, Londres, 1987, pp. 206-244.

⁸ Cfr. S. H. Dresner, *The Zaddik*, Nueva York, 1960; Arthur Green, «Typologies of Leadership and the Hasidic Zaddiq», en Green, *Jewish Spirituality*, pp. 127-156.

tanta que pudo comprometerse a ofrecer a su propio hijo en sacrificio. De ahí que tener fe sea un objetivo fundamental para cualquier judío.

Para los filósofos medievales la fe significaba creencia. Así, los Trece Principios de Maimónides fueron reformulados mucho después a la manera de un credo, en el que cada cláusula comienza: «Creo con total fe...», y así entraron a formar parte de los devocionarios judíos donde, por lo general, siguen hoy. Sin embargo, en la Biblia y los escritos rabínicos *emuná* significa seguridad o confianza: no creer *que*, si no creer *en*. (*Emuná* guarda relación con la palabra *amén*, la respuesta que se da al oír una bendición.) Algunos pensadores modernos han retomado este concepto de fe, en la estela de Moses Mendelssohn, que prefería traducir las palabras iniciales del credo de Maimónides diciendo: «Estoy firmemente convencido...», ya que él mismo creía que el judaísmo no tiene dogmas ni, por tanto, credo⁹.

Ignaz Maybaum (1897-1976) es un pensador moderno que ha escrito mucho sobre la fe. Aunque insistía en que *emuná* significa creencia en el sentido de «seguridad», establece una distinción entre creencia y confianza, que en hebreo se dice *bitajon*. En la Biblia se afirma: «Bendito sea el hombre que confía en el Señor y cuya confianza es el Señor» (Jeremías 17:7). A diferencia de la confianza, la creencia implica incredulidad. Si yo digo «te creo», puedo estar insinuando «a pesar de algunas dudas». Si digo «confío en ti», no tengo duda alguna. Igualmente, si digo «te creo», me estoy refiriendo a una sola afirmación, si digo «confío en ti», me refiero a que te creeré en futuras afirmaciones también. Esto no significa que la confianza haya de ser completamente ciega. «El judaísmo es confianza en Dios, y guardamos esta confianza en nuestros corazones sin renunciar a la razón, al sentido común o a la experiencia cotidiana»¹⁰. Pero esta confianza implica una actitud de entrega total, parecida a la confianza que deposita un niño en unos padres cariñosos. Esta es la fe de Abraham que caracteriza al verdadero judío¹¹.

EL TEMOR

En la historia de la prueba de Abraham, conocida como la *akedá*, se le dice a Abraham, a punto de matar a su hijo: «No hagas daño al niño ni lo hieras, pues ahora sé que eres temeroso de Dios» (Génesis 22:12). Ser temeroso de Dios es otro objetivo importante. El temor a Dios se describe como el principio del conocimiento (Proverbios 1:7). El libro del Eclesiastés concluye con estas palabras: «Finalmente, cuando todo se ha oído, teme a Dios y obedece sus mandamientos, pues esta es la condición humana: Dios juzga todas las acciones, incluso las secretas, para ver si son buenas o malas» (Eclesiastés 12:13-14).

⁹ Una clara enumeración de las ideas judías sobre la fe en L. Jacobs, *Faith*, Londres, 1968.

¹⁰ I. Maybaum, *The Faith of the Jewish Diaspora*, Londres, 1962, p. 16.

¹¹ *Ibid.*, pp. 22-24.

Los filósofos medievales, sin embargo, aun estando de acuerdo en que el temor a Dios es de gran importancia, opinan que este no debe basarse en el miedo al castigo. Distinguen entre dos tipos de miedo, uno inferior que es el miedo al dolor y uno superior que es lo que llamaríamos veneración o temor reverencial: lo que se siente respecto a alguien incomparablemente superior a uno mismo¹².

El temor al pecado, que en los textos rabínicos suele equivaler al sentido moral, está en relación con el temor a Dios. La persona que teme el pecado lo evita, no por miedo al castigo sino, sobre todo en opinión de los cabalistas, por veneración a Dios, porque el pecado ofende Su grandeza y crea una barrera entre Dios y el pecador.

Entre los autores modernos que escriben sobre el judaísmo, el gran profeta del temor reverencial es Abraham Joshua Heschel (1907-1972). En sus escritos, Heschel aporta a la filosofía de la religión algo de la pasión de los profetas bíblicos y del profundo sentido hasídico de la presencia de Dios en el mundo natural. Su libro más influyente, *Man Is not Alone*, comienza con un elogio de lo que denomina «maravilla o asombro radical» que, en su opinión, es el primer paso hacia el entendimiento del mundo y de Dios. El conocimiento no empieza en la duda y en el raciocinio, sino en la maravilla o veneración ante la grandeza de la realidad última del mundo en que vivimos. La maravilla va más allá del conocimiento. La veneración es una actitud humana innata:

La veneración es una de las respuestas del hombre a la presencia del misterio. El significado de las cosas que veneramos es abrumador y está más allá de la comprensión de nuestro entendimiento. El propio espíritu del hombre da testimonio fiable de que el misterio no es un absurdo; al contrario, gracias a él las cosas conocidas y perceptibles se cargan de un significado que desnuda el corazón y lo galvaniza¹³.

La inmediata sensación de sobrecogimiento que experimentamos ante la grandeza de las estrellas o una puesta de sol espectacular es el primer paso hacia la apreciación de la realidad de lo trascendente y de las demandas que nos hace Dios:

La fe no nace en ese sentir el misterio de la vida ni en un sentimiento de veneración, maravilla o temor. La raíz de la religión es la pregunta sobre qué hacer con el misterio de la vida, qué hacer con la veneración, la maravilla o el temor. La religión es el fin del aislamiento que desata la conciencia de que se nos pide algo. Es en esta tensa y eterna petición donde el alma se ve atrapada y donde el hombre obtiene la respuesta¹⁴.

¹² Sobre la cuestión del temor a Dios cfr. Jacobs, *A Jewish Theology*, pp. 174-182.

¹³ *Man Is Not Alone*, Nueva York, 1951, pp. 26-28.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 68-69.

La filosofía del judaísmo de Heschel suscribe la maravilla radical que las corrientes vivas del judaísmo fundamentan en las palabras del salmista: «Los cielos declaran la gloria de Dios». Lo que no le condujo, sin embargo, a una retirada introspectiva del mundo de la acción humana: al contrario, se hizo famoso como activista político, contra la guerra de Vietnam y a favor del movimiento por los derechos civiles. Dotando de veneración y misterio al corazón del judaísmo consiguió atraer a los judíos que no entendían el árido racionalismo del judaísmo reformista de la época ni el materialismo de la vida judía en los Estados Unidos, pero tampoco simpatizaban con el exotismo folclórico del neohasidismo.

EL AMOR

Una serie de pensadores judíos han recalcado que sin temor a Dios no puede haber verdadero amor a Dios. Amar a Dios es un mandato del She-má: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, alma y ser». Se puede preguntar: ¿cómo es posible mandar sobre el amor? Los rabinos entienden que lo que se pretende es la obediencia a los mandamientos de Dios, aunque admiten que se pueda crear un profundo vínculo emocional con Dios y anhelarle, como se especifica en algunos de los Salmos y otros pasajes bíblicos. Los autores medievales, por su parte, tanto de tendencia mística como racionalista, tienden a destacar los aspectos emocionales. Uno de los principales autores que escriben sobre el tema es Bahya Ibn Pacuda, del siglo XI, cuyo libro *The Duties of the Heart*¹⁵ culmina en el amor a Dios. Afirma que la meta última de la persona religiosa es desprenderse del amor hacia todas las cosas materiales y llenar su corazón de amor a Dios. Tiene una fe y una confianza totales en Dios y todo lo hace de acuerdo con Su voluntad. Este amor es completamente desinteresado y altruista, y llena por entero a quienes aman verdaderamente a Dios al margen de cualquier otro interés.

Bahya es un raro extremo entre los pensadores de su tiempo, aunque ha tenido seguidores, especialmente entre los cabalistas y los hasidim. Filósofos aún más sobrios como Maimónides también insisten, sin embargo, en el elevado rango del amor a Dios y utilizan, como los cabalistas, la analogía de la pasión erótica para expresar la intensidad de ese amor¹⁶.

No podemos dejar el tema del amor a Dios sin dedicar unas palabras a dos cuestiones relacionadas: el amor de Dios por la humanidad y el amor de unas personas hacia otras.

En ocasiones, el Dios bíblico es severo e incluso se muestra airado, pero suele ser amable, generoso y tolerante. Los Salmos hablan de su

¹⁵ *The Duties of the Heart*, trad. Menahem Mansoor, Londres, 1973.

¹⁶ Sobre el amor a Dios cfr. Jacobs, *A Jewish Theology*, pp. 152-173.

generosidad y amor y sabemos que el Cantar de los Cantares se entiende como un diálogo amoroso entre Dios y el pueblo judío. Las oraciones de la liturgia hablan a menudo de este amor, especialmente en relación al don del Shabat y, de forma más general, a los mandamientos de la Torá: en ambos casos el afectuoso don va asociado a la elección de Israel como pueblo de Dios. El tema se expresa de manera particularmente clara en la oración que se recita en el Shemá vespertino (se dice una semejante por la mañana):

Con eterno amor amas a tu pueblo, la casa de Israel; nos has enseñado la Torá y los mandamientos, las normas y las leyes. Por lo tanto, Señor nuestro Dios, cuando nos acostemos y cuando nos levantemos hablaremos de tus normas y nos regocijaremos en las palabras de tu Torá y de tus mandamientos para siempre, pues ellas son nuestra vida y la duración de nuestros días, y meditaremos sobre ellas día y noche. Nunca apartes tu amor de nosotros. Bendito seas, Señor, que amas a tu pueblo de Israel.

Tan profundo es el sentimiento del amor a Dios que incluso hay fuentes que explican el sufrimiento, sobre todo el sufrimiento de los rectos, como «amorosos castigos». Igual que un progenitor cariñoso castiga a un niño, Dios castiga a veces a los que ama (Proverbios 3:12). Otros, sin embargo, no están de acuerdo con esta opinión, que se contradice con la idea de la justicia de Dios y con nuestra idea de lo que debe ser la conducta sana de alguien que ama.

Uno de los mandamientos más apreciados de la Torá es «amarás al prójimo como a ti mismo» (Levítico 19:18). Este pasaje se ha interpretado de diversas formas: «amarás al prójimo tanto como te amas a ti mismo» o «porque es como tú». Maimónides opta por la primera forma de verlo: hay que tener tanta consideración hacia el dinero o el honor de otro como tendrías hacia los tuyos y comenta: «Nadie que obtenga honor para sí mismo trayendo deshonor a su prójimo tiene lugar en los tiempos venideros». Otros subrayan que el prójimo tiene nuestros mismos sentimientos y que, antes de hacer nada que pueda perjudicarlo, hay que ponerse en su lugar. En una famosa narración rabínica, un pagano pidió a uno de los más grandes profesores de la época anterior a la destrucción del segundo Templo, Hilel, que resumiera toda la Torá en una sola máxima. Este respondió: «No hagas a otro lo que no querrías que otro te hiciera a ti».

Recientemente, Martín Buber hizo buen uso del amor de una persona por otra para explicar su concepción de la relación Yo-Tú. El Tú no tiene que ser un congénere humano, sino que puede ser un animal o incluso un objeto inanimado, pero es en la relación de dos humanos donde la relación se expresa más claramente. «El Tú no es un personaje que se pueda describir o experimentar, un impreciso haz de peculiaridades con nombre. Distinto o de una pieza, él es tú y llena los cielos. No es como si nada existiera

aparte de él, sino que todo vive en su luz»¹⁷. Para Buber, al igual que para Rosenzweig (con ciertas diferencias) la relación afectiva entre dos personas es un modelo de la relación que existe entre Dios y los seres humanos.

Hemos descrito algunos de los caminos que pueden llevar a ser un buen judío. Por lo general, todo se reduce a mantener la relación adecuada con Dios. Todos están profundamente enraizados en la tradición del judaísmo y hay más que no hemos mencionado y que pertenecen a una tradición más mística, vinculados a conceptos como la piedad del hasid o la devoción del místico. Hay muchísimas posibilidades y la relación entre ellas no está nada clara. Tal vez sea mejor considerarlos modelos y que cada judío concreto, hombre o mujer, elija uno u varios.

Hasta aquí hemos venido considerando estados o actitudes que se pueden cultivar. Quedan por examinar una o dos de las respuestas que se han dado a la pregunta: «¿Qué finalidad tiene ser un buen judío?». No tendremos en cuenta respuestas pensadas en términos del individuo: realizarse como ser humano, adquirir conocimientos o lograr la unión con Dios, porque no son objetivos distintivamente judíos (aunque son metas que se pueden perseguir mediante acciones específicamente judías, como obedecer los mandamientos o estudiar textos hebreos), ni son característicos de la tradición judaica.

EL ADVENIMIENTO DEL MESÍAS

Un pequeño pero creciente número de judíos con voz propia sostiene que la finalidad de la vida judía es «hacer venir al Mesías». El *Jewish Catalog*, una especie de guía para el judaísmo a modo de libro de autoayuda, dirigida a un público amplio y publicada por un respetable editor en 1973, contiene un capítulo titulado «Cómo hacer venir al Mesías», que incluye (entre otros) el siguiente consejo:

Planta un árbol en Vietnam en un bosque defoliado. Planta un árbol en Brooklyn, donde el asfalto ha quemado el bosque.

Lee la Torá con algunos amigos y habla de él [el Shabat]; camina descalzo sobre la hierba; contempla detenidamente una flor sin cogerla; da a alguien algo preciado y hermoso sin pedirle nada a cambio; da amor.

Si eres hombre, prueba a tener un bebé...

Si eres mujer, rodea al guerrero más cercano con un círculo de mujeres que rían y canten. Pero lo más importante, seas hombre o mujer, deja que la mujer que hay *dentro de ti* englobe al guerrero que hay *dentro de ti*...¹⁸.

¹⁷ Citado en Vermes, *Buber on God and the Perfect Man*, p. 202, donde se analiza el tema en mayor profundidad; véase también p. 240.

¹⁸ *The Jewish Catalog. A Do-it-yourself Kit*, recopilado por Richard Siegel, Michael Strassfeld y Sharon Strassfeld, Filadelfia, 1973, pp. 250-251.

Recientemente han proliferado las páginas web (muchas asociadas al movimiento Chabad) en las que se dan consejos sobre cómo hacer venir al Mesías. Se habla desde cultivar una actitud alegre hasta el estudio de las enseñanzas mesiánicas y de cómo aprender a «vivir con el Mesías».

Para entender esta idea hay que tener en cuenta sus antecedentes históricos.

La doctrina del Mesías es uno de los elementos más distintivos del judaísmo clásico. Hermann Cohen la denominó «el producto más importante y original del espíritu judío». Las raíces de la idea están en la Biblia, en el término *mashiáj*, que significa «ungido con aceite» y puede referirse a quien ostenta un cargo, como el de rey o sumo sacerdote, que requiere una investidura con unción. Los profetas anhelan la llegada de un tiempo en el que el pueblo de Israel se libere de su sumisión a otras naciones y en el que se establezcan en el mundo, bajo el gobierno de Dios, la justicia y la rectitud. Algunos como Isaías, Jeremías, Miqueas o Zacarías creen que esta transformación de la historia vendrá de la mano de un dirigente humano excepcionalmente eminente. Otros imaginan un «día del Señor» en que reinará la dinastía de David sin mención a ningún dirigente especial. Estas ideas se desarrollan en la literatura postbíblica. Los escritos rabínicos están llenos de referencias a la idea de un Mesías que rescatará a Israel de sus apuros históricos e inaugurará una Era de paz y armonía. Sin embargo, el concepto no se desarrolla con claridad y hay muchas opiniones enfrentadas. Un rabino, por ejemplo, afirma que se espera en vano al futuro Mesías porque el Mesías mencionado en la Biblia vino en época de Ezequías, a comienzos del siglo VII a.C. En general se cree que la era mesiánica no es una perturbación sobrenatural de la historia, sino por el contrario, como dice el profesor babilonio del siglo III, Samuel: «No es distinta del presente salvo en que Israel ya no estará sometido a los reinos del mundo»¹⁹. Muchos rabinos insisten en que no se debe calcular cuándo llegará la redención y aún menos adoptar medidas para apresurarla. En otras palabras, los rabinos solían mostrarse contrarios a los ocasionales estallidos de fervor mesiánico que tuvieron lugar, sobre todo en tiempos del dominio romano. No obstante, ni siquiera esta hostilidad es unánime. Algunos, entre ellos el destacado líder Akiva, reconocieron como Mesías al rebelde Bar Kochba.

La Amidá recoge varias bendiciones que incorporan el mesianismo rabínico, contribuyendo a mantener vivas sus ideas con expresiones como estas:

Haz sonar el gran cuerno para nuestra liberación, levanta una bandera para reunir a los dispersos, y reúnenos desde todos los rincones de la tierra.

Restablece a nuestros jueces y a nuestros consejeros como en el principio; aparta de nosotros la aficción y los suspiros y reina tú solo sobre nosotros.

¹⁹ Talmud babilónico, *Berakhot* 34b.

Con celeridad arranca y aplasta, derriba y humilla el gobierno de la arrogancia.

Regresa a tu ciudad, Jerusalén, ten misericordia, y haz de ella tu hogar como has prometido; reconstrúyela pronto para que persista eternamente y el trono de David se asiente en ella.

Haz que crezca el retoño de tu siervo David y exalta su cuerno con tu salvación, pues nosotros esperaremos todo el día tu salvación.

Restablece los oficios en el santuario de tu casa, y acepta de buen grado y amorosamente las ofrendas que quemará Israel así como sus plegarias.

Que el recuerdo del Mesías, el hijo de tu siervo David, y de Jerusalén, tu ciudad santa, (...) se eleven ante ti.

Durante la Edad Media se creía unánimemente en un Mesías personal pero hubo desacuerdos sobre si la Era mesiánica sería un acontecimiento natural o sobrenatural. Maimónides insiste en que es un error imaginar que el curso de la naturaleza cambiará con la llegada del Mesías. El rey Mesías restablecerá el reino de David en su antigua gloria, restablecerá el Templo y el culto sacrificial y reunirá a los israelitas dispersos. Será un gobernante sabio que estudiará las normas de la Torá y obligará a todo Israel a observarlas. Al mismo tiempo señala que los rabinos talmúdicos intentaron interpretar las enseñanzas bíblicas pero no disponían de tradiciones detalladas sobre el tema.

La finalidad de la Era mesiánica, según Maimónides, no es que los israelitas redimidos dominen a las demás naciones, sino simplemente que sean libres para estudiar la Torá a fin de prepararse para los tiempos venideros o «mundo futuro» (*olam ha-ba*).

Isaac Luria imprimió una nueva dirección al mesianismo afirmando que depende de cada individuo apresurar u obstaculizar la redención mesiánica realizando acciones buenas o malas. Hasta entonces, la creencia dominante era que Dios intervendría para traer la Era mesiánica en el momento que Él decidiera, sin que los humanos trataran de influir en ello. Luria vivió en el siglo siguiente a un acontecimiento que marcó un hito: la conclusión de la Reconquista en España. En esa época muchos judíos se habían visto obligados a hacerse cristianos y muchos otros habían marchado al exilio, de modo que Luria sintió la apremiante necesidad de una redención mesiánica. Se consideraba a sí mismo el profeta Elías, el precursor del Mesías, o el Mesías de la tribu de José que abriría el camino para la venida del Mesías, hijo de David. Como hemos visto en un capítulo anterior, Luria ideó una nueva y compleja teoría cabalística para explicar los defectos fundamentales del mundo: una teoría que también indica el camino de la redención. Según la cábala luriánica, tras la ruptura de las vasijas algunas partículas de luz divina habrían quedado atrapadas en los fragmentos rotos. Hay algunas chispas aprisionadas en los *kli*pot o cáscaras, fuerzas demoníacas de nuestro mundo. Los seres humanos, realizando

buenas acciones y absteniéndose de las malas, pueden liberar las chispas. Cuando todas las chispas hayan sido liberadas vendrá el Mesías.

Shabbetai Tsvi (1626-1676), el más famoso de una serie de aspirantes a Mesías, reunió muchos seguidores en una época de intensa expectación milenarista entre judíos y cristianos. Estaba profundamente influido por las ideas de la cábala luriánica, pero les dio un nuevo giro enseñando que se pueden liberar las chispas sagradas mediante la realización de actos pecaminosos. Aun cuando al final aceptó la conversión al islam como precio por su vida, muchos de sus adeptos siguieron creyendo en él, y afirmaron que había cometido apostasía con el fin de liberar las chispas santas atrapadas en el reino de la impureza. Continuaron cometiendo secretamente «pecados santos» para llevar a cabo su obra²⁰.

Los hasidim también dieron preeminencia a la idea de las chispas santas y la desarrollan todavía más. Las chispas están atrapadas en la comida, la bebida y otras cosas mundanas, y por lo tanto, el hasid debe participar plenamente en los asuntos mundanos con el fin de liberarlas. Además, cada individuo tiene la tarea de liberar no solamente sus propias chispas, sino otras, a las que en algunos casos solo se puede llegar tras un largo viaje y que únicamente él puede liberar²¹.

Hoy en día no existe una concepción clara ni unánime del Mesías ni de la Era mesiánica. La ortodoxia mantiene la fe en un Mesías personal que vendrá cuando Dios quiera a restablecer el culto sacrificial y guiar a toda la humanidad de vuelta a Dios. Muchos de los reformadores del siglo XIX rechazaban totalmente la idea del Mesías pero, al final, el concepto de Era mesiánica se incorporó al pensamiento de la reforma, no en el sentido del restablecimiento de un Estado judío, sino de los progresos morales y políticos de la época. Como señala la Plataforma de Pittsburgh: «Reconocemos en la Era moderna de la cultura universal del corazón y el intelecto la proximidad de la realización de la gran esperanza mesiánica de Israel, el restablecimiento del reino de la verdad, la justicia y la paz entre todos los hombres».

Esta interpretación, un tanto anodina, de una doctrina densa no ha satisfecho a todos; recientemente ha resurgido el interés por los enfoques cabalistas y hasídicos. Entre los grupos neocabalistas y hasídicos, la idea de hacer venir al Mesías tiene prioridad. Algunos se conforman con la sencilla idea de cultivar la vida buena y cumplir los mandamientos de la *halajá*. Se cita con aprobación un viejo dicho: si todos los judíos observaran adecuadamente dos Shabats sucesivos, vendría el Mesías. Otros intentan liberar las chispas atrapadas mediante la meditación y otros recursos.

El mesianismo también puede adoptar formas más concretas. El sionismo, aun siendo esencialmente un movimiento laico, se vale de algunas de

²⁰ El estudio más destacado es el de Gershom Scholem, *Sabbatai sevi, The Mystical Messiah*, trad. R. J. Zwi Werblowsky, Princeton, NJ/Londres, 1973.

²¹ Cfr. también L. Jacobs, «The Uplifting of Sparks in Later Jewish Mysticism», en Green, *Jewish Spirituality*, pp. 99-126.

las ideas y del lenguaje del mesianismo. Como sabemos, ya en la Declaración del Estado de Israel de 1948 se hablaba de los dispersos y de una visión profética de libertad, justicia y paz. La empresa sionista ha unido a judíos religiosos y laicos, algunos militantemente antirreligiosos. Ha sido una alianza incómoda, en la que predominaban los laicos tanto numéricamente como en términos de poder e influencia. El principal teórico del sionismo religioso, Abraham Isaac Kook (1865-1935), rabino jefe asquenazí de Palestina durante el protectorado británico, mantenía que, a pesar de su laicismo, el movimiento sionista representaba «los comienzos de una Era mesiánica», citando una máxima talmúdica según la cual «en los pasos del Mesías aumentará la insolencia». Estaba convencido de que la santidad de la tierra de Israel penetraría en las almas de los ateos, liberando chispas atrapadas y trayendo la redención en un futuro muy cercano. Desde la creación del Estado y sobre todo desde la Guerra de los Seis Días de 1967, algunos sionistas religiosos se han dedicado a hablar de la creación del Estado de Israel como el «principio de la redención». No porque lo consideren el futuro reino restaurado, pues carece de demasiados rasgos propios de la redención, sino porque lo interpretan como un indicio de su pronta venida. El movimiento Gush Emunim ha ido más allá al afirmar que el propio Estado participa de las características del reino mesiánico, considerándolo un primer paso hacia la meta final de la redención. A todos los sionistas les gusta una canción que dice: «¡David, rey de Israel, vive, vive y existe!».

Hemos visto que en el transcurso de los siglos ha habido muchos ejemplos de personas que afirmaron ser el Mesías o hicieron que sus seguidores lo proclamasen en su nombre. Aunque en tiempos recientes no ha habido ningún voluntario destacado, algunos judíos han afirmado que determinados dirigentes políticos o espirituales eran el Mesías. Al margen de los sedicentes «judíos mesiánicos» (convertos al cristianismo que aceptan las afirmaciones cristianas relativas a Jesús y el concepto cristiano del Mesías como una figura espiritual y sobrenatural, que es hijo de Dios y parte de una «trinidad» divina), el ejemplo más sorprendente fue el del séptimo *rebbe* Lubavitcher, Menahem Mendel Schneerson. Muchos de sus seguidores lo aclamaron como al Mesías y se reunían en lugares públicos para cantar «¡Queremos al Mesías ahora!»; ni siquiera la muerte del *rebbe* en 1994 puso fin a este entusiasmo mesiánico.

El mesianismo corresponde, al parecer, a un anhelo profundamente arraigado de redención, que surge de una profunda insatisfacción con el mundo real cuando se lo compara con las enseñanzas religiosas sobre la perfección y el poder de Dios. Este perenne anhelo, reforzado por las gráficas palabras de la liturgia, ha mantenido la idea mesiánica en el programa judío. Pero la doctrina ha seguido siendo extremadamente vaga, como hemos visto, y el furor mesiánico rara vez ha afectado a una parte importante del pueblo judío. En la actualidad cuenta con pocos seguidores al margen de los sionistas que lo han atenuado y secularizado. El lema «arreglar el mundo» está estrechamente relacionado con el mesianismo.

En una de las oraciones finales que se pronuncian en la sinagoga se ruega por el día en que Dios reinará sobre el mundo entero y todos serán llamados por su nombre. Se utilizan las expresiones como «componer el mundo bajo el reino de Shaddai (Dios)» y se pone en juego la idea de *tikún*, «arreglo», que llega a ser muy importante en la cábala luriánica.

En el sistema luriánico el término se aplica a la reparación del daño causado por la rotura de las vasijas. Estas se reparan por medio de los *partsufim* o «configuraciones», que son diferentes ordenaciones de los diez Sefirot. El mismo proceso ha de aplicarse en los cuatro mundos interrelacionados: el Mundo de la Emanación, el Mundo de la Creación, el Mundo de la Formación y el Mundo de la Acción. La rotura originaria de las vasijas fue un acontecimiento cósmico que tuvo lugar en el seno de la divinidad, mucho antes de la creación de nuestro mundo. Adán, el padre de toda la especie humana, había de recuperar las chispas santas y devolver al mundo a la armonía. Sin embargo, Adán, por su desobediencia, no solamente no logró realizar su tarea, sino que precipitó un nuevo desastre, una segunda rotura de las vasijas. El alma de Adán se hizo añicos y una chispa de ella está atrapada en cada uno de sus descendientes. Una tercera catástrofe tuvo lugar durante la entrega de la Torá en el monte Sinaí. Potencialmente era una nueva oportunidad para reparar el reino de los Sefirot, cuando el pueblo lleno de rebeldía adoró un becerro de oro (Éxodo 32:3). Tras este suceso no hubo ninguna otra oportunidad de restablecer la armonía en un solo acto, pero el *tikún* es un restablecimiento paulatino y gradual que no concluirá hasta la era mesiánica.

Todo judío tiene ahora la tarea personal de participar en el restablecimiento de la armonía cósmica evitando el mal y haciendo el bien, liberando así las chispas sagradas del reino demoníaco de los *klipot* y permitiendo que se eleven para reparar el reino de los Sefirot. Además, desde el segundo desastre cada ser humano tiene su propia alma, un fragmento del alma de Adán, que ha de ser perfeccionada y recuperada. Recae así sobre el individuo una carga de responsabilidad activa.

Los primeros hasidim utilizaron el concepto luriánico de *tikún* y afirmaron que trasladar el centro de atención del cosmos al alma de cada persona era responsabilidad individual. «Rotura» y «reparación» pueden convertirse en conceptos psicológicos. Según algunos maestros hasidíes, la reparación es tan valiosa que se puede decir que la rotura solo sucedió para dar lugar al arreglo²². El hasidismo atribuye un alto valor al comportamiento ético y piadoso, mediante el cual el hasid puede elevar sus propias chispas y lograr una mayor proximidad a Dios²³. Hay también en el hasidismo, sin

²² Cfr. por ejemplo, Rivka Schatz Uffenheim, *Hasidism as Mysticism*, trad. Jonathan Chipman, Princeton, NJ/Jerusalén, 1933, p. 209.

²³ Denominada *devekut*. Véase G. Scholem, «Devekut, or Communion with God», en *The Messianic Idea of Judaism*, Nueva York, 1971, pp. 203-226.

embargo, una fuerte tendencia a que el individuo se perfeccione no tanto a través del estudio y del conocimiento como del contacto con un líder carismático, el Tsadik, y de la imitación de este, sin cuya mediación algunos individuos son incapaces de elevar chispas. Los hasidim desarrollan un concepto radical y único de la cábala luriana que, en su forma revisada, llegó a un nuevo y amplísimo público judío y de hecho sigue influyendo en algunos círculos hoy en día.

El *Tikún*, «arreglar el mundo», se ha convertido ahora en parte del vocabulario de algunos de los judíos más jóvenes que probablemente nunca han oído hablar de Isaac Luria. Se puede aplicar a cualquier cosa, desde plantar árboles y el respeto por la ecología a programas de acción social. La conjunción de la conciencia social y la ecológica no es arbitraria. Es característico del judaísmo poner el acento más en este mundo que en el trascendente; así, hasta un concepto trascendente como el *tikún* se puede popularizar como una forma que pertenece a este mundo. Tanto los reformadores sociales como los ecólogos que emprenden acciones para reparar daños reales parecen estar personificando cierto ideal religioso dotándole de una *vis* práctica atractiva para judíos jóvenes a los que todo lo referente a los reinos de los Sefirot y del Hombre Primordial podrían parecer una pura entelequia. (A otros judíos jóvenes es precisamente la especulación cabalística la que les atrae.)

El autor israelí Amos Oz (nacido en 1939) ha captado algo de esta interpretación práctica y mundana del *tikún olam* en una breve obra que lleva ese título²⁴, en la que se aplica el vocabulario hasídico al contexto del socialismo del *kibbutz*. Es una visión profundamente ambigua y algo pesimista. El relato se refiere a un solitario y taciturno miembro de un *kibbutz* que cree que él es el único que es fiel a los ideales de reformar el mundo de los fundadores del socialismo, el sionismo y el movimiento del *kibbutz*, y observa con horror la degeneración de quienes lo rodean. Se pasa los días arreglando maquinaria estropeada: esta es su única contribución al *tikún*. Al final su odio, desesperación y soledad le ganan la batalla y se quita la vida. Oz vuelve a la idea del *tikún* en su novela *Touch the Water Touch the Wind*²⁵, que empieza en Polonia durante la Segunda Guerra Mundial y termina en Israel en la guerra de 1967. En ella representa a los judíos como relojeros, en sentido tanto literal como figurado. Saben reparar relojes y también arreglar un tiempo que está dislocado. Hay aquí un elemento metafísico que toma de Luria, si bien le da un giro contemporáneo.

El filósofo Emil Fackenheim (nacido en 1916) proyecta una imagen terrena del *tikún* diferente en sus reflexiones sobre el holocausto tituladas *To Mend the World*²⁶ (el título es una traducción de *tikún olam*). El holocausto altera

²⁴ «Setting the World to Rights», trad. Nicholas de Lange, *Ariel* 41 (1976), pp. 104-118.

²⁵ Nicholas de Lange (trad.), Nueva York, 1974; Londres, 1975.

²⁶ Nueva York, 1982, 2.ª ed. 1989.

nuestro entendimiento de Dios y es un reto para nuestra idea de historia. Sin embargo, de alguna manera exige, lo que puede parecer imposible:

Necesitamos un Tikún *aquí y ahora porque allí y entonces el Tikún fue real*. Como no podemos *reparar aquella* rotura no podemos vivir, tras el holocausto, como vivían antes los hombres y mujeres. Sin embargo, si el Tikún *imposible* no fuese también necesario y, por tanto, posible no podríamos vivir en modo alguno²⁷.

Fackenheim lamenta tener que aplicar al mundo de después del holocausto el concepto cabalístico de reparación por medio de la obediencia a los *mitzvo*t. Los nazis mataron a los cabalistas y su *tikún* murió con ellos. Tras el holocausto se precisa un nuevo punto de partida y Fackenheim lo encuentra en el Estado de Israel, símbolo de un milagroso renacimiento que ofrece una nueva esperanza en medio del caos total. En la versión que da Fackenheim del *tikún* queda poco, si es que queda algo, del elemento transcendente. Lo mismo se aplica al sentido en el que utilizan los movimientos judíos actuales el término *tikún*. Se suelen referir a objetivos ecológicos concretos como reciclar, plantar árboles o utilizar energías renovables. Es una visión del mundo puramente terrena que prescinde totalmente de la historia cabalística.

HACER LA PAZ

Dijo Hilel: Sed de los discípulos de Aarón, que aman la paz y buscan la paz, que aman a las gentes y las llevan a la Torá²⁸.

Shalom, «paz», o *shalom aleijem*, «la paz sea contigo», es una antigua forma judía de saludo, en realidad el saludo cotidiano más habitual en el Israel actual. La falta de paz en el mundo, en el seno de las familias, entre vecinos, entre sectores sociales y entre naciones, es una fuente de constante decepción para profetas, rabinos y dirigentes políticos por igual. En muchos sermones rabínicos se cantan alabanzas de paz, como en estos ejemplos típicos:

El rabino Simeón bar Yohai dijo: Grande es la paz, que contiene en sí todas las bendiciones pues: «El Señor bendecirá a su pueblo con la paz» (Salmo 29:11). Bar Kappara dijo: Grande es la paz, pues si la necesitan los seres superiores, que no conocen los celos ni el odio, ni la disputa ni la riña, ni la pelea, ni la lucha, ni la envidia, ¡cuánto más la necesitan los de abajo!

²⁷ *Ibid.*, p. 254.

²⁸ Mishná, *Avot* 1:12.

Como dice la Biblia: «Él crea la paz en este alto lugar» (Job 25:2). El rabino Yudán ben Rabbi Yosé dijo: Grande es la paz, pues el nombre de Dios es paz, como se afirma en la Biblia: «Y llamó al Señor Paz» (Jueces 6:24)²⁹.

La liturgia está llena de oraciones por la paz; la más destacada es la bendición que concluye la Amidá (hay dos versiones diferentes) y el párrafo final del Kaddish. Estas tres oraciones se han convertido en cantos que los grupos juveniles judíos entonan con gusto:

Shalom rav... «Gran abundancia de paz a tu pueblo de Israel para siempre, pues tú eres el rey y el señor de toda paz».

Sim Shalom... «Gran paz, favor, bendición, gracia, amabilidad y misericordia para nosotros y para todo Israel».

Oseh Shalom... «Que el que hace la paz en sus altos lugares haga la paz para nosotros y para todo Israel».

La referencia a Israel en estas oraciones no ha de entenderse en un sentido demasiado estricto. Las fuentes dejan claro que la paz es indivisible y no se puede limitar a un solo pueblo. Algunas liturgias reformadas han enmendado las oraciones, eliminando la palabra Israel o sustituyéndola por «todo el mundo» o «toda la humanidad».

MÁS ALLÁ DE LA VIDA

Hemos descrito diversas teorías que proclaman que los seres humanos tienen objetivos que cumplir en esta vida o en alguna etapa futura de la historia. Nos queda por hablar de las que se ocupan de la vida tras la muerte y hemos querido describir un concepto luriánico de *tikún* que nos saca del marco de la naturaleza y de la historia, matizando las descripciones anteriores de sus adaptaciones al mundo terreno.

Al examinar las promesas bíblicas sobre la recompensa en esta vida a quienes cumplen los mandamientos, ya hacíamos notar la objeción de que la experiencia no siempre lo confirma. Algunos textos sugieren que las personas pueden ser recompensadas o castigadas por la conducta de sus antepasados pero, aunque fuera una solución en algunos casos, parece intrínsecamente injusta y fue categóricamente rechazada por el profeta Ezequiel (Ezequiel 18).

Cuando los judíos adoptaron la idea de la supervivencia del alma tras la muerte del cuerpo, hubieron de emprender la tarea de aclarar el tema de las recompensas y castigos después de la muerte, idea, al parecer, extraída del pensamiento griego. En cualquier caso no se formuló antes de la épo-

²⁹ Cfr. Montefiore y Loewe, *Rabbinic Anthology*, p. 533, y otros ejemplos en pp. 530-537.

ca de influencia griega, pero autores judíos griegos como Filón y el autor de la Sabiduría de Salomón (véase especialmente Sabiduría 3:1-4) ya la dan por sentada. Los rabinos talmúdicos hablan del reposo de las almas de los justos difuntos en el Jardín del Edén; esta idea se menciona en la oración conmemorativa por los muertos, *El male rahamim*:

Oh, Dios lleno de compasión, que moras en lo alto, concede una perfecta paz bajo las alas de la *Shejiná*, entre las filas de los santos y puros que brillan como el esplendor del firmamento, al alma de N, hijo/hija de N, que ha partido hacia la eternidad, permite que descanse en el Jardín del Edén. Señor de misericordia, te ruego lo/la escondas en el secreto de tus alas para toda la eternidad, y unas su alma al haz de la vida. El Señor es su herencia; que descanse en paz en su lecho, y digamos Amén.

De estos textos parece deducirse que las almas afortunadas de los que han pasado un examen inicial viven en la paz eterna, mientras que las almas de los malvados descienden al Gehinnom, donde hay quien cree que sufren tormentos.

Sin embargo, estudiando las opiniones talmúdicas, resulta difícil separar el destino del alma de otra idea, la de la resurrección. Originariamente ambas eran versiones diferentes y tal vez contradictorias (o por lo menos alternativas) de lo que sucede tras la muerte. En la literatura rabínica, sin embargo, aparecen amalgamadas y con poco detalle. Según unos, las almas de los muertos aguardan en el Jardín del Edén hasta la resurrección general de los muertos tras la venida del Mesías, momento en que resucitarán en cuerpo y alma. Seguirá el gran Día del Juicio, a su vez seguido del mundo venidero (*olam ha-ba*).

La idea del mundo venidero también se remonta a los rabinos antiguos y, como en el caso de la doctrina del Mesías, sus pormenores están muy poco claros. Al parecer, mientras la Era mesiánica es una nueva fase de la historia, el mundo venidero se refiere a un orden nuevo. Los que han llevado una vida buena serán recompensados en el mundo venidero, aunque no está claro en qué consiste la recompensa. Según el rabino Rav: «En el mundo venidero no hay comida ni bebida, ni reproducción ni actividad comercial, ni envidia ni odio ni competencia; los justos están sentados con una corona en la cabeza festejando en el esplendor de la *Shejiná*»³⁰.

En el pensamiento medieval y posterior persistió la incertidumbre y se hicieron diversos intentos de reconciliar las vagas y contradictorias descripciones de los rabinos. Algunos pensadores (como Maimónides, seguido después por los hasidim y la escuela musar) imaginaban el mundo venidero como un estado del alma tras la muerte, basándose en pasajes rabínicos como el que acabamos de citar. Solo el alma, según Maimónides,

³⁰ Talmud babilónico, *Berakhot* 17a.

puede gozar de inmortalidad; el cuerpo resucitado volverá a morir. Maimónides fue criticado en vida por no creer en la resurrección corporal, aunque hace de ella uno de sus Trece Principios.

Algunos pensadores más modernos han tendido a rehuir el tema del más allá o han seguido a Maimónides subrayando la inmortalidad del alma en vez de insistir en la resurrección. Moses Mendelssohn escribió un célebre tratado sobre la inmortalidad del alma, al que puso por título *Fedón*, en memoria de uno de los diálogos platónicos. No parece aceptar la idea de la resurrección corporal. La reforma ha seguido una línea similar y suele eliminar de las oraciones las referencias a la resurrección o a interpretarlas en relación a la inmortalidad del alma. Algunos autores ortodoxos han adoptado una visión semejante, otros se mantienen en la sombra. Son muy pocos los que insisten en entender la resurrección corporal de forma literal, aun cuando la negativa ortodoxa a tolerar la cremación se base en ella. Hoy en día, muchos judíos religiosos probablemente estén de acuerdo con los laicos en que no hay vida después de la muerte y la descomposición del cuerpo, e insisten en que el judaísmo es una religión esencialmente terrenal. Incluso los judíos ortodoxos estarían probablemente de acuerdo en que, dadas las dificultades intrínsecas del tema, la falta de una clara guía en las fuentes y la inexistencia de pruebas empíricas, es difícil, si no imposible, que la limitada mente humana pueda discernir claramente entre las diversas posibilidades.

Los cabalistas aceptan la idea de la reencarnación pues creen que un alma puede pasar de un cuerpo a otro. Esta idea no aparece en las fuentes judías anteriores al siglo VIII, época en que empezó a tener predicamento entre los caraitas, posiblemente porque explicaba al sufrimiento de unos niños que podían haber pecado en una existencia anterior. Saadya rechaza la idea enérgicamente, pero el *Zohar* y los escritos cabalísticos posteriores la recogen y fue adoptada por los hasidim.

El problema de las recompensas y los castigos después de la muerte revela al judaísmo en sus aspectos más crédulos y en los más prácticos. Las confusiones y complejidades de las creencias entretrejidas que coexisten unas junto a otras (en apariencia de forma irreconciliable) en el pensamiento de un mismo grupo y ocasionalmente de un mismo individuo, dan fe de que no se quiere abandonar ningún elemento de la tradición que pueda contener algo de verdad. Sin embargo, al mismo tiempo, la negativa casi universal a adoptar dogmas o artículos de fe trasluce un decidido pragmatismo. Lo más notable es que la idea, adoptada por todas las escuelas, de que las acciones son recompensadas y castigadas tras la muerte o en una existencia futura en vez de en esta vida, está en palmaria contradicción con la Biblia. Lo que indica, entre otras cosas, que la Biblia no desempeña en el judaísmo un papel tan fundamental y absoluto como en ocasiones se supone.

EL JUDAÍSMO Y EL FUTURO

Es difícil predecir cómo evolucionará el judaísmo en el curso de los próximos años y décadas. El pronóstico siempre es azaroso y el judaísmo ha cambiado de forma asombrosa y a veces espectacular en el pasado, sobre todo en momentos de catástrofe nacional. Tras la destrucción de Babilonia pasó de ser un culto local de Judea a erigirse en el embrión de una religión mundial con vocación universal. Tras la destrucción romana y toda una época de perturbaciones, surgió el judaísmo rabínico de las ruinas del culto sacerdotal del templo y sustituyó el sacrificio de animales por el estudio y la oración. La época de la destrucción cristiana, que se inicia con la primera cruzada y culmina con la conquista de España en 1492, dio origen al judaísmo místico, de los pietistas alemanes, pasando por la cábala clásica de España hasta la cábala luriánica de Safed. El antisemitismo europeo, materializado a finales del siglo XIX en el juicio a Dreyfus y en los *pogroms* rusos, dio lugar al sionismo. Queda por ver si la catástrofe más reciente, desencadenada por los nazis alemanes, da lugar a una evolución igual de original y creativa.

Cuando contemplamos retrospectivamente la historia del judaísmo vemos cuán fructífero ha sido el encuentro con otras civilizaciones. El judaísmo de la Biblia hubiera sido imposible sin la contribución de las vecinas civilizaciones de Oriente Medio. El encuentro con los griegos arrojó resultados extraordinarios (entre ellos el cristianismo y la tradición filosófica occidental). La civilización islámica ha hecho también una aportación vital al judaísmo, e incluso el cristianismo, su enemigo jurado, ha aportado mucho. En este libro he intentado mostrar cómo ha cambiado al judaísmo el encuentro con la civilización europea moderna: los efectos del cambio se perciben aún y el nuevo reto para el judaísmo moderno es la posmodernidad que, con su incoherencia e incertidumbre consustanciales, aporta nuevas líneas de evolución. También desde este punto de vista es difícil predecir qué cambios nos esperan.

No obstante, en la situación actual hay ciertos hitos que pueden indicarnos el camino al futuro. En este último capítulo haré balance del estado actual del judaísmo y aventuraré algunos pronósticos provisionales.

LAS PRESIONES EXTERNAS

Hace cien años los judíos estaban sometidos a dos grandes presiones no relacionadas entre sí: la presión del antisemitismo y la necesidad de adaptarse. El antisemitismo, una forma irracional y patológica de odio de masas que tuvo su origen en los acontecimientos políticos de la Europa decimonónica y se nutrió del lenguaje hostil de la Iglesia católica, se oponía a la integración de los judíos en el Estado-nación. Se cebaba sobre todo en los judíos asimilados que se vestían y comportaban como la élite dominante. El oficial del ejército francés Alfred Dreyfus era un buen ejemplo de este tipo de judío, al igual que el periodista austríaco Theodor Herzl. La prensa de la época está llena de caricaturas de destacados judíos, con los rasgos faciales distorsionados para hacerlos parecer ajenos. Aunque unos pocos antisemitas, como el humorista inglés Hilaire Belloc, estuvieran a favor de asimilarlos para acabar con el «problema judío» (un «problema» inventado por los propios antisemitas) de forma más eficaz y humana que expulsándolos o exterminándolos, la mayoría prefería alguna de las dos últimas alternativas. Los nazis alemanes convirtieron al antisemitismo en algo inaceptable al llevarlo a su conclusión lógica. Actualmente lo condenan y repudian (al menos públicamente), junto a otras formas de odio de masas, la mayoría de los gobiernos y partidos políticos y en muchos círculos sociales «antisemita» se ha convertido casi en un insulto. Naturalmente, sería precipitado suponer que hemos desactivado el peligro para siempre (recordemos cómo se equivocaba Herzl cuando afirmaba que ningún poder pondría en práctica el programa antisemita), pero la situación de hoy es muy diferente a la de hace un siglo.

Ante la presión del antisemitismo y debido a los nuevos horizontes abiertos por la emancipación, muchos judíos de Europa y del mundo entero adaptaron tan hábilmente su modo de vida al de su entorno que era casi imposible distinguirlos de los gentiles (excepto para los entrenados ojos de los antisemitas). Cuando los inmigrantes llegados de Rusia a fines del siglo XIX bajaron de los barcos en Inglaterra y América, los recibieron judíos locales asimilados, entre ellos rabinos totalmente afeitados con alzacuellos; los recién llegados no podían creer que fueran judíos y sentían hacia ellos un profundo recelo. Este proceso de adaptación tuvo, como sabemos, un gran impacto sobre la religión judía en Occidente. La sinagoga se hizo más parecida a una iglesia, el rabino más similar a un sacerdote cristiano. La necesidad de adaptación no era solo externa: también afectó a la forma de pensar de los judíos. Si bien persiste la exigencia de

adaptación, se ha debilitado. En parte por la remisión del antisemitismo, pero también porque la sociedad occidental ha cambiado y se ha vuelto más tolerante con la diferencia. Los judíos de la mayoría de los países ya no están obligados a aparentar lo que no son. El gran número de jóvenes judíos varones que llevan el bonete en público, como signo de identidad judía, es una buena muestra externa de este cambio.

A los judíos no les resulta fácil adaptarse a esos cambios. A los viejos hábitos les cuesta morir y todavía hay muchos judíos educados en el sistema antiguo. El instinto de adaptación sigue existiendo. Los judíos son muy sensibles a cualquier indicio de antisemitismo y reaccionan en consecuencia. No obstante, si con el paso del tiempo ambas fuentes de presión siguen debilitándose, los judíos llegarán a tener la suficiente confianza, individual y colectivamente, como para ser ellos mismos y actuar según sus ideas sobre lo correcto sin temor al desprecio, la discriminación o el ataque. Contamos con algunos signos en apoyo de este pronóstico. El judaísmo reformista americano y el liberal británico, que han adoptado una forma de culto muy asimilada con música de órgano, coros, rabinos y fieles con la cabeza descubierta y poco o ningún uso del hebreo, han adoptado unos oficios mucho más reconociblemente judíos. También el culto ortodoxo ha cambiado, se ha vuelto más «típico» y exótico y, en los últimos devocionarios, se incluyen algunas oraciones que habían sido revisadas para no ofender a los no judíos. Todo parece indicar que el diálogo con el cristianismo se ha vuelto más duro: el tono de los participantes judíos es menos de disculpa y más asertivo. Cabe suponer que todas estas tendencias se mantendrán y reforzarán.

TENDENCIAS DEMOGRÁFICAS

Como vimos en el capítulo 1, la población judía no se ha recuperado del genocidio nazi y su número está en declive en líneas generales. Las personas viven más, lo que enmascara la baja tasa de natalidad que prevalece en todos los sectores excepto los tradicionales: la población judía está envejeciendo. Como no hay crecimiento general, el aumento de población en un lugar, debido a la inmigración, se compensa con la disminución en otro. En los movimientos poblacionales se observa una tendencia al alejamiento de los centros menores y el acercamiento hacia los mayores. La única excepción a esta regla es el movimiento de población de los Estados Unidos a Israel, pero este se compensa con la emigración de Israel a los Estados Unidos. Si esta tendencia general se mantiene, todas las comunidades judías, con la posible excepción de Israel, seguirán disminuyendo numéricamente, lo que afectará a los recursos colectivos a medida que envejezca la población. Las pequeñas comunidades tenderán a desaparecer. En muchos países hay ya más sinagogas en desuso que en funcionamiento.

Existen diversos factores que podrían influir sobre esta tendencia general. Un incremento en la tasa de nacimientos con respecto a la tasa de mortalidad es bastante improbable. Es más probable que cambie la actitud hacia las familias mixtas. En la actualidad es la definición halájica de la identidad judía la que sirve para diferenciar a los judíos de los no judíos en el seno de una familia. Los hijos de padre judío y madre no judía no son considerados judíos por el rabinato ortodoxo; ellos y sus hijos se pierden para el judaísmo. En Israel, el Estado apoya al rabinato ortodoxo y lo mismo ocurre, en menor medida, en Francia. En otros lugares, como Gran Bretaña, la mayoría de las sinagogas son ortodoxas.

¿Qué enfoques alternativos existen? En Israel, el Estado registra como judíos a todos los miembros no judíos de la familia, aunque esto no afecta a su condición a ojos del rabinato. El resultado es un sistema doble que inevitablemente lleva a la confusión y al conflicto. En Estados Unidos, el movimiento reformista reconoce a los hijos como judíos siempre que se les eduque de manera que ellos mismos se consideren judíos. Este atrevido paso acentúa la lucha entre el movimiento reformista y los demás sectores del judaísmo, aunque la idea está recibiendo, al parecer, cierto apoyo por parte del sector conservador. Otra posibilidad sería facilitar la conversión y animar a ella al progenitor no judío y especialmente a los hijos, en los casos en que la familia manifieste su compromiso con el judaísmo.

Si las autoridades religiosas relevantes dieran el paso, convertirían una grave pérdida en abundantes ganancias y pondrían fin a la confusión y a la infelicidad a nivel personal. Sin embargo, a escala mundial probablemente no influiría mucho sobre la población judía mundial, al menos a corto plazo.

Cabría pensar en las misiones. En el pasado el judaísmo creció considerablemente merced a la conversión, a veces masiva. Las casas reinantes de Adiabene, en Oriente Medio, y Jazaria, en la costa norte del mar Negro y del mar Caspio, se convirtieron en los siglos I y VIII, respectivamente. Es probable que muchos judíos actuales descendan de ellas y de sus súbditos. Se piensa a menudo que los judíos de África del Norte, de habla bereber, son de origen prosélito. La Mishná habla de «linaje prosélito» como una categoría de judíos, y si nos remontamos todavía más atrás, la Biblia se refiere a una «multitud mezclada» que acompañó a los israelitas en el éxodo de Egipto y se convirtió en parte del pueblo. En las comunidades políticas cristianas era ilegal que los judíos convirtiesen a los cristianos (aunque hay constancia de algunos casos), al igual que en las regiones musulmanas estaba prohibido convertir a musulmanes. Esta larga historia, unida a la incómoda posición de los judíos en la época de la emancipación, ha dado origen a un sentimiento generalizado de rechazo a las misiones proselitistas. Si, a pesar todo, se le diera prioridad para remediar las sombrías perspectivas demográficas, no parece que haya razón alguna para no crear misiones.

Siendo realistas hemos de admitir que no es probable que ninguna de estas soluciones reciba un amplio apoyo por parte de una comunidad judía que actualmente parece conformarse con ignorar las estadísticas o hablar en lenguaje bíblico de un «resto fiel». Los rabinos que se ocupan del tema suelen centrar sus esfuerzos en exhortar a los judíos a que se casen con otros judíos, lo que, en términos demográficos, puede que acabe exacerbando el problema.

ASPECTOS POLÍTICOS

La era de la emancipación casi toca a su fin. De no ser por el periodo nazi de los años treinta, con su temporal vuelta al sistema medieval de segregación y sometimiento, diríamos que había concluido con la abolición de las leyes restrictivas rusas en 1917. Hoy muy pocos países niegan plenos derechos civiles a los judíos, están alejados entre sí, y la legislación restrictiva no se aplica solo a los judíos, sino a todas las minorías religiosas. Los principales ejemplos son del mundo musulmán. En casi todos los lugares donde viven los judíos están, les guste o no, sometidos a la constitución, la ley y el sistema fiscal, al igual que el resto de los ciudadanos. Por lo general pueden expresar su identidad distintiva si lo desean; en muchos países existen una legislación especial y unas disposiciones *ad hoc* que protegen sus requerimientos religiosos. Aunque no es inusual especular sobre el «voto judío», sobre todo en los Estados Unidos, no hay ningún partido político judío.

La gran excepción es Israel. Es el único país de mayoría judía, donde el problema de la relación entre religión y Estado está lejos de resolverse, y la identidad y la observancia religiosa judías ocupan un lugar destacado en los programas políticos. Como hemos visto, hay partidos políticos judíos que gozan de un pequeño pero significativo apoyo, y las cuestiones judías acaban con harta frecuencia en choques violentos. Se trata de temas relacionados con los derechos de las minorías no judías y las relaciones entre judíos y no judíos, así como con el estatus de los movimientos judíos progresistas.

La volátil situación actual no puede mantenerse indefinidamente pero, por lo pronto, es imposible predecir cómo se resolverán las tensiones. Lo que sí podemos decir es que, si no se solventan, esas tensiones se agravarán. Ya hay marcadas desigualdades entre diferentes categorías de ciudadanos, desigualdades que no se pueden tolerar en un Estado democrático laico. La existencia de dos definiciones oficiales distintas de la identidad judía (la del Estado y la del rabinato) crea considerables dificultades personales, sobre todo pero no exclusivamente, en relación al matrimonio y el entierro. Los poderes de los que se ha investido al rabinato en un sistema heredado del Imperio otomano no son adecuados para el siglo XXI. La polarización entre el conservadurismo religioso arraigado y el laicismo

antirreligioso militante, una de las dos principales fuentes de conflicto en la sociedad israelí, es el resultado de la actual constitución mixta, que limita deliberadamente el carácter democrático y laico del Estado para proteger la posición del sector religioso.

Hasta hace poco, la diáspora judía (a excepción del pequeño factor religioso ultratradicional, que en cualquier caso es ambivalente u hostil al Estado) se había guardado mucho de inmiscuirse en estos asuntos internos judíos. Sin embargo, desde que en los años setenta las organizaciones progresistas (incluidas las conservadoras) de Occidente se empezaron a tomar más en serio a Israel (fundando cuarteles generales, escuelas rabínicas, congregaciones e incluso *kibbutzim*) se las ha arrastrado a un debate sobre el marco político que las coloca en grave desventaja, mientras que, al mismo tiempo, las facciones políticas democráticas de Israel han perdido directamente el apoyo de la diáspora. Los debates posteriores no se refieren solo a la cuestión concreta de las relaciones entre la religión y el Estado, sino también a otras más generales sobre derechos civiles, entre ellos los de las mujeres y los no judíos. Hoy, los problemas de Israel son los problemas de todo el mundo judío. Falta por ver si esto impulsa u obstaculiza la búsqueda de una solución.

Entretanto quedan por resolver cuestiones más generales que atañen a Israel relacionadas con la naturaleza de un «Estado judío». Esta expresión, que en el lenguaje sionista significaba originariamente un Estado para los judíos, también se puede interpretar según un antiguo debate halájico y filosófico sobre el carácter de un Estado gobernado con arreglo a principios judíos. Las fuentes religiosas y laicas tienen mucho que decir sobre las virtudes de un Estado ideal. Como sabemos, Ahad Ha-Am y los «sionistas culturales» concebían al Estado como una fuente de enriquecimiento ético y cultural para un mundo judío empobrecido: un faro de luz para el mundo entero. ¿Es posible que Israel esté a la altura de una visión tan optimista? A muchos les gustaría que fuera así. Israel ofrece muchas ventajas naturales; su influencia sobre los visitantes judíos del mundo entero es inmensa. Pero difícilmente puede hablar con convicción moral mientras albergue desigualdades e injusticias que esos visitantes no tolerarían en sus propios países. Además, los visitantes difícilmente pueden dejar de darse cuenta de la escasa consideración en que gran parte de la población tiene a la religión judía, al contrario de lo que ocurre en sus países de residencia. Puede que cuando Israel se enfrente a sus problemas internos esté en situación de convertirse en «una luz para las naciones».

ASPECTOS SOCIALES

Como vimos en los capítulos V y VI, la vida judía se ha estructurado tradicionalmente en torno a la familia y a la comunidad o sinagoga. Am-

bas instituciones han ido cambiando y es posible que estos cambios estén interrelacionados. Tradicionalmente, una pareja recién casada entraba a formar parte de una sinagoga, la de los padres de la novia, la de los padres del novio, o cualquier otra si se trasladaban a una zona nueva. Hoy hay parejas que deciden no casarse en una sinagoga, sino solamente por lo civil; otras ni se casan. A menudo no se integran en la sinagoga hasta que nacen los hijos. Es posible que se sientan atraídos, sin embargo, por una *javurá* (hermandad) u otra clase de grupo judío informal que también gustan a los individuos y parejas homosexuales. Las sinagogas no suelen ser muy hospitalarias con las personas que no se ajustan al modelo de la familia tradicional. Algunas están haciendo un esfuerzo por remediar esta situación, y al hacerlo tienden a alterar su propio carácter.

Apenas se notan los cambios, pero serán más marcados con el paso de los años. Las clases dirigentes probablemente cierren filas en torno a la familia tradicional, cuya desaparición les resulta amenazadora. Es improbable que esta resistencia resulte muy eficaz. Los dirigentes y organizadores de comunidades judías tendrán que reconocer que los individuos han llegado a esperar y exigir la satisfacción de sus necesidades en tanto que individuos, lo que solo se podrá lograr a costa de la estructura familiar y la comunidad tradicionales. Lejos de disminuir, estas expectativas y exigencias se extienden cada vez más. Las feministas y los grupos de gays y lesbianas han estado en la vanguardia de este movimiento, al que se han unido los jóvenes, y pronto se incorporarán otros grupos de edad.

A medida que cambian los modelos de identidad y de las relaciones en el seno de los grupos concretos, las sinagogas van integrando a las familias mixtas (compuestas por judíos y no judíos) y aumenta el número de prosélitos, algunos de los cuales se interesan por el judaísmo en sí y no con vistas al matrimonio. Las sinagogas también se están integrando mejor en la comunidad en general, asociándose con iglesias locales y otras instituciones religiosas, no solo como forma de encuentro y base del diálogo, sino también en busca de una mayor variedad de objetivos sociales, educativos y de otros tipos.

EL PLURALISMO RELIGIOSO

El pluralismo vuelve a ser una realidad en la vida judía, como lo fue en tiempos del segundo Templo. Tanto los principales movimientos religiosos como las filosofías más destacadas alardean de contar con un número sustancial de adeptos, pero ninguno afirma ser la auténtica expresión del judaísmo.

Se ha llegado a un punto en el que ya no se puede (si es que alguna vez se pudo) describir al judaísmo en términos de un único modelo ideal (por ejemplo, la Torá revelada) y diferentes formas de relacionarse con él (el

judaísmo rabínico acepta la Torá tal y como la interpretan los rabinos; el caraísmo acepta la Torá, pero rechaza a los rabinos; la reforma acepta la Torá y a los rabinos, pero somete tanto a la una como a los otros a una crítica histórica y así sucesivamente). Antes bien, ahora nos enfrentamos a diferentes modelos de judaísmo coexistentes.

Un destacado teórico ortodoxo de la unidad judía, Jonathan Sacks, ha afirmado que la *halajá*, la «ley», es el rasgo fundamental del judaísmo, pues no hay forma de judaísmo que no reconozca su autoridad¹. Sacks representa a la postura ortodoxa que se esfuerza por ver los aspectos positivos de las formas no ortodoxas de judaísmo para alcanzar un *modus vivendi* con ellas que fomente la unidad del pueblo judío. El problema es que ni los reformistas ni los laicos aceptan su modelo. Para ellos la *halajá* revelada por la Divinidad es un concepto desfasado, incapaz de erigirse en marco de una auténtica vida judía.

La *halajá* no es el único tema que divide hoy a los judíos. A pesar de que se oyen frecuentes críticas y se debate mucho sobre el tema, estas discusiones solo son un síntoma. En el fondo, lo que realmente separa al judaísmo ortodoxo de los movimientos progresistas y laicos es la teología en la que se basa. Los judíos progresistas o laicos simplemente no pueden aceptar la idea de que la *halajá* sea una ley caída del cielo. Sin embargo, la interpretación ortodoxa de la *halajá* no es la única que existe. Muchos judíos conservadores llevan una vida que aparentemente no es muy distinta a la de un judío ortodoxo moderno y es que la diferencia es interna, se basa en la aceptación o no de la *halajá* como palabra revelada. Reconstruccionistas y reformistas insisten mucho en la observancia: el judaísmo no ha de estar solo en la mente y el corazón, sino que debe expresarse en la acción. Muchos judíos laicos también creen que cierta observancia es necesaria para no perder todo contacto con lo que significa ser judío. Pero su observancia difiere de la de un judío ortodoxo en la cuestión del origen y la sanción divinos de los *mitsvot*.

Se ha abierto una brecha tan difícil de superar como la división, igualmente profunda, entre teístas y ateos. Puede que haya holgura para cierto diálogo; desde luego hay espacio para la cooperación en ámbitos en los que no está en juego la doctrina. Pero nunca, al menos en un futuro previsible, volverá a haber una única versión del judaísmo tan hegemónica y duradera como lo fue el judaísmo rabínico.

De las tres principales corrientes, la ortodoxia, el conservadurismo y la reforma, es la ortodoxia la que se está enfrentando a los mayores desafíos. Tras sufrir un importante eclipse en Occidente a finales del siglo XIX y principios del XX, adoptó un aire más liberal al que después, debido sobre todo a la inmigración de Europa Oriental, puso freno buscando una identidad nueva y más segura. A medida que se iba viendo más claramente

¹ Jonathan Sacks, *One People? Tradition, Modernity and Jewish Unity*, Londres, 1993.

la escisión entre el ortodoxo y los demás movimientos modernistas (sobre todo el conservadurismo), la ortodoxia intentó aproximarse al sector tradicionalista («ultraortodoxo» o haredí). Este paso agradó a algunos, pero confundió a otros que se sintieron traicionados. Actualmente se cree que en los Estados Unidos hay el triple de ortodoxos que de tradicionalistas, pero estos últimos ejercen una poderosa influencia sobre los primeros en lo referente a la *halajá*, la teología y la cultura. Lo mismo cabe decir, en buena medida, de Israel.

Los dirigentes ortodoxos tampoco han sabido resolver lo que se hoy se consideran deficiencias de la *halajá*, relacionadas principalmente con cuestiones de condición personal. El más agudo de estos problemas afecta a la situación de la *aguná* y el *mamzer*. La *aguná* o «mujer encadenada» es una mujer que está legalmente casada con un hombre con el que no vive, pero no puede volver a casarse. Hay varias situaciones que dan origen a esta lamentable situación: puede que el marido haya desaparecido sin dejar huella (en la ley judía no existe la presunción de muerte) o puede ser que este no quiera o no pueda concederle el divorcio. Se reconoce hace mucho que la condición de *aguná* es extremadamente indeseable, pero no se ha encontrado ninguna solución satisfactoria. Se han propuesto varias, entre ellas un acuerdo prematrimonial en el que el marido se comprometa a conceder el divorcio en ciertas circunstancias, el recurso a los tribunales civiles y, recientemente, la nulidad del matrimonio declarada por un tribunal rabínico.

El *mamzer* es la declaración de que una unión es adúltera o incestuosa y quien incurre en ella no puede casarse con otro judío. (Un *mamzer* puede casarse con otro *mamzer* o con un prosélito, en cuyo caso todo hijo será *manzer*.) Se considera *mamzer* al hijo de una *aguná* y un hombre que no sea aquel con el que está halájicamente casada, lo que agrava la difícil situación de la *aguná*.

Un tercer tema polémico es el matrimonio de levirato y la *halitsá*. Si un esposo muere sin hijos, la Biblia (Deuteronomio 25:5-10) prescribe que su hermano se case con la viuda y tenga un hijo con ella para perpetuar el nombre de su hermano difunto. Esto se denomina matrimonio de levirato. Si se niega a casarse con la viuda de su hermano ha de celebrarse la ceremonia conocida como *halitsá*: ella le quita a él el zapato, le escupe en la cara y dice: «Así hay que hacer con un hombre que no quiere reconstruir la casa de su hermano». Se han suscitado objeciones tanto al matrimonio de levirato como a la *halitsá* por diversos motivos. En Israel el matrimonio de levirato fue abolido en 1950, pero la *halitsá* se sigue practicando. Pueden surgir otros problemas si el hermano es un niño o un menor, si vive lejos o en paradero desconocido, si se niega a sufrir la *halitsá* o si no es judío o ha adoptado otra religión.

Estos tres aspectos de la *halajá*, junto a otros también muy criticados, afectan sobre todo a los judíos ortodoxos y tradicionalistas. El judaísmo

reformista ha rechazado los tres. El judaísmo conservador no reconoce el matrimonio de levirato y es más flexible que la ortodoxia en el tema de la *aguná* y al *mamzer*.

La condición de las mujeres y el lugar que han de ocupar en el culto y en la vida pública judía es otro aspecto que preocupa especialmente a la ortodoxia. El judaísmo reformista y el conservador han aceptado el principio de la igualdad de género, pero la ortodoxia se ha negado sistemáticamente a hacerlo y no parece avanzar en esa dirección por tradicionalismo. Falta por ver si este movimiento conseguirá conservar su atractivo defendiendo una postura que parece estar tan fuera de lugar en la vida contemporánea.

EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

El judaísmo evolucionó como religión minoritaria en un entorno cristiano o musulmán que ejerció una importante influencia sobre su desarrollo. Pero los acontecimientos recientes han modificado profundamente esta trayectoria. Hoy en día, muchos judíos viven en Israel, un país en el que una mayoría judía gobierna sobre una gran minoría musulmana y un pequeño grupo de cristianos. Otros judíos viven en países donde la cultura cristiana se impone con fuerza pero la Iglesia cristiana carece de poder político y el cristianismo mismo se ve amenazado por la secularización. Hay regiones en las que los judíos viven entre las minorías musulmanas, aunque apenas hay judíos viviendo bajo gobiernos islámicos. Todos estos cambios suponen un reto para las relaciones entre el judaísmo y las otras dos religiones monoteístas.

Con anterioridad a la Ilustración, las reflexiones de los judíos en torno a las otras dos religiones no iban más allá de consideraciones de tipo polémico o apoloético, como en el caso del libro de Judah Hallevi, *Kuzari*, que lleva por subtítulo, «En defensa de la fe despreciada». Ambos tipos de literatura pretendían fortalecer la fe judía ante los ataques de las religiones dominantes. El cristianismo, en concreto, se mostró hostil con el judaísmo y el pueblo judío desde sus inicios. De hecho, los judíos tienen una muy mala imagen de los cristianos debido a la hostilidad que siempre mostraron hacia ellos materializada, incluso, en ataques violentos y expulsiones masivas. Desde los tiempos de la Ilustración los autores judíos han intentado debatir sobre las diferencias con cierto distanciamiento, restando algo de fuerza al elemento apoloético. Uno de los primeros ejemplos de este enfoque es el *Jerusalem* de Moses Mendelssohn, publicado en 1783. Pero lo encontramos asimismo en *La religión de la razón* de Hermann Cohen, en *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig y en *The Essence of Judaism* de Leo Baeck. El holocausto nazi fue un jarro de agua fría para las relaciones entre judíos y cristianos. Tras su fin, se reunieron para buscar un terreno común y llegar a un auténtico enten-

dimiento que pusiera fin a los antagonismos y la violencia del pasado. El Consejo Internacional de Cristianos y Judíos se reunió por primera vez en Seelisberg, Suiza, en 1946 y redactó un documento de diez puntos, los «Diez puntos de Seelisberg»: consejos para que los maestros y escritores cristianos erradicaran toda representación ofensiva de los judíos y el judaísmo. Los Diez Puntos fueron el anteproyecto o, al menos, el punto de partida de documentos posteriores firmados con organismos tanto protestantes como católicos. Uno de los más importantes es el *Nostra Aetate*, firmado en 1964 durante el Concilio Vaticano II. Se ha avanzado mucho por la vía de la revisión y la cooperación pero solo de común acuerdo con las Iglesias occidentales y apenas se ha hecho nada en el Este. La Iglesia ortodoxa y otras iglesias orientales siguen siendo teológicamente antijudías, lo que planteará un gran reto para las relaciones entre judíos y cristianos en los próximos años, sobre todo teniendo en cuenta los rebrotes de antisemitismo en Rusia y otros países de Europa Oriental.

En el año 2000, el *New York Times* publicó un comunicado firmado por ciento sesenta rabinos y académicos que llevaba por título «Dabru Emet» («Di la verdad», una frase de Zacarías 8:16). En el comunicado se constatan los grandes avances en el acercamiento entre judaísmo y cristianismo desde la Segunda Guerra Mundial y se plantean ocho breves puntos que exponen el punto de vista judío: 1) cristianos y judíos adoran al mismo Dios; 2) judíos y cristianos se someten a la autoridad del mismo Libro: la Biblia; 3) los cristianos son capaces de respetar que el pueblo judío reivindique el Estado de Israel; 4) judíos y cristianos aceptan los principios morales de la Torá; 5) el nazismo no fue un fenómeno cristiano; 6) las diferencias entre judíos y cristianos humanamente irreconciliables solo se solventarán cuando Dios redima al mundo entero como ha prometido en las Escrituras; 7) el cambio en las relaciones con el cristianismo no debilitará la práctica judía; 8) judíos y cristianos deben trabajar juntos a favor de la paz. El comunicado suscitó considerable controversia en el momento de su publicación pero, en general, se considera que ha contribuido a mejorar las relaciones entre judíos y cristianos.

Las relaciones entre judíos y musulmanes progresan mucho más lentamente. Los judíos comparten con los cristianos (y con los zoroastrianos en Irán) el estatus de *dhimmi*s (personas protegidas) ante la ley islámica. Esta garantiza la vida y las propiedades de estas personas y les confiere la libertad de culto a cambio del pago de un impuesto pagadero por todo varón adulto (*jizya*). Se sabe que, a pesar de estas garantías, en ocasiones se desatan persecuciones fanáticas, aunque sean excepcionales. En la Era moderna, los judíos adquirieron muchas tierras en regiones musulmanas, en contra de las disposiciones previstas para los *dhimmi*s. De manera que se acabó subvirtiendo el antiguo sistema, lo que suscitó la hostilidad de los musulmanes más tradicionalistas. El sionismo exacerbó la situación pues condujo a la creación de un Estado judío en el corazón del Oriente Medio islámico. El

conflicto palestino-israelí dificulta enormemente las relaciones entre judíos y musulmanes. Tras los atentados del World Trade Center de Nueva York en 2001, ciertos medios de comunicación islámicos han empezado a demonizar a los judíos. Mientras, los judíos se han convertido en grandes especialistas entre los estudiosos del islam. Abraham Geiger es uno de los mejores ejemplos. En 1833 leyó su tesis doctoral sobre la influencia del judaísmo en Mahoma y el Corán. En *La estrella de la redención*, Franz Rosenzweig también muestra gran interés hacia un islam con el que se había topado en los Balcanes durante la Primera Guerra Mundial. Siguiendo a Judah Hallevi afirma en *La estrella de la redención* que los musulmanes forman parte de la familia monoteísta (aunque en su opinión es más una forma de civilización que de religión). Ignaz Maybaum siguió sus pasos y publicó un libro en 1973 *Dialogue Between Jew, Christian and Muslim* en el que analizaba el papel desempeñado por el judaísmo en el seno de la familia monoteísta. Hoy en día se pone gran empeño en llegar a un entendimiento con los musulmanes a través del diálogo. A nivel oficial no se ha logrado gran cosa debido, sobre todo, a la falta de autoridad de cuerpos que representan a un gran número de judíos y de musulmanes. Sin embargo, han ido surgiendo muchos grupos para el diálogo entre otras iniciativas. Aún es pronto para saber qué efecto tendrán.

LA EVOLUCIÓN DE LA TEOLOGÍA

En el capítulo 7 concluíamos nuestro análisis de la teología judía con una nota considerablemente negativa: los judíos de hoy muestran poco interés por las cuestiones teológicas, al menos por las que llevan la etiqueta «teología». Las cuestiones teológicas se debaten bajo otro nombre y así se habla de la *halajá* o el sionismo. Como se ha señalado anteriormente, el debate sobre la autoridad de la *halajá* se basa en diversas opiniones sobre la naturaleza de la revelación: un tema claramente teológico.

La teología también forma parte del debate aparentemente político sobre el lugar que debe ocupar Sión en la vida judía y otros temas relacionados, como la legitimidad de cambiar territorios por paz, las relaciones entre judíos y árabes palestinos, entre Israel y sus otros vecinos árabes o sobre la naturaleza del Estado judío. Las reivindicaciones de los colonos de los territorios ocupados, los partidos políticos religiosos y las comunidades heredías antisionistas, se basan en fuentes y argumentos teológicos. Los argumentos no son, por lo general, muy refinados ni rigurosos desde el punto de vista teológico debido a la falta de formación teológica. El judaísmo tradicional tendía a reservar el debate riguroso para las cuestiones halájicas y a considerar que las cuestiones hagádicas (incluyendo las teológicas) eran temas abiertos que no había por qué plantear con todo rigor metodológico. La perpetuación de este enfoque tradicional propugnada por ciertos medios,

en una época en la que si algo precisamos es rigor debido a que los mayores desacuerdos se manifiestan a nivel teológico y no halájico, ha dado lugar a debates de muy poco nivel, sobre todo en Israel donde, con demasiada frecuencia, hasta los judíos tradicionales suelen acabar gritándose lemas unos a otros de forma muy poco talmúdica.

El judaísmo laico también ha mostrado una falta de sutileza y sistematización en el debate sobre la religión que ofrece un claro contraste con el elevado nivel de argumentación del debate político. El humanismo laico judío es el fruto de la Ilustración judía y su poderoso ímpetu antirreligioso; de ahí que ignorara los progresos de la teología naturalista descritos en el capítulo VII. Sus dirigentes intelectuales siguen librando batallas antiguas y aún no se han enfrentado a la teología contemporánea. Se suele despachar a Dios de una manera bastante tosca, como una figura de la Biblia o como una fantasía de tiempos anteriores. Apenas se aprecia el hecho de que los pensadores reconstruccionistas llevan varias décadas buscando una identidad y unos valores judíos al margen de las creencias sobrenaturales, y que también se puede encontrar un terreno común en el caso de algunos teóricos reformadores. El judaísmo laico ha tardado en cultivar ideas positivas propias. En su enfrentamiento con la religión, las formas arcaicas y monolíticas de judaísmo, hegemónicas en Israel, han sido un blanco fácil y no se ha molestado en enfrentarse a variantes más sutiles de la teología judía, a cuestiones relacionadas con la psicología de la religión o a ciertos elementos semirreligiosos de la tradición laica, como las enseñanzas de A. D. Gordon. Habrá que esperar a una futura evolución, pero la evolución tiene potencial.

La teología del holocausto tendrá que superar el punto muerto teológico actual. Este es uno de los terrenos en los que los pensadores religiosos y los laicos podrían colaborar fructíferamente, no para discutir sobre las interpretaciones del pasado, sino para construir estructuras que fomenten un mayor entendimiento y acuerdo en el futuro. Los laicos son un desafío para los filósofos teístas, empantanados en la ciénaga de la teodicea, así como para todos los estudiosos del holocausto que creen tener que defender a toda costa las definiciones clásicas de Dios. La teología clásica fue una de las víctimas del holocausto. Tenemos que hacer un gran esfuerzo creativo y, para ello, la aportación de los escépticos, los agnósticos y los ateos puede ser tan útil como la de los creyentes.

Otro aspecto que supone retos y oportunidades por igual es el de la Alianza. Tanto el holocausto como el renacimiento de Israel obligaron a revisar muchas de las ideas heredadas en relación a esta cuestión teológica tan fundamental para el análisis del papel histórico y el destino del pueblo judío. Otro tema, relacionado con el anterior, es el del testimonio. Los judíos se han sentido llamados a dar testimonio de Dios ante el mundo, una vocación que se fortalece en épocas de persecución. Puede parecer que el holocausto es un ejemplo cardinal de esta tendencia, en el sentido de que el mundo parece haber prestado realmente atención a los judíos en la hora

de su tribulación. Pero ¿es necesario que un pueblo que testimonia sufra para que su testimonio sea auténtico? Si es así, ¿qué implica esto para Israel y su deseo de dar testimonio en medio del éxito y la prosperidad? ¿O debemos revisar totalmente el concepto del testimonio? Estos debates son demasiado importantes como para excluir de ellos a los laicos.

La posmodernidad, a pesar de la participación de algunos judíos muy destacados, sobre todo en Francia, no ha hecho hasta ahora una gran aportación al pensamiento judío. Emmanuel Levinas (1906-1996) es un excelente pensador que ha tenido la capacidad de reunir a pensadores religiosos y no religiosos para sacar al pensamiento religioso judío de la mera rutina y dar un impulso real a la reflexión ética judía. Levinas era muy conocido en Francia, donde a menudo dirigió a importantes intelectuales judíos franceses sus lecturas de la Torá, sorprendentemente posmodernas. Pero solo poco antes de su muerte empezó a proyectarse su influencia sobre el mundo angloparlante. Discípulo de Husserl y de Heidegger, Levinas fue un importante pensador europeo que estuvo muy en contacto con la tradición judía y para quien la experiencia de la Shoá fue profundamente determinante.

El feminismo judío está obligando a la teología a enfrentar cuestiones que antes no se podían ni formular. Hasta ahora, muchos de los debates más interesantes se han celebrado en círculos bastante reducidos, pero tienen implicaciones de gran alcance y hay que difundirlos para que lleguen a un público más amplio. Aunque la codificación de género del judaísmo fue cuestionada por primera vez por las mujeres, tiene también graves consecuencias para los varones. Los hombres, a excepción de algunos pensadores homosexuales que actúan en los márgenes del feminismo, han tardado en aprovechar sus oportunidades, pero en el futuro habrá hombres de todas las opiniones que se volverán sin duda tan airados, apasionados y francos como han llegado a ser las mujeres en su desafío a las ideas tradicionales².

Vivimos una época apasionante para el judaísmo. El modo de vida y el pensamiento judíos cambian muy deprisa. Las viejas certidumbres se están disolviendo y aún no han tomado forma otras nuevas. De ahí que, para el estudioso, el judaísmo sea un blanco móvil. Es difícil fijarlo u obtener respuestas a preguntas muy básicas. En este libro he intentado no simplificar ni ofrecer certidumbre donde no la hay. Es una introducción al tema y la última palabra la tiene el antiguo maestro Hilel a quien alguien desafió a que le enseñase la totalidad del judaísmo en una sola frase. Hilel le dio la máxima que pedía y después añadió este consejo: «¡Ahora vete a estudiar!».

² Daniel Boyarin apunta nuevas posibilidades en su libro *Unheroic Conduct: the Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley, California, 1997.

CRONOLOGÍA

- ca. 1225 a.C. Supuesta fecha del éxodo de los israelitas de Egipto
- ca. 1000 a.C. Reinado de David y Salomón
- ca. 950 a.C. Primer Templo
- 722 a.C. Sargón de Asiria conquista el reino de Israel
- 586 a.C. Los babilonios destruyen el primer Templo.
Exilio babilónico. Comienzo de la diáspora oriental
- ca. 520 a.C. Segundo Templo
- 333-323 a.C. Conquistas de Alejandro Magno
- 167 a.C. Rebelión de los macabeos (asmoneos) contra el gobierno seléucida
- 164 a.C. Los asmoneos invaden Jerusalén. Dinastía asmonea
- 40-4 a.C. Herodes el Grande, rey de Judea
- 66-74 d.C. El Gran Alzamiento; los romanos saquean Jerusalén (70 d.C.)
- 77-78 Flavio Josefo, *La guerra de los judíos*
- 115-117 La diáspora
- 132-135 Revuelta de Bar Kojbá
- ca. 220 Compilación de la Mishná
- 313 El emperador Constantino legaliza el cristianismo: comienzo del dominio cristiano
- ca. 415 Compilación del Talmud de Jerusalén
- 589 Comienzo de la época geónica; compilación del Talmud babilónico
- siglo VIII Ascenso del caraísmo
- 1040-1105 Rashí
- 1096 Los cruzados organizan una matanza de judíos en Renania

1138-1204	Maimónides
ca. 1275	Compilación del <i>Zohar</i>
1488	Se imprime la primera Biblia hebrea
1492	España expulsa a los judíos que no desean convertirse al cristianismo
1534-1572	Isaac Luria
1565	Publicación del <i>Shuljan Aruj</i>
1626-1676	Sabbatai Zevi
1654	Los judíos llegan a Nueva Ámsterdam
1698-1760	Baal Shem Tov, fundador del hasidismo
1720-1797	Elías de Vilna (el «Gaon de Vilna»)
1729-1786	Moses Mendelssohn
1730	Primera sinagoga pública de Nueva York
1791	Acuerdo de Asentamiento en Rusia; emancipación de los judíos de Francia
1817	Primera congregación reformista en Hamburgo
1873	Unión de Congregaciones Hebreas Americanas
desde 1881	<i>Pogroms</i> en Rusia; ascenso del antisemitismo; migraciones
1882-1903	Primera <i>aliyá</i> (inmigración sionista a Israel)
1885	Codificación del judaísmo reformista (Plataforma de Pittsburgh)
1886	Seminario Teológico Judío de América
1894-1899	«Asunto Dreyfus» en Francia
1897	Primer Congreso Sionista; fundación del Bund (Unión de Trabajadores Judíos)
1917	Emancipación en Rusia a raíz de la Revolución; Declaración de Balfour
1920-1948	Palestina bajo mandato británico
1925	Fundación de la Universidad Hebrea de Jerusalén
1933-1945	Persecución nazi; el holocausto
1934	Birobidzhan, proclamado «óblast autónomo judío»
1936	Fundación del Congreso Mundial Judío
1937	Plataforma Colón
1948	Fundación del Estado de Israel
1967	Guerra de los Seis Días
1973	Guerra de Yom Kippur
1976	Perspectivas del judaísmo reformado en el centenario de su fundación en Estados Unidos
2000	Publicación del Dabru Emet (declaración judía sobre el cristianismo)

GLOSARIO

- Adonai* [hebreo, lit., «mis señores»]. Nombre de Dios, generalmente traducido como «Señor».
- Adon olam* [hebreo *adon* 'olam, lit. «Señor Eterno»]. Himno que se canta generalmente al final de los oficios adicionales.
- AEC [«antes de la era común»]. Abreviatura utilizada por los judíos con preferencia a «a.C.». Cfr. EC.
- afikoman* [hebreo *afiqoman*, probablemente de origen griego, que significa inseguro]. Trozo de *matzá* que se reparte entre los participantes en el *seder* y se toma al terminar la comida.
- akedah* [hebreo 'aqedah, «atadura»]. Relato bíblico de la prueba de Abraham, Génesis 22:1-19, que se lee en la sinagoga en Rosh Ha-Shanah.
- Alenu [hebreo *aleinu*, «es nuestro deber»]. Oración que se recita hacia el final de los oficios.
- al-het* [hebreo 'al-het, «por el pecado»]. Oración por el perdón de los pecados que se recita en Yom Kippur.
- aliyá* [hebreo 'aliyah, «ascenso»]. 1. En la versión sionista, inmigración a Israel («Ha hecho *aliyá*»). 2. Honor de ser llamado a la lectura de la Torá en la sinagoga («Tuve una *aliyá* en *shul* hoy»).
- almemar* [del árabe *al-mimbar*, «púlpito»]. Otro nombre para la *bimá*.
- Amidá [hebreo 'amidah, «estar de pie»]. La oración obligatoria principal, que se recita en pie tres veces al día. Cfr. *shmoneh esreh*, *tefilá*.
- aron ha-kodesh* [hebreo *aron-ha qodesh*, «arca del santuario»]. Pieza del mobiliario de la sinagoga, muchas veces parecida a un armario, en la que se guardan los rollos de la Torá. Se la suele denominar «el arca».
- asquenazí [del nombre hebreo bíblico Ashkenaz, identificado en la Edad Media como Alemania. Pl. asquenacíes o ashkenazim]. De origen judío alemán o sus ramas, p. ej. de Polonia.
- avel* [hebreo «doliente»]. Doliente.

Bar Mitsvá [am. *bar*, «hijo», y hebreo *misvah*, «mandamiento»]. En sentido estricto, adulto judío varón, sometido a todos los mandamientos de la *halajá*. En la práctica se aplica muchas veces a la ceremonia para celebrar la mayoría de edad o a la fiesta concomitante; a la estrella del espectáculo se la denominada «muchacho del bar mitzvá».

Bat Mitsvá [hebreo *bat*, «hija», y *misvah*, «mandamiento»]. Equivalente femenino del anterior.

berajá [hebreo, pl. *berajot*]. Bendición.

Bet Din [hebreo, «lugar del juicio» o «casa de la justicia»]. Tribunal rabínico.

bimá [hebreo, préstamo del griego]. Plataforma elevada en una sinagoga en la que se sitúa el pupitre de lectura.

birkat hamazon [hebreo, «bendición de los alimentos»]. Bendición que se recita o canta después de una comida.

Bund [yiddish, «federación»]. Movimiento político socialista judío fundado en Rusia en 1897.

Cábala [hebreo, *qabbalah*, «Tradición»] Movimiento teosófico que se originó en la España y la Provenza medievales.

Cábala luriánica, sistema cabalístico diseñado por Isaac luria («el León», 1534-1572), que fue expulsado de España y dotó a la cábala de un sentido colectivo y redentor.

cohen [hebreo, pl. *kohanim*]. Sacerdote hereditario.

dati [hebreo, pl. *datiim*, «religioso»]. Término aplicado en Israel al sector tradicionalista y religioso militante de la población judía. Cfr. *jiloni*.

dayán [hebreo, «juez»]. Rabino que forma parte como juez de un Bet Din.

devekut [hebreo *devequt*, «aferramiento»]. Devoción en la oración.

días de reverencia. Cfr. *yamim noraim*.

Días santos. Rosh Ha-shanah y Yom Kippur.

diáspora [griego, «dispersión»]. Término colectivo que designa a la comunidad judía fuera de Eretz Israel.

din [hebreo]. Ley.

EC [«era común»]. Abreviatura utilizada por los judíos para los años del cómputo cristiano. La prefieren a d.C. por sus connotaciones cristianas. Cfr. AEC.

eijal. Véase *heijal*.

Ein Keelohenu [hebreo, «no hay nadie como nuestro Dios»]. Himno que se canta generalmente hacia el final de los oficios matinales (en las sinagogas asquenacías solo en Shabat y festividades).

El [hebreo, «Dios»]. Nombre de Dios.

el male rajamim [hebreo *el male rahamim*, «Dios lleno de compasión»]. Oración por las almas de los muertos que se canta en los funerales y en los oficios conmemorativos.

Elohim [hebreo, «dioses» o «Dios»]. Nombre de Dios.
En Sof [hebreo, «infinito»]. Aspecto último e incognoscible de la Divinidad en el sistema cabalístico. Cfr. Sefirot.
Eretz Israel [hebreo *erets yisrael*]. La Tierra de Israel.
erusin [hebreo]. Esponsales.
etrog [hebreo]. Cidra, fruta parecida al limón, una de las cuatro especias utilizadas en el rito de la fiesta de Sucot.
gabbai [hebreo, «recaudador de impuestos», pl. *gabbaim*]. Guardián o tesorero de la sinagoga.
galut [hebreo, «exilio»]. Un nombre de la diáspora. Cfr. *golá*.
gaón [hebreo, «excelencia», p. *gueonim*]. Título del director de las principales academias talmúdicas de Iraq, desde mediados del siglo VI hasta mediados del XI (la «época gueónica».)
genizá [hebreo, «ocultación»]. Modo de deshacerse de los textos sagrados inservibles, generalmente enterrándolos; lugar donde se depositan. (La famosa Genizá de El Cairo era, excepcionalmente, una cámara sobre el tejado de una sinagoga.)
ger [hebreo]. Prosélito.
golá [hebreo, «exilio»]. Un nombre de la diáspora. Cfr. *galut*.
gomel [hebreo «bondadoso»]. Bendición que se pronuncia en la sinagoga por la liberación del peligro.
goy [hebreo, «nación», pl. *goyim*]. No judío.
guet [hebreo *get*]. Escritura de divorcio.
Ha-Shem [hebreo, «el Nombre»]. Sustituto del nombre de Dios.
Haftarah [hebreo *haftará*]. Lectura de los Profetas que sigue a la lectura de la Torá en la sinagoga.
halajá [hebreo]. Ley judía.
halitsá [hebreo *halitsah*, «acción de quitarse»]. «Quitarse el zapato», ceremonia de renuncia al matrimonio de levirato.
Halel [hebreo, «alabanza»]. Serie de salmos (Salmos 113–118) que se recitan los días festivos. El término se puede aplicar también al Salmo 136 (el «Gran Halel») y a otras series de salmos de recitación litúrgica.
hamets [hebreo *‘h hamets*]. Levadura, prohibida en las casas judías durante la Pascua.
haredi [hebreo *haredi*, «temeroso», pl. *haredim*]. Adepto al judaísmo tradicional.
Haskalá [hebreo, «ilustración»]. Movimiento de la Ilustración hebrea, especialmente en Europa oriental.
havdalá [hebreo, «diferenciación»]. Ceremonia para distinguir el Shabat de los días laborables, o excepcionalmente de una fiesta cercana.

heijal [hebreo, «santuario»]. Nombre del aron *ha-kodesh* entre los sefardíes.
heter (o *hattarat*) *horaa* [hebreo, «licencia para enseñar»]. Ordenación rabínica.

hosanná [hebreo *hosha'na*, «¡salve!», pl. *hosha'not*]. Oración por la salvación que se recita en la sinagoga durante Sucot. (El término deriva del Salmo 118:25.)

Hosanna Rabbah [hebreo *hosha'na rabbah*, «gran hosanna»]. Séptimo día de Sucot.

israelita. 1. Judío. 2. Tercera clase de judíos, de categoría inferior a sacerdotes y levitas.

jag [hebreo '*h hag*]. Festividad. El saludo en una fiesta es *jag sameá*, «feliz fiesta».

jaham [hebreo '*h hakham*, «sabio»]. Título de un rabino sefardí.

jalá [hebreo '*h hallah*]. 1. Antigua ofrenda de masa. 2. Hogaza de pan para el Shabat y las fiestas, hecha generalmente con una masa rica y trenzada.

Januka [hebreo '*h hanukka*, «dedicación»]. Festividad de invierno que conmemora la rededicación del Templo el año 165 AEC. El término se aplica también a la dedicación de una casa (*hánukkat ha-bayit*), sobre todo entre los sefardíes.

janukiyá [hebreo]. Lámpara o candelabro de nueve brazos utilizado en Januká.

jaroset [hebreo *hároset*]. Pasta dulce de color marrón rojizo que se come en el *seder* de Pascua.

jasid [hebreo *hásid*, «piadoso» pl. *jasidim*]. Persona excepcionalmente piadosa. El término se aplica actualmente de forma casi exclusiva a un miembro de la secta del resurgimiento (hasidismo), fundada en la Polonia del siglo XVIII por el Baal Shem Tov.

jatimá [hebreo *hátimah*, «sello»]. Fórmula litúrgica («Bendito seas, Señor...») típicamente empleada en la fórmula de finalización de una bendición larga. En Yom Kippur, los judíos se saludan con las palabras *jatimá tovah*, que comunican el mensaje «que tu entrada en el celestial Libro de la Vida se selle para siempre el año próximo».

javurá [hebreo *hávurah*, «hermandad»]. Grupo de judíos que se reúne para rezar y posiblemente para otras finalidades.

Jevrá Kadisha [hebreo *hévrach* y arameo *qadishah*, «sociedad sagrada»]. Sociedad de entierros.

Jibbat Sión [hebreo *híbbat siyyon*, «amor de Sión»]. Precursor del movimiento sionista en la Europa oriental del siglo XIX.

jiddur mitsvá [hebreo *híddur misvah*, «adorno de un mandamiento»]. Rigor o celo en la observancia religiosa.

jiloni [hebreo *hílloni*, «secular», pl. *híllonim*]. Judío secularista.

jilul ha-shem [hebreo *hillul ha-shem*, «profanación de Dios»]. Acción que daña la reputación del pueblo judío (y por ende de Dios).

jol ha-moed [hebreo *jól ha-moed*, «fin de semana de la fiesta»]. Días intermedios de Pesaj y Sucot, en los que se puede trabajar.

jorban [hebreo *hórban*, «destrucción»]. Destrucción del primer y segundo Templo. El término se aplica en ocasiones a la destrucción nazi de toda vida judía en Europa.

Jovevei Sión [hebreo *jóvevei tsiyyon*, «amantes de Sión»]. Adeptos del movimiento de Hibbat Sión.

judaísmo conservador. Rama del judaísmo moderno, especialmente en Estados Unidos; no son fundamentalistas pero se resisten al cambio.

judaísmo liberal. Rama del judaísmo moderno. En el continente europeo el judaísmo tiende a ser conservador; en las Islas Británicas (donde también se lo denomina «judaísmo progresista») es el más radical de los movimientos religiosos.

judaísmo ortodoxo. La corriente más conservadora del modernismo judío. El término se aplica también al judaísmo tradicional, lo que ha generado confusión y ha llevado a la invención de expresiones como «neo-ortodoxia» u «ortodoxia moderna» para designar a la versión modernista.

judaísmo progresista. Cfr. judaísmo liberal.

judaísmo reformista. Término genérico para las corrientes más liberales del modernismo y designación específica de dos movimientos organizados, uno en los Estados Unidos y otro en Gran Bretaña. La reforma británica es señaladamente menos radical que su homónima americana.

jumash [hebreo *húmmash*]. Volumen que contiene los cinco libros de la Torá.

juppá [hebreo *húppah*, «dosel»]. Dosel bajo el que se solemniza un matrimonio. Por tanto, el término con que se designa el matrimonio.

Kaddish [arameo *qaddish*, «santificación»]. Oración aramea recitada al final de cada sección de los oficios y también por los dolientes.

Kadosh Baruj Hu [hebreo, «El santo, bendito sea»]. Nombre de Dios.

kasher. Véase *kosher*.

kashrut [hebreo, «adecuación»]. Normas que regulan lo que los judíos pueden comer.

kavaná [hebreo, «intención»]. Intención o concentración con respecto a hacer un *mitsvá* o decir una oración.

Kedushá [hebreo *qedushah*, «santificación»]. Parte de los oficios de la sinagoga que evoca el culto a Dios por parte de los ángeles, que le declaran «santo, santo, santo» (Isaías 6:3).

kehilá [hebreo *qehillah*, pl. *qehillot*]. Comunidad judía.

Ketuvim [hebreo, «escritos»]. Tercera sección de la Biblia hebrea.

kibbutz [hebreo *qibbus*, «reunión», pl. *qibbusim*]. Asentamiento agrícola colectivo, característico de la colonización judía socialista de *Eretz Israel*. La mayoría son laicos, pero los hay religiosos. Al miembro de un *kibbutz* se le denomina *kibbutznik*.

kiddush [hebreo *qiddush*, «santificación»]. Bendición que proclama la santidad del Shabat o de una festividad, y de ahí la ceremonia en la que se recita sobre una copa de vino, inmediatamente antes de una comida.

kiddush ha-shem [hebreo *qiddus ha-shem*, «santificación de Dios»]. Martirio.

kiddushin [hebreo *qiddushin*, «santificaciones»]. Esponsales, y el tratado talmúdico que se ocupa del tema.

kiná [hebreo *qinah*, pl. *qinot*]. Poema de elegía o lamento.

kippá [hebreo, «cúpula»]. Bonete. Llamado también, en yiddish, *yarmulke* o *kappel*.

kittel [yiddish]. Túnica blanca que llevan algunos asquenacés en las grandes fiestas y algunas otras ocasiones. Forma parte del sudario con el que se entierra a los muertos.

klipot [hebreo *kelippot*, «cáscaras»]. En la cábala, término que alude a los poderes del mal.

kloyz [yiddish]. Escuela talmúdica. En el uso hasidí, sinagoga.

Kol Nidré [araméo, «todos los votos»]. Oficios de la víspera de Yom Kippur, que reciben su nombre de su oración inicial.

kosher [hebreo *kasher*]. Ritualmente adecuado (dícese p. e. de los alimentos).

Lag Ba-Omer [hebreo *lag ba-'omer*]. Trigésimo tercer día del *omer*, un día de júbilo cuyos orígenes son extremadamente oscuros.

Lejá Dodi [hebreo, «ven, amada mía»]. Himno cabalístico que recibe al Shabat como a una novia.

leum [hebreo]. Nación. *Leumi* significa «nacional».

levayá [hebreo, «escolta»]. Funeral.

leví [hebreo, pl. *leviim*]. Levita, miembro de una clase hereditaria situada en cuanto a categoría entre los sacerdotes (*cohanim*) y los israelitas.

levirato, matrimonio de [latín *levir*; «cuñado»]. Exigencia bíblica de que el hermano de un hombre que muere sin hijos se case con su viuda.

lulav [hebreo]. Fronda de palmera; una de las cuatro especies utilizadas en Sucot. El término se aplica también a las cuatro especies juntas.

magen david [hebreo, «escudo de David»]. Estrella de seis puntas compuesta por dos triángulos superpuestos utilizada desde el siglo XIX como símbolo de la identidad judía.

majzor [hebreo *maázor*, «ciclo»]. Término asquenazí que denota un devocionario para las festividades. Cfr. *siddur*.

mamzer [hebreo]. Vástago de una unión adúltera o incestuosa.

maror [hebreo]. Hierba amarga utilizada en el rito del *seder*.

Masorá [hebreo, «tradición»]. Aparato que acompaña al texto hebreo de la Biblia e incluye variantes y otras peculiaridades. En un sentido más amplio, la Masorá incluye los signos que indican la pronunciación y la salmodia.

Masorti [hebreo, «tradicional»]. Designación del judaísmo conservador, especialmente en Israel y Gran Bretaña.

matzsá [hebreo *matsah*, pl. *matsot*]. Pan ácimo.

megilá [hebreo]. Todo rollo, en especial el que contiene el libro de Esther, que se lee en Purim. También, título del tratado talmúdico que se ocupa de esta lectura.

mejitsá [hebreo *me'hitsah*, «partición»]. División que separa a las mujeres de los hombres en las sinagogas tradicionalistas y ortodoxas.

mejutan [hebreo *mehútan*, pl. *mehútanim*]. Todo pariente político de una determinada persona.

menorá [hebreo]. Lámpara de pie o candelabro de siete brazos, que imita la lámpara de oro descrita en la Biblia, y muy utilizada en tiempos como símbolo de la identidad judía.

mezuzá [hebreo, «jamba»]. Rollo de pergamino en el que hay inscritos dos párrafos del Shemá, metidos en una caja y fijados a las jambas de las casas judías.

mikvé [hebreo *miqveh*, «reunión»]. Baño ritual.

milá [hebreo]. Circuncisión.

minhag [hebreo]. Costumbre.

minyán [hebreo, «enumeración»]. Quórum de diez judíos varones requerido para la oración pública o la lectura de la Torá.

misheberaj [hebreo *mi she-berakh*. «El que bendijo»]. Bendición en la sinagoga de los llamados a la lectura de la Torá y sus familias.

Misnagdim [yiddish, del hebreo *mitnagged*, «adversario»]. Adversarios del hasidismo.

mitsvá [hebreo *mitsvah*, «mandamiento», pl. *mitsvot*]. Una ley o deber entendidos como mandamiento religioso. También, en el uso popular, toda acción meritoria.

mohel [hebreo]. Circuncidador.

Musaf [hebreo, «complemento»]. Oficios adicionales en el Shabat y las fiestas.

Musar [hebreo, «ética»]. Movimiento de renovación ética que se origina en la Lituania del siglo XIX.

Neilá [hebreo *ne'ilah*, «cerrar (puertas)»]. El último de los cinco oficios de Yom Kippur, recitado a la puesta del sol.

Neolog. Forma de modernismo judío limitado a Hungría.

ner tamid [hebreo]. Lámpara que se mantiene siempre encendida en las sinagogas sobre el *aron ha-kodesh*.

niddá [hebreo]. Mujer en estado de impureza menstrual. También, nombre de un tratado talmúdico que se ocupa de este tema.

niggun [yiddish *nign*, del hebreo *niggun*, «tonada»]. Melodía sin letra preferida por los hasidíes.

nisuin [hebreo *nissuin*]. Esponsales.

olam ha-ba [hebreo ‘*olam ha-ba*, «edad venidera»]. Edad futura, en oposición a *olam ha-ze*, el mundo actual.

olé [hebreo ‘*oleh*, «ascendente»]. Inmigrante de Israel. (Cfr. *aliyá*).

omer [hebreo ‘*omer*, haz]. Solemne periodo de siete semanas entre Pesaj y Sucot.

oneg shabat [hebreo ‘*oneg shabbat*, «deleite del Shabat», basado en Isaías 58:13-14]. Principio que conmina a celebrar el Shabat con ornamentaciones estéticas y cierta autoindulgencia. El término se aplica también a una reunión celebrada la tarde del viernes con finalidades culturales y/o religiosas.

onen [hebreo]. Doliente en el periodo anterior al funeral.

parashá [hebreo, «división»]. En el uso sefardí, lectura semanal de la Torá. En el uso asquenazí, subdivisión de la lectura semanal (cfr. *sidrá*).

parojet [hebreo, «cortina»]. En las sinagogas asquenacíes, cortina que cuelga delante del *aron ha-kodesh*.

partsuf [hebreo *partsuf*, del griego *prosopon*, rostro, pl. *partsufun*]. En la cábala, una configuración de los Sefirot.

Pesaj [hebreo *pesah*]. Pascua, fiesta de primavera que conmemora el éxodo de Egipto. En la Biblia, el término designa al cordero que se sacrificaba la víspera de la fiesta en tiempos antiguos. Cfr. *seder*.

pidyon ha-ben [hebreo]. Redención del primogénito.

piyyut [hebreo *piyyut*, derivado del griego, «poema»]. Poema o himno litúrgico.

purga. Eliminación de las grasas y nervios prohibidos de la carne. La purga (en hebreo *niqqur*) es una operación altamente cualificada que realiza un especialista conocido como *menaqqer*.

Purim [hebreo, «votaciones»]. Primitiva fiesta de primavera en conmemoración de la salvación de los judíos persas del genocidio, como se cuenta en el libro de Esther. Cfr. *megilá*.

rav [hebreo, «grande»]. Rabino.

rebbe [yiddish]. Dirigente hasidí. Cfr. *tsadik*.

reconstruccionismo. Rama americana del modernismo, fundada en la década de 1920 para inculcar valores democráticos occidentales y ciencias sociales a los judíos.

Rosh Ha-Shanah [hebreo]. Fiesta de Año Nuevo en otoño, época de autoexamen y penitencia.

rosh yeshivá [hebreo]. Director de una *yeshivá*.

sandek [hebreo *sandaq*, del griego]. Persona a la que se confiere el honor de tener al niño en las rodillas durante la circuncisión.

seder [hebreo, «orden»]. Oficios celebrados en el hogar en la víspera de Pesaj en torno a la mesa de la cena.

sefardí [del nombre bíblico hebreo Sefarad, identificado en la Edad Media con España. Pl. sefardíes o sefardim]. De origen judío español o sus descendientes, p. ej. en el antiguo Imperio otomano.

Sefirot [pl. hebreo, del griego]. En la cábala, manifestaciones de la Divinidad que emanan en última instancia del *En Sof*.

selíhot [hebreo *selíhot*, de *selítha*, «perdón»]. Oraciones penitenciales recitadas durante el *yamim noraim* y el periodo anterior.

semijá [hebreo, «imposición de manos»]. Ordenación rabínica.

seudah shlishit [hebreo *seu'dah shelishit*, «tercera comida»]. Comida que se toma hacia el final del Shabat, especialmente entre los cabalistas y los hasidíes, y va acompañada de himnos y debates religiosos.

shabbat [hebreo]. Shabat.

Shaddai [hebreo]. Uno de los nombres de Dios.

shaliáj tsibbur [hebreo *sheliá tsibbur*, «representante de la congregación»]. Persona que dirige a la congregación durante la oración.

Shavuot [hebreo, «semanas»]. Festividad de verano conocida también como Pentecostés, que conmemora la entrega de la Torá en el monte Sinaí.

sheitl [yiddish]. Peluca que llevan las mujeres casadas en el judaísmo tradicional.

Shejiná [hebreo]. La presencia inmanente de Dios.

shejitá [hebreo *shéhitah*]. Sacrificio de animales según las reglas de *kashrut*.

Shemá [hebreo *shema*, «oye»]. Pasajes de la Torá que se recitan dos veces al día cuyo nombre procede de sus palabras iniciales, «Oye, Israel».

shema. Véase Shemá.

Shiva [hebreo *shiv'a*, «siete [días]»]. Periodo de duelo que sigue a la muerte de un pariente cercano.

Shloshim [hebreo, «treinta [días]»]. Periodo que sigue a la muerte de un pariente cercano.

shmoné esré [hebreo *shemoneh 'esre*, «dieciocho»]. «Dieciocho bendiciones»: la oración diaria obligatoria (conocida también como Amidá).

Shoá [hebreo, «devastación»]. Nombre dado al genocidio nazi en Europa.

shofar [hebreo]. Cuerno de carnero que se sopla en Rosh Ha-Shanah y al final de Yom Kippur.

shojet [hebreo *shóhet*, «carnicero»]. Carnicero adecuadamente cualificado. Cfr. *shejitá*.

shomer [yiddish y hebreo, «vigilante», pl. *shomrim*]. 1. *Kashrut* supervisor, nombrado para revisar la preparación de la comida. 2. El que vela

- un cadáver. La palabra se usa también en expresiones como *shomer mitzvot* o *shomer shabat* en referencia a alguien que es escrupuloso en la observancia de los mandamientos.
- shool* o *shul* [yiddish]. En el uso asquenazí, sinagoga.
- shtetl* [yiddish, «pequeña ciudad»]. Término que actualmente designa el mundo perdido del judaísmo europeo oriental.
- shtibl* [yiddish, «pequeña habitación»]. Habitación utilizada para la oración, sobre todo entre los hasidíes.
- siddur* [hebreo, «disposición»]. Devocionario.
- sídrá* [hebreo, «disposición»]. Lectura semanal de la Torá. Cfr. *parashá*.
- Sucot [hebreo, «cabañas»]. Fiesta de los Tabernáculos.
- tahará* [hebreo *tahorá*, «purificación»]. Preparación de un cadáver para el entierro.
- tajrijim* [hebreo]. Mortajas, prendas con las que se entierra un cadáver.
- takkaná* [hebreo *taqqanah*]. Reglamentación u ordenanza emitida por una autoridad legal reconocida o por una comunidad para el bien público o para fortalecer la vida religiosa.
- talit* [hebreo *tallit*]. Chal a rayas con borlas en las cuatro esquinas que se lleva durante la oración.
- tashlij* [hebreo]. Ceremonia privada de penitencia llevada a cabo cerca del agua (generalmente junto a un río o a orillas del mar) a primera hora de la tarde de Rosh Ha-Shanah.
- tebá* [hebreo *tevah*, «cómoda»]. En el uso sefardí, plataforma elevada en la sinagoga. Cfr. *bimá*.
- tefilá* [hebreo, «oración»]. 1. Nombre técnico de la *amidá* o *shmoné esré*. 2. En el uso sefardí, devocionario.
- tefilín* [hebreo]. Filacterias: cajas negras de cuero que contienen textos escritos en pergamino y se atan con tiras a la frente y al brazo durante la oración.
- terefá* [hebreo]. Alimento no kasher. También *tref* (entre los asquenacíes) o *taref* (entre los sefardíes).
- teru'ah* [hebreo]. Soplido del *shofar*. Por ende Rosh Ha-Shanah se denomina también *yom teru'ah*, «día de soplar el *shofar*».
- teshuvá* [hebreo]. Arrepentimiento. Un *ba'al teshuvá* es una persona que se arrepiente de no haber observado un *mitsvá*. Actualmente el término designa a menudo a un judío laico que adopta el judaísmo tradicional.
- tevilá* [hebreo]. Inmersión en un *mikvé* o en agua corriente.
- tikún* [hebreo *tiqqun*, «reparación», «regulación»]. 1. Vigilia nocturna observada en diversas ocasiones, sobre todo pero no exclusivamente entre los cabalistas. 2. *tikun olam* [hebreo *tiqqun 'olam*, «ordenar el mun-

do»]. En la cábala luriánica, proceso de reparar el cosmos; en la actualidad se dan al término diversas interpretaciones no cabalísticas.

Torá [hebreo, «instrucción»]. 1. Los Cinco Libros de Moisés, o por extensión la totalidad de las sagradas escrituras. 2. La totalidad de la enseñanza religiosa del judaísmo.

tsadik [hebreo *tsaddiq*, «recto»]. 1. Una persona excepcionalmente recta. 2. En el hasidismo, profesor y líder espiritual carismático. Véase *rebbe*.

tsedaká [hebreo *tsedaqa*, «rectitud»]. Caridad, dar limosnas.

tseniut [hebreo *tseni'ut*, «modestia»]. Conducta y vestimenta escrupulosamente correctas, sobre todo según los requerimientos del judaísmo tradicional para las mujeres.

tsitsit [hebreo *tsitsit*]. 1. Borla o fleco, como los del *talit*, que se llevan como recuerdo de los mandamientos de la Torá. 2. Prenda con flecos que se lleva generalmente debajo de la ropa, conocida también como *talit katan* (*talit qatan*).

viddui [hebreo]. Confesión de los pecados, pronunciada en Yom Kippur o en el lecho de muerte.

yahrzeit o *yortsait* [yiddish]. Entre los asquenacés, aniversario de la muerte.

yamim noraim [hebreo, «días temibles»]. Los diez días penitenciales del comienzo del año, de Rosh Ha-Shanah a Yom Kippur.

yeridá [hebreo, «descenso»]. En el uso sionista, emigración de Israel. El que «desciende» es denominado *yored*. Cfr. *aliyá, olé*.

yeshivá [hebreo, «sentado»]. Academia talmúdica tradicional.

yetser [hebreo *yetser*, «impulso»]. Inclinación humana, tal como se utiliza en los dos términos contrapuestos *yetser ha-ra* (*yetser ha-ra*), impulso hacia el mal, y *yetser ha-tov* (*yetser ha-tov*), impulso hacia el bien.

yibbum [hebreo]. Matrimonio de levirato.

Yigdal [hebreo, «que [Dios] sea magnificado»]. Himno basado en los Trece Principios de Maimónides que se canta al final del Shabat y de los oficios vespertinos de las fiestas.

yijud [hebreo *yijud*, «unidad»]. 1. Declaración de la unidad de Dios. 2. Encierro de un hombre y una mujer, prohibido si no son marido y mujer, y exigido al novio y a la novia con ocasión del matrimonio.

Yom Kippur [hebreo]. Día de Expiación, día de ayuno solemne de otoño.

Zemiroi [hebreo, pl. de *zemirá*]. Canciones de mesa que animan las comidas del Shabat.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE CONSULTA

- ABRAMSON, G., (ed.), *The Blackwell Companion to Jewish Culture: From the Eighteenth Century to the Present*, Oxford, 1989.
- BARNAVI, E. et al. (eds.), *A Historical Atlas of the Jewish People: From the Time of the Patriarchs to the Present*, Londres, 1992.
- DE LANGE, N., *Atlas of the Jewish World*, Oxford/Nueva York, 1984 [ed. cast.: *El pueblo judío. Odisea a través de los siglos*, Barcelona, 1994].
- Encyclopaedia Judaica*, 2.^a ed. (22 vols.), Woodbridge, Connecticut, 2006.
- FRIESEL, E., *Atlas of Modern Jewish History*, Nueva York/Oxford, 1990.
- JACOBS, L., *The Jewish Religion. A Companion*, Oxford, 1995.
- WERBLOWSKY, R., ZWI, J. y WIGODER, G. (eds.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Nueva York/Oxford, 1997.

CAPÍTULO I: LOS JUDÍOS EN EL MUNDO

- BAUER, Y., *Out of the Ashes: The Impact of American Jews on Post-Holocaust European Jewry*, Oxford, 1989.
- COHEN, S. M. y EISEN, A. M., *The Jew Within: Self, Family and Community in America*, Bloomington, Indiana, 2000.
- EISEN, A. M., *The Chosen People in America: A Study in Jewish Religious Ideology*, Bloomington, Indiana, 1983.
- GERBER, J. S., *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*, Nueva York/Londres, 1972.
- GITELMAN, Z., *A Century of Ambivalence: The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present*, 2.^a ed., Bloomington, Indiana, 2001.
- GOLDSCHIEDER, C., *Israel's Changing Society: Population, Ethnicity and Development*, Boulder, Colorado, 2002.

- HEILMANN, S. C., *Portrait of American Jews: The Last Half of the 20th Century*, Seattle, Washington, 1995.
- HOFFMAN, Ch., *Gray Dawn: The Jews of Eastern Europe in the Post-Communist Era*, Nueva York, 1992.
- HYMAN, P. E., *The Jews of Modern France*, Berkeley, California, 1998.
- KARP, A. J., *Haven and Home: A History of the Jews in America*, Nueva York, 1985.
- LASKIER, M., *North African Jewry in the Twentieth Century: The Jews of Morocco, Tunisia, and Algeria*, Nueva York, 1994.
- LIEBMANN, Ch. y COHEN, S. M., *Two Worlds of Judaism*, New Haven, Connecticut, 1990.
- MARCUS, J., *The Jew in the American World: A Source Book*, Detroit, Michigan, 1996.
- PINKUS, B., *The Jews of the Soviet Union: The History of a National Minority*, Cambridge, 1998.
- RO'Í, Y. (ed.), *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union*, Ilford, 1995.
- SACHAR, H. M., *A History of the Jews in America*, Nueva York, 1992.
- , *A History of Israel from the Rise of Zionism to Our Time*, 2.^a ed., Nueva York, 1996.
- SCHNAPPER, D., *Jewish Identities in France. An Analysis of Contemporary French Jewry*, trad. Arthur Goldhammer, Chicago/Londres, 1983.
- WASSERSTEIN, B., *Vanishing Diaspora: The Jews in Europe since 1945*, Londres, 1996.
- WERTHEIMER, J., *A People Divided: Judaism in Contemporary America*, Nueva York, 1993.
- WOOCHEER, J. S., *Sacred Survival: The Civil Religion of American Jews*, Bloomington, Indiana, 1986.

CAPÍTULO II: EL PUEBLO JUDÍO Y SU PASADO

- AVINERI, S., *The Makings of Modern Zionism: The Intellectual Origins of Jewish State*, Londres, 1981.
- BAUER, Y., *The Holocaust in Historical Perspective*, Seattle, Washington, 1978.
- BAUMAN, Z., *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, NY, 1989 [ed. cast.: *Modernidad y holocausto*, Madrid, 2008].
- BELLER, S., *Herzl*, Londres, 1991.
- BIALE, D., *Power and Powerlessness in Jewish History*, Nueva York, 1986.
- , (ed.), *Cultures of the Jews*, Nueva York, 2002.
- BIRNBAUM, P. y KATZNELSON, I., (eds.), *Paths of Emancipation: Jews, States, and Citizenship*, Princeton, NJ, 1995.
- COHEN, M. R., *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton, NJ/Chichester, 1994.

- FORSTER, B. y TABACHNIK, J. *Jews by Choice: a Study of Converts to Reform and Conservative Judaism*, Hoboken, NJ, 1991.
- FRANKEL, J. y ZIPPERSTEIN, S. J (eds.), *Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth-Century Europa*, Cambridge, 1992.
- FRIEDLANDER, S., *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*, Bloomington, IN, 1993.
- GILBERT, M., *The Holocaust. A History of the Jews of Europe during the Second World War*, Nueva York, 1985.
- HABERER, E., *Jews and Revolution in Nineteenth-Century Russia*, Cambridge, 1995.
- HARTMANN, D., *A Heart of Many Rooms: Celebrating the Many Voices within Judaism*, Woodstock, 1997.
- , *A Living Covenant*, Woodstock, 1999.
- HERTZBERG, A., *The Zionist Idea*, Westport, Connecticut, 1959.
- HILBERG, R., *The Destruction of the European Jews*, 3.^a ed. rev., 3 vols., Nueva York, 1985.
- KATZ, J., *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages*, Nueva York, 1971.
- , *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*, Cambridge, 1973.
- KOCHAN, L., *Jews, Idols and Messiahs. The Challenge from History*, Oxford, 1990.
- LAQUEUR, W., *A History of Zionism*, Londres, 1972.
- MENDES-FLOHR, P. R. y REINHARZ, J., *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, Nueva York/Oxford, 2.^a ed., 1995.
- MYERS, D. N., *Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, Oxford/Nueva York, 1995.
- NOVAK, D., *The Election of Israel: The Idea of the Chosen People*, Cambridge, 1995.
- RAVITZKY, A., *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism*, Chicago, 1996.
- REINHARZ, J. (ed.), *Living with Antisemitism: Modern Jewish Responses*, Hanover, 1987.
- REINHARZ, J. y SCHATZBERG, W. (eds.), *The Jewish Response to German Culture: from the Enlightenment to the Second World War*, Hanover, 1985.
- REINHARZ, J. y SHAPIRA, A. (eds.), *Essential Papers on Zionism*, Londres, 1996.
- SATLOW, M., *Creating Judaism: History, Tradition, Practice*, Nueva York, 2006.
- SCHORSCH, I., *From Texts to Context: The Turn to History in Modern Judaism*, Hannover, NH, 1994.
- SCHWARZFUCHS, S., *Napoleon, the Jews and the Sanhedrin*, Londres, 1979.
- SORKIN, D., *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, Nueva York/Oxford, 1987.

- TOBIAS, H. J., *The Jewish Bund in Russia, from its Origins to 1905*, Stanford, CA, 1972.
- VITAL, D., *The Origins of Zionism*, Oxford, 1975.
- YAHIL, L., *Holocaust: The Fate of European Jewry, 1932-1945*, Nueva York, 1990.
- YOUNG, J., *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, New Haven, CT, 1993.
- ZERUBAVEL, Y., *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago, 1995.

CAPÍTULO III: LOS LIBROS JUDÍOS

- APPEL, G., *The Concise Code of Jewish Law: Compiled from Kitzur Shulhan Aruch and Traditional Sources: A New Translation with Introduction and Halachic Annotations Based on Contemporary Responsa*, Nueva York, 1989-.
- The Authorised Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregation of the Commonwealth, based on the original translation of S. Singer*, 4.^a ed., retraducida y comentada por el rabino Sir Jonathan Sacks, Londres, 2006.
- BERLIN, A. y BRETTLER, M. Z. (eds.), *The Jewish Study Bible*, Nueva York y Oxford, 2004.
- BLUMENTHAL, D., *Understanding Jewish Mysticism: A Source Reader*, 2 vols., Nueva York, 1978-1982.
- COHEN, B., *The Shulhan Arukh as a Guide for Religious Practice Today*, Nueva York, 1983.
- DAN, J., *The Kabbalah: A Very Short Introduction*, Nueva York, 2006.
- DAVIDSON, H., *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford, 2005.
- DONIN, H. H., *To Be a Jew: A Guide to Jewish Observance in Contemporary Life: Selected and Compiled from the Shulhan Arukh and Responsa Literature, and Providing a Rationale for the Laws and the Traditions*, Nueva York, 1972.
- FINKELMAN, S., *The Chazon Ish: The Life and Ideals of Rabbi Yeshayah Karelitz*, Nueva York, 1989.
- FISHBANE, S., *The Method and Meaning of the Mishnah Berurah*, Hoboken, NJ, 1991.
- Forms of Prayer, I. Daily, Sabbath, and Occasional Prayers*, 8.^a ed., Londres, 2008.
- FRANK, D. y LEANMAN, O. (eds.), *A History of Jewish Philosophy*, Londres, 1997.
- HERTZ, J. H. (ed.), *Pentateuch and Haftorahs. Hebrew Text, English Translation and Commentary*, 5 vols., Oxford/Londres, 1929-1936; 1 vol. ed., Londres, 1938; 2.^a ed., vol. 1, Londres, 1978.
- The Holy Scriptures: the New JPS Translation*, Filadelfia, 1985.

- KELLNER, M., *Dogma in Medieval Jewish Thought, from Maimonides to Abravanel*, Oxford, 1986.
- LOEWE, R., *Ibn Gabirol*, Londres, 1989.
- MAIMÓNIDES, M., *The Guide of Perplexed*, Shlomo Pines, trad. Chicago/Londres, 1963 [ed. cast.: *Guía de perplejos*, ed. David Gonzalo Maeso, Madrid, 1994].
- MATT, D. C. (ed.), *The Essential Kabbalah: The Heart of Jewish Mysticism*, San Francisco, California, 1995.
- , *The Zohar*, Stanford, California, 2004 [ed. cast.: *El Zohar*, Barcelona, 2008].
- SCHERMAN, N. (ed.), *Tanach: The Torah, Prophets, Writings* (serie Art-Scroll). Brooklyn, 1996 [ed. cast.: *La Torá*, ed. Daniel Ben Itzjak, Barcelona, 1999].
- SILMAN, Y., *Philosopher and Prophet: Judah Halevi, the Kuzari, and the Evolution of his Thought*, trad. Lenn F. Shramm, Albany, NY, 1995.
- SIRAT, C., *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, trad. M. Reich, Cambridge/París, 1985.
- TWERSKY, I. (ed.), *A Maimonides Reader*, Nueva York, 1972.
- The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts*, recopilado por Fischel Lachower e Isaiah Tishby; trad. David Goldstein, 3 vols., Oxford, 1989 [ed. cast.: *Zohar: Libro del esplendor*, ed. Esther Cohen y Ana Castaño, Barcelona, 1999].
- YASHAR, M. M., *Saint and Sage: Hafetz Hayim*, Nueva York, 1937.

CAPÍTULO IV: LA RELIGIÓN JUDÍA

- BOROWITZ, E. B., *Liberal Judaism*, Nueva York, 1984.
- , (ed.), *Reform Jewish Ethics and the Halakah: An Experiment in Decision Making*, W. Orange, NJ, 1994.
- BULKA, R. P. (ed.), *Dimensions of Orthodox Judaism*, Nueva York, 1983.
- FREUD-KANDEL, M. J., *An Ideology Forsaken: Theological Shifts in Anglo-Jewish Orthodoxy*, Londres, 2004.
- FREUNDEL, B., *Contemporary Orthodox Judaism's Response to Modernity*, Jersey City, 2004.
- GILLMAN, N., *Conservative Judaism: The New Century*, Nueva York, 1993.
- GORDIS, R., *Understanding Conservative Judaism*, Nueva York, 1978.
- GUROCK, J. S., *American Jewish Orthodoxy in Historical Perspective*, Hoboken, Nueva Jersey, 1996.
- HEILMAN, S. C., *Defenders of the Faith: Inside Ultra-orthodox Jewry*, Nueva York, 1992.
- HELMREICH, W. B., *The World of the Yeshivah: An Intimate Portrait of Orthodox Jewry*, New Haven/Londres, 1986.
- KAPLAN, D. E., *American Reform Judaism*, New Brunswick, Nueva Jersey, 2003.

- KOGEL, R. y KATZ, Z., *Judaism in a Secular Age: An Anthology of Secular Humanistic Thought*, Hoboken, Nueva Jersey, 1995.
- LIEBMAN, CH. S. y DON-YEHIYA, E., *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, Berkeley, California, 1983.
- LILKER, S., *Kibbutz Judaism: A New Tradition in the Making*, New Brunswick, NH, 1986.
- MEYER, M. A., *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, Detroit, Michigan 1995.
- PLAUT, W. G., *The Growth of Reform Judaism*, Nueva York, 1969.
- PRELL, RIV-ELLEN, *Prayer and Community: The Havurah in American Judaism*, Detroit, 1989.
- RAPHAEL, M. L., *Profiles in American Judaism: The Reform, Conservative, Orthodox, and Reconstructionist Traditions in Historical Perspective*, San Francisco, 1984.
- ROSMAN, M., *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov*, Berkeley, CA, 1996.
- SHERWIN, W., *Judaism Beyond God*, Hoboken, NJ, 1995.
- SOLOVEITCHIK, H., «Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy», *Tradition* 28 (1994), pp. 64-103.

CAPÍTULO V: LA FAMILIA

- BIALE, D., *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*, Nueva York, 1992.
- BIALE, R. (ed.), *Women and Jewish Law: The Essential Texts, their History, and their Relevance for Today*, Nueva York, 1995.
- BROYDE, M. J., *Marriage, Divorce and the Abandoned Wife in Jewish Law*, Hoboken, Nueva Jersey, 2001.
- COOPER, J., *Eat and Be Satisfied. A Social History of Jewish Food*, Londres, 1998.
- FELDMAN, D. M., *Marital Relations, Birth Control, and Abortion in Jewish Law*, Nueva York, 1968.
- HESCHEL, A. J., *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man*, Nueva York, 1983.
- JACOBS, L., *Religion and the Individual. A Jewish Perspective*, Cambridge, 1992.
- KAUFMAN, M., *Love, Marriage, and Family in Jewish Law and Tradition*, Northvale, NJ, 1992.
- KLEIN, I., *A Guide to Jewish Religious Practice*, Nueva York, 1979.
- MAGONET, J. (ed.), *Jewish Explorations of Sexuality*, Providence, Rhode Island/Oxford, 1995.
- MARCUS, I., *The Jewish Life Cycle: Rites of Passage from Biblical to Modern Times*, Seattle, Washington, 2004.

- RODEN, C., *The Book of Jewish Food: An Odyssey from Samarkand and Vilna to the Present Day*, Londres, 1997.
- TALMON, Y., *Family and Community in the Kibbutz*, Cambridge, MA, 1972.
- WIESELTIER, L., *Kaddish*, Londres, 1999.

CAPÍTULO VI: LA COMUNIDAD

- ELBOGEN, I., *Jewish Liturgy*, trad. Raymond P. Scheindlin, Filadelfia, 1993.
- MEEK, H. A., *The Synagogue*, Londres, 1995.
- MILLGRAM, A., *Jewish Worship*, Filadelfia, 1971.
- PETUCHOWSKY, J. J., *Theology and Poetry*, Londres, 1978.
- SCHWARTZFUCHS, S., *A Concise History of the Rabbinate*, Oxford/Cambridge, MA, 1993.
- WEINBERGER, L. J., *Jewish Hymnography. A Literary History*, Londres/Portland, OR, 1998.
- WERTHEIMER, J. (ed.), *The American Synagogue: A Sanctuary Transformed*, Cambridge, 1998.

CAPÍTULO VII: DIOS Y EL PUEBLO JUDÍO

- ALTMANN, A., *Moses Medelssohn: A Biographical Study*, Londres, 1973.
- BAECK, L., *The Essence of Judaism*, trads. V. Grubwieser y L. Pearl, Londres, 1936.
- BERNSTEIN, E. (ed.), *Ecology and the Jewish Spirit: Where Nature and the Sacred Meet*, Woodstock, Vermont, 1998.
- BOROWITZ, E. B., *A New Jewish Theology in the Making*, Filadelfia, 1968.
- , *Renewing the Covenant*, Filadelfia, 1991.
- BRAITERMAN, Z., *(God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton, 1998.
- BUBER, M., *I and Thou*, trad. W. Kaufmann, 3.^a ed., Edimburgo, 1971 [ed. cast.: *Yo y tú*, Madrid, 1996].
- COHEN, A. A., *The Natural and Supernatural Jew*, Londres, 1967.
- COHEN, H., *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, trad. Simon Kaplan, Atlanta, Georgia, 1995 [ed. cast.: *La religion de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, 2004].
- DE LANGE, N., *Ignaz Maybaum: A Reader*, Nueva York y Oxford, 2001.
- FRANK, D. H. y LEAMAN, O. (eds.), *History of Jewish Philosophy*, Londres, 1997.
- HESCHEL, A. J., *God in Search of Man: Philosophy of Judaism*, Londres, 1956.
- JACOBS, L., *A Jewish Theology*, Londres/Nueva York, 1973.

- ROSENZWEIG, F., *The Star of Redemption*, trad. William W. Hallo, Londres/Nueva York, 1971 [ed. cast.: *La estrella de la redención*, ed. Miguel García-Baró, Salamanca, 1997].
- SAMUELSON, N. M., *Judaism and the Doctrine of Creation*, Cambridge, 1994.
- , *A User's Guide to Franz Rosenzweig's Star of Redemption*, Richmond, 1999.
- , *Revelation and the God of Israel*, Cambridge, 2002.
- SORKIN, D., *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, Londres, 1996.
- STEINBERG, M., *Anatomy of Faith*, A.A. Cohen (ed.), Nueva York, 1960.
- YAFFE, M. (ed.), *Judaism and Environmental Ethics: A Reader*, Lanham, Maryland, 2001.

CAPÍTULO VIII: OBJETIVOS

- FACKENHEIM, E., *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, 2.^a ed., Bloomington, Indiana, 1994.
- FRANKEL, J. (ed.), *Jews and Messianism in the Modern Era: Metaphor and Meaning*, Nueva York, 1991.
- FREEHOF, S. B., *Current Reform Responsa*, Cincinnatti, Ohio, 1969.
- , *Modern Reform Responsa*, Cincinnatti, Ohio, 1971.
- , *Reform Responsa and Recent Reform Responsa*, Nueva York, 1973.
- JACOBS, L., *Faith*, Londres, 1968.
- LEIBOWITZ, Y., *Judaism, Human Values and the Jewish State*, E. Goldman (ed.), Cambridge, Massachusetts, 1992.
- NEWMAN, L. E., *Past Imperatives: Studies in the History and Theory of Jewish Ethics*, Albany, Nueva York, 1998.
- SCHOLEM, G., *Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah*, trad. R. J. Zwi Werblowsky, Princeton, Nueva Jersey/Londres, 1973.
- SOLOVEITCHIK, J. B., *Halakhic Man*, trad. Lawrence Kaplan, Filadelfia, 1983.
- , *The Halakhic Mind: An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought*, Nueva York, 1986.
- , *The Lonely Man of Faith*, Nueva York, 1992.
- VERMES, P., *Buber on God and the Perfect Man*, Londres, 1994.

CAPÍTULO IX: EL JUDAÍSMO Y EL FUTURO

- BOROWITZ, E. B., *Exploring Jewish Ethics: Papers on Covenant Responsibility*, Detroit, 1990.
- BOYARIN, D., *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley, CA, 1997.

- DORFF, E. N., *Matters of Life and Death: A Jewish Approach in Modern Medical Ethics*, Filadelfia, 1998.
- DORFF, E. N. y NEWMAN, L. E. (eds.), *Contemporary Jewish Ethics and Morality: A Reader*, Nueva York y Oxford, 1997.
- FRYMER-KENSKY, T. et al., *Christianity in Jewish Terms*, Boulder, Colorado, 2000.
- GIBBS, R., *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton, NJ, 1992.
- GOLDBERG, M., *Why Should Jews Survive?: Looking Past the Holocaust Toward a Jewish Future*, Nueva York/Oxford, 1995.
- HEILMAN, S., *Sliding to the Right: The Contest for the Future of American Orthodox Jewery*, Berkeley, California, 2008.
- JACOBS, L., *A Tree of Life: Diversity, Flexibility, and Creativity in Jewish Law*, Oxford, 1984.
- NOVAK, D., *Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification*, Nueva York, 1989.
- OCHS, P. y BOROWITZ, E. (eds.), *Reviewing the Covenant: Eugene B. Borowitz and the the Postmodern Renewal of Jewish Theology*, Albany, 2000.
- PLASKOW, J., *Standing again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco, 1991.
- RAPHAEL, M., *The Female Face of God in Auschwitz: A Jewish Feminist Theology of the Holocaust*, Londres, 2002.
- SACKS, J. (ed.), *Orthodoxy Confronts Modernity*, Hoboken, NJ/Londres, 1991.
- , *One People? Tradition, Modernity, and Jewish Unity*, Londres, 1993.
- SHERWIN, B., *Jewish Ethics for the Twenty First Century: Living in the Image of God*, Siracusa, Nueva York, 2000.
- TIROSH-SAMUELSON, H., *Women and Gender in Jewish Philosophy*, Bloomington, Indiana, 2004.
- , (ed.), *Judaism and Ecology: Created World and Revealed Word*, Boston, 2000.
- WEBBER, J. (ed.), *Jewish Identities in the New Europe*, Londres/Washington, 1994.
- WRIGHT, T., *The Twilight of Jewish Philosophy: Emmanuel Levinas's Ethical Hermeneutics*, Ámsterdam, 1999.
- WYSCHOGROD, E., *Saints and Postmodernism: Revising Moral Philosophy*, Chicago/Londres, 1990.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES Y TABLAS

ILUSTRACIONES

Rollo de la Torá y puntero.....	61
La Biblia rabínica (<i>Mikraot Gedolot</i>)	62
Una página del Talmud babilónico	69
El calendario judío	106-107
Las diez Sefirot	172
<i>Tefilín</i> (filacterias)	174

TABLAS

Países con mayor población judía, 2007.....	18
Áreas metropolitanas con mayor población judía, 2007.....	19
Libros de la Biblia.....	59

ÍNDICE GENERAL

<i>Prefacio</i>	5
<i>Mapas: asentamiento judío en 1930</i>	7
<i>Mapas: asentamiento judío en la primera década del siglo XXI</i>	10
I. LOS JUDÍOS EN EL MUNDO.....	15
¿Quiénes son los judíos?, 15 – Datos y cifras, 17 – ¿Nativos o inmigrantes?, 20 – Los judíos en el mundo, 24	
II. EL PUEBLO JUDÍO Y SU PASADO.....	37
La nación judía, 37 – Los enemigos de la nación, 44	
III. LOS LIBROS JUDÍOS	55
La Biblia, 56 – El devocionario, 64 – El Talmud, 65 – El <i>Shuljan Aruj</i> , 68 – El <i>Zohar</i> , 71 – La <i>Guía de perplejos</i> , 72	
IV. LA RELIGIÓN JUDÍA	75
El judaísmo tradicional, 75 – La reforma modernista, 79 – Las alternativas radicales, 86	
V. LA FAMILIA	91
La unidad familiar, 91 – El hogar judío: el espacio, 95 – El hogar judío: el tiempo, 101 – Los ritos de paso, 113	

VI. LA COMUNIDAD	123
La comunidad judía y su funcionamiento, 123 – La sinagoga, 129 – El culto en la sinagoga, 130 – Los oficios religiosos, 135 – El ciclo anual, 144 – Los momentos de la vida, 150 – Otras instituciones colectivas, 152	
VII. DIOS Y EL PUEBLO JUDÍO	157
Los judíos y Dios, 157 – Las fuentes de la teología judía, 162 – Dios en el siglo xx, 176 – La teología judía americana, 180	
VIII. OBJETIVOS	187
La santidad, 187 – La obediencia, 190 – La rectitud, 194 – La fe, 195 – El temor, 196 – El amor, 198 – El advenimiento del Mesías, 200 – Arreglar el mundo, 205 – Hacer la paz, 207 – Después de la vida, 208	
IX. EL JUDAÍSMO Y EL FUTURO	211
Las presiones externas, 212 – Las tendencias demográficas, 213 – Aspectos políticos, 215 – Aspectos sociales, 216 – El pluralismo religioso, 217 – El diálogo interreligioso, 220 – La evolución de la Teología, 222	
<i>Cronología</i>	225
<i>Glosario</i>	227
<i>Bibliografía</i>	239
<i>Índice de ilustraciones y tablas</i>	249

i Qué es la religión judía? ¿Qué elementos definen el pueblo judío? ¿Cómo se estructuran la familia y la comunidad? ¿En qué consisten sus ritos y sus tradiciones? ¿Qué es el Talmud? ¿Cómo afronta el futuro el judaísmo?

En esta introducción a la religión y la cultura hebreas se muestra el judaísmo contemporáneo en toda su rica diversidad, presentando tanto las teologías, tradicionales y modernas, como las formulaciones laicas de la identidad judía. Si bien el interés principal del libro se concentra en los acontecimientos acaecidos en los últimos doscientos años, los hechos son estudiados a la luz de un trasfondo histórico que se remonta hasta la Biblia. El libro comienza describiendo la vida de los judíos en el mundo actual, para abordar acto seguido el concepto, sin duda excepcional, de un pueblo judío que ha pervivido a través de los siglos y de muchos padecimientos. A continuación se analizan los textos fundamentales y se desgranán las diferentes interpretaciones de la religión y las maneras en que la existencia es vivida en el seno del hogar y en comunidad. Finalmente, la teología judía es expuesta tanto desde un punto de vista histórico como atendiendo a los intensos debates actuales que, aún hoy, buscan renovar el judaísmo.

Nicholas de Lange es profesor de hebreo y de estudios judíos en la Universidad de Cambridge.

«...de un valor incalculable.»

Times Literary Supplement

«...cumple su objetivo con creces y ofrece una introducción general al judaísmo útil tanto para lectores judíos como no judíos.»

Publishers Weekly

«Una obra de consulta valiosa... y mucho más.»

The Jerusalem Post



www.akal.com



akal

RELIGIONES Y MITOS

Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.