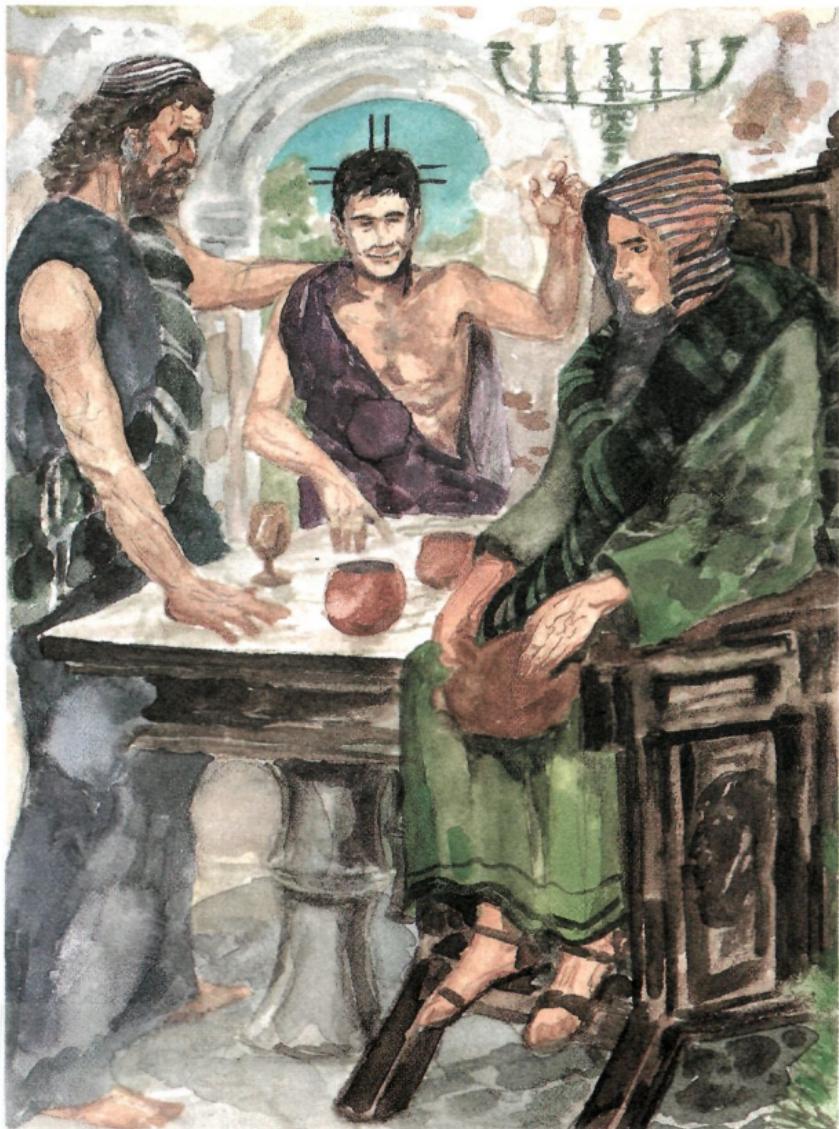


COLECCIÓN HACIENDA

LOS AÑOS OSCUROS DE JESÚS

ROBERT ARON



BIBLIOTECA MERCABA

COLECCION HAGADOT

- 1.—La noche del Yaboc, por *E. Jiménez Hernández*.
- 2.—Los años oscuros de Jesús, por *Robert Aron*
- 3.—Jacob. Drama y esencia, por *Jaime Barylko*.
- 4.—Moisés contado por los sabios, por *Edmond Flegg*.

ROBERT ARON

LOS AÑOS OSCUROS DE JESUS

EDICIONES EGA
Bilbao 1991

*A Simone Raymond Weil
este libro que tanto debe a su
fraternal afecto*

© Ediciones EGA, 1991
Juan de Garay, 15
48003 BILBAO

Printed in Spain
ISBN: 84-7726-038-X
Depósito Legal: BI-2192-91

Impreso en GESTINGRAF
C.º de Ibarsusi, 3
48004 BILBAO

Queremos dar aquí las gracias muy sinceramente a todos aquellos que han querido contribuir a la revisión y a la verificación de este libro: en particular a Mireille Dandieu que, en recuerdo de su hermano y en testimonio de afecto, ha sido la primera lectora de esta obra; al R. P. benedictino que ha puesto a nuestra disposición su conocimiento de exégesis y de la teología católicas; al gran rabino Schilli, director de la Escuela rabínica de París, que nos ha guiado durante años con una infatigable benevolencia a través de los textos del *Midrash* y del *Talmud*; a los señores Leon Algazi, que estuvo en Lyon en 1941 y 1942, en la sección de Estudios de la rue Vauban, nuestro iniciador al pensamiento judío, y Blanchère, director del Centro de Estudios Islámicos en la Sorbona, que se ha dignado controlar el capítulo consagrado al lenguaje, y, en fin, al profesor Stern, de la Universidad hebrea de Jerusalén, que ha releído minuciosamente el manuscrito de este volumen.

Por otra parte, en la segunda edición, han sido aportadas correcciones oportunas por el señor Emmanuel Levinas; en la cuarta, por el señor Jules Isaac.

NOTA PRELIMINAR

Los años oscuros de Jesús, esos años que los Evangelios dejan casi enteramente en la sombra, se sitúan entre su retorno de Belén a Nazareth, en los primeros tiempos de su infancia, y su bautismo por San Juan Bautista al comienzo de su predicación. Constituyen, en su existencia, un período en el que su destino no comporta ninguno de los signos sobrenaturales que los Evangelios narran en el relato de los acontecimientos anteriores o posteriores. Representan, pues, la parte de la vida de Jesús que un escritor israelita, ligado a sus creencias y respetando las de sus hermanos cristianos, puede estudiar sin indiscreción, sin confusión, así como sin renegar de su tradición personal.

Cualesquiera que sean las inagotables dificultades de un tema semejante, existen dos suertes de alientos que incitan a arriesgarse.

De una parte, los de los teólogos cristianos, católicos o protestantes, que, admitiendo la doble naturaleza, humana y divina de Jesús, autorizan implícitamente al autor a limitar su investigación a los datos terrenos de la vida del Nazareno.

Entre ellos, San Cirilo de Alejandría declara: «El prudente Evangelista, habiendo puesto en escena al Verbo hecho carne, muestra cómo, cediendo a las exigencias de su propia carne, se plegó a las leyes de la naturaleza que había hecho suya».

Igualmente, Calvino «Si no se quiere negar que Cristo haya sido hecho verdadero hombre, no hay por qué tener vergüenza de confesar que se ha sometido voluntariamente a todas las cosas que no pueden estar separadas de la naturaleza humana»

A juzgar por tales textos, este libro podrá parecer parcial a un espíritu penetrado en la fe cristiana pero quizás, a pesar de sus limitaciones, no esté, sin embargo, enteramente desprovisto de enseñanzas

Por otra parte, se sitúa en una tradición intelectual judía, que conviene recordar en el umbral de esta nota preliminar

Cuando, en septiembre de 1791, la Asamblea Constituyente decidió y votó que todos los judíos de Francia disfrutarían de derechos civiles con el mismo título que los cristianos, este acto inauguró para los escritores israelitas, emancipados al mismo tiempo que todos sus correligionarios, una de las aventuras espirituales, a la vez más emocionantes y menos conocidas, de las que debían marcar el siglo XIX en nuestro país. Estos hombres, cuyas familias residían a menudo desde hacía siglos sobre nuestro suelo, se veían, por primera vez, asimilados a sus compatriotas, sin que se les pidiese por tanto renegar de su fe religiosa

Desde hacía varios siglos, vivían en comunidades cerradas, residían en los barrios especiales de las ciudades, sometidos a menudo a medidas discriminatorias, siempre inseguros del porvenir siempre marcados desde su infancia por el recuerdo o la huella de las persecuciones pasadas. Su cultura era judía al tiempo que francesa. Sus antepasados y ellos mismos, desde

hacía siglos, practicaban ese comentario perpetuo de los Libros Santos, que remonta a milenios y que ha constituido siempre el modo original de la meditación judía. La palabra revelada por Dios tenía para ellos a la vez plaza de moral, de sabiduría y de ciencia en medio de sus contemporáneos que les rehusaban el estado civil al mismo tiempo que la igualdad, no tenían sino a Dios como apoyo, como consejo, como inspirador

Es decir que, cuando cayeron las barreras entre sus compatriotas y ellos, abordaron la libertad con un conocimiento judío todavía igual al de las épocas de servidumbre. Y como creían en Dios, como tenían el sentimiento de una alianza particular entre El y su tradición, tuvieron en primer lugar el deseo de hacer compartir a sus hermanos franceses reencontrados los beneficios de su intimidad con su común creador

Como escribirá, hacia el final de siglo, uno de los mejores de entre ellos, James Darmesteter: «Francia, para el judío, no es una patria improvisada en la fiebre de una hora generosa, es una patria reencontrada. Allí, en efecto, la barrera entre judíos y cristianos fue artificial, ficticia y tardía: el odio del pueblo no era una vieja tradición popular y los primeros siglos de nuestra historia nos muestran a los hombres de las dos culturas viviendo juntos sobre un pie de igualdad y en los sentimientos de mutua tolerancia y de mutua estima». Evocando esta solidaridad inicial de los cristianos y de los judíos en Francia, James Darmesteter pensaba seguramente en las investigaciones de erudición emprendidas por su hermano Arsene Darmesteter, especialista sobre la Edad Media francesa, éste había demostrado que

los comentarios de la Biblia debidos a los rabinos franceses de los siglos X al XIII, entre ellos el del ilustre talmudista Rashi, contienen palabras del francés antiguo, cuya existencia, no conocería sin ellos la filología.

Es, pues, una antigua tradición la que los escritores franceses de religión judía, al comienzo del siglo XIX, tienen el sentimiento de reanudar.

Joseph Salvador, que fue el primero de entre ellos que publicó libremente ensayos religiosos y cuya obra hizo hasta tal punto sensación en su época que Paul Bourget la cita todavía en sus novelas, consagra un libro a Jesucristo y su doctrina, al encabezamiento del cual declara: «Me importaba sobre todo examinar... si no debía surgir alguna forma apropiada al porvenir de nuestra civilización, una alianza en la cual el antagonismo de nuestras religiones principales encontrase el medio si no de apagarse, por lo menos de transformarse en benevolentes rivalidades».

Aspiración generosa que demuestra bien con qué espíritu de solidaridad y de amor, los recién venidos a la libertad deseaban encontrar a aquellos de sus compatriotas cristianos que les habían precedido.

Respecto al cristianismo, sus sentimientos eran de respeto y de confianza. Estimaban que entre estas religiones abrahámicas que son catolicismo, protestantismo y judaísmo, existe una profunda solidaridad: nada de lo que atañe a una de ellas deja a las otras indiferentes. Ante las amenazas que hacía pesar el ateísmo sobre el conjunto de las religiones reveladas, ellos se consideraban como solidarios de las dos otras confesiones: «La conciencia moderna —escribe James Darmesteter,

en el prefacio de *Les Prophètes d'Israël*—, al privar de raíces al cristianismo, se ha privado de raíces a sí misma».

Los franceses de tradición judía piensan que pueden, como sus hermanos cristianos, contribuir a remediar esta crisis de las religiones. Ligados profundamente a su religión no encaran la posibilidad de cambiarla, creen en la virtud siempre actual del pensamiento judío: creen en particular en el valor permanente del profetismo: «En la regeneración religiosa de Europa, el profetismo es todavía una de las fuerzas del porvenir». Uno de los principales pensadores judíos del siglo XIX, el gran rabino italiano Elie Benamozegh, cuya obra está escrita en francés, comienza su libro capital *Israël et l'humanité* confesando a la vez su simpatía hacia el cristianismo y su creencia en que el judaísmo tiene todavía un papel a jugar: «No hay judío digno de este nombre que no se alegre de la gran transformación operada (por el cristianismo) en un mundo que ensuciaban en otras épocas tantos errores y miserias morales... En cuanto a nosotros, no nos ha sucedido jamás el escuchar de labios de un sacerdote los salmos de David sin experimentar tales sentimientos. Jamás la lectura de ciertos pasajes del Evangelio nos ha dejado fríos; la simplicidad, la grandeza, la infinita ternura que respiran estas páginas, nos turbaban hasta el fondo del alma. Nosotros tenemos conciencia... de ser tanto más judíos en cuanto rendimos una mejor justicia al cristianismo». ¿Por qué —continuaba Benamozegh—, el judaísmo y el cristianismo no unirían sus esfuerzos con vistas al porvenir religiosos de la humanidad?

Y creyendo que para el cristianismo una toma de conciencia de sus orígenes facilitaría una renovación, Benamozegh llama con todos sus deseos a «la reforma del cristianismo por el retorno a los principios del judaísmo», sin que por eso la fe cristiana pierda su teología ni sus creencias particulares

Una tal simpatía por el cristianismo no era, para los escritores emancipados, simplemente una afirmación teórica, una toma de posición intelectual. Cuando Benamozegh habla de la emoción que le inspira la lectura de los textos cristianos, hace ciertamente alusión a muchos momentos de su vida anticipa igualmente sobre las circunstancias de su muerte, tal como la describe su discípulo Aimé Palière: «En los últimos días de su vida, el ilustre rabino vivía retirado en una casita solitaria rodeada de verdor en un barrio de Livorno. Cada mañana, al amanecer, mientras ceñido en sus *tephilín* y envuelto en su amplio *tallit* decía sus plegarias, el son de las campanas de una iglesia vecina le llegaba con una melodiosa dulzura que daba a toda la naturaleza una voz religiosa, y parecía que al escuchar esta llamada de las campanas católicas, el gran pensador rogaba con más intenso fervor»

Igualmente las exequias de Joseph Salvador se desarrollaron según la ley judía y en un ambiente cristiano. «La conciliación religiosa soñada por Salvador —escribe James Darmesteter—, se realizó en torno a su tumba. El féretro llegado a Vigan el viernes 21 de marzo de 1873 fue depositado en al atrio del templo protestante, cuya campana tañó el toque fúnebre. Toda la población protestante y católica de Vigan y de los

alrededores vino para acompañar al campo del reposo los restos del noble creyente y escuchar en silencio y con respeto las viejas plegarias hebraicas que vuelven el polvo al polvo»

«Terminadas las plegarias, el rabino recordó las grandes esperanzas de alianza universal salidas de los labios de los profetas, transportadas a lo lejos por Cristo, y cuyo entero valor y pleno cumplimiento hará captar y conquistar el Dios vivo del porvenir»

Aspiraciones a la solidaridad de las religiones, de las que es difícil decir que estén más próximas a su realización en nuestro siglo que en el de Salvador y de Elie Benamozegh. Pero ningún acto espiritual, aún contradicho por los hechos, se ha cumplido jamás en vano.

El libro que van a leer ha nacido de una peregrinación al templo donde oficiaba Benamozegh

La sinagoga de Livorno ha sido destruida durante la guerra era una de las más grandes y célebres de Italia. La comunidad, de la cual Benamozegh fue el jefe espiritual, está hoy tan reducida que, llegando a la ciudad, me oí responder: «No hay más judíos aquí». La tumba donde él reposa no es ya aquella en la que fue inhumado, habiendo sido transferidos sus restos a otra necrópolis.

Sin embargo, estas pocas horas pasadas en Livorno en la atmósfera en que él vivió, en el fervor de un sábado semejante a los que él celebró, fueron de una gran enseñanza religiosa.

Se accede por un terreno vago, cubierto de hierbas y de ruidos de pájaros, al oratorio de una antigua escuela rabínica destacada, donde se

celebra hoy el culto. El oficio del sábado por la mañana, de una duración inusitada en nuestras sinagogas parisinas, dura de ocho a once y media, sin que se interrumpa un instante la melopea de las plegarias y de las lecturas salmodiadas por algunas voces de hombres. Ningún órgano evidentemente, ningún instrumento de música. Ningún «aire», en el sentido de la palabra empleada en un concierto, traiciona la influencia de un rito reciente o de tradiciones profanas. Sino una suerte de flujo ininterrumpido de sílabas, dotadas de la simple tonalidad que corresponde a sus vocales; un flujo que ora se hincha en los instantes en que se acentúa al carácter sagrado del oficio, que ora, al contrario, se calma en los momentos de menor intensidad; un flujo que por un «crescendo» tan simple e imperioso como una respiración humana llega a su apogeo en el momento en que se extraen del tabernáculo los rollos de la Ley, de la *Torá*. El *Shemá Israel*, afirmación de la Unicidad de Dios («Escucha Israel, el Eterno es nuestro Dios, el Eterno es Uno»), reviste a menudo en las sinagogas parisinas de rito muy modernizado, las apariencias de un trozo de «bel canto» donde el oficiante, después de un momento de espera, emplea todos los recursos de su arte, todas las reservas de su voz. En Livorno, en el curso de este culto que no ha variado desde Benamozegh, y sin duda desde siglos, la palabra angular del monoteísmo no tiene nada que evoque una música de concierto. Baña, sin nada que anuncie su venida o que marque su comienzo, en este conjunto salmodiado que estalla durante tres horas; es una inspiración entre otras y religada a todas las otras, un soplo quizá más profundo y

más acentuado, pero exhalando el mismo ritmo que todas las palabras del oficio. No existe, para proclamar la unidad de Dios, necesidad de un gran aire de ópera ni de un aire de bravura: la voz de los hombres en oración es la sola orquestación conveniente para la palabra elemental de la que ha nacido el judaísmo.

En el momento de las dieciocho bendiciones silenciosas, el canto de los pájaros entraba por las ventanas entreabiertas y parecía asociar al universo a la meditación de los hombres. Todo esto evocaba la idea de un culto familiar y simple, aunque impresionante y sublime. El rabino que no es sino un sacerdote entre todos estos sacerdotes que son los hijos de Israel, que no es un profesional, no tiene necesidad de revestir una sotana para el oficio. Con su chaqueta casi oculta bajo los pliegues de un chal de oración, de un amplio *tallith*, sentado entre los fieles en el banco central de la sala, vuelto hacia el tabernáculo en todos los instantes del culto, es un poco como el jefe de familia en medio de sus hijos, distinto de ellos simplemente por el respeto que les inspira y por el ministerio que cumple en su nombre.

Se tenía el sentimiento de remontar muy lejos en el pasado de Israel, quizá de reencontrar en algunos instantes la pureza y la ingenuidad de las ceremonias antiguas, en las que han participado los judíos durante milenios, quizá de aquellas a las que asistieron Maimónides, Rashi o bien Hellel, de aquellas en las participó Jesús.

El oficio judío del tiempo de Jesús, el oficio judío al que Jesús asistió, las plegarias que él pronunció... tal fue la extraordinaria revelación que embargó al autor de este libro, en el curso de la pregrinación al templo de Benamozegh.

¿Es posible que cada día, todavía hoy, los judíos pronuncien las oraciones que marcaron el comienzo del movimiento religioso más extendido de nuestro mundo? ¿Es posible que un gran número de judíos y la casi totalidad de los cristianos ignoren esta permanencia y no hayan meditado sobre ella? ¿Cómo es posible que los creyentes, de cualquier religión que sean, no tengan el espíritu obsesionado por un tal misterio persistente después de tantos otros misterios?

El culto judío del que Jesús ha participado... la idea, arrojada en un espíritu, no puede abandonarle. Durante años ha suscitado reflexiones dispersas o investigaciones difusas. ¿Cómo no sentirse deslumbrado por el resplandor de una evidencia semejante? ¿Cómo no ser sacudido por esta cercanía tan repentina, tan simple, de un tal misterio? ¿Cómo osar hablar y sacar consecuencias de ello?

Una noche, en la que el espíritu se agita y donde para alimentar su fiebre se toma un libro de sobre los estantes, Pascal viene en ayuda¹. Los años, en el curso de los cuales Jesús pronuncia sus plegarias, son aquellos en los que ha vivido «sin aparecer»; son los años oscuros.

Años oscuros de Jesús... Durante diez años en las casas de oración judías y cristianas, tanto en la Escuela rabínica de París donde el gran rabino Schilli ha tenido a bien guiar nuestra inexperiencia,

como en el monasterio católico de En Calcat, que nos recibió durante la Pascua de 1959, como también, en el *kibbutz* israelí de Ein-Hanatsiv que nos recibió en la Pascua de 1960, buscamos la huella, o mejor las huellas en estas dos religiones, salidas de una misma tradición.

Investigación que debía, para terminar, conducirnos a los Santos Lugares de Palestina. Investigación de la que ha nacido este libro, que, por las vías de la historia se esfuerza en responder a cuestiones espirituales que se plantean todavía hoy.

¹ Cf página 25, la cita de Pascal a la que se hace alusión aquí

INTRODUCCION

Un misterio entre dos misterios.

Un misterio de apariencia humana entre dos misterios divinos.

Los años oscuros de Jesús.

La vida del ser predestinado en quien, desde hace dos mil años, cientos de millones de hombres han encarnado sus aspiraciones religiosas es, en las nueve décimas de su duración, ignorada. El misterio de la Natividad ha sido relatado y comentado desde hace veinte siglos por millones de fieles; el misterio de la Pasión y de la Resurrección es familiar a la mayoría de aquellos, creyentes o incrédulos, a quienes preocupa su destino, pero los treinta años intermedios de Jesús, esos treinta años esenciales en toda formación humana (infancia, adolescencia, madurez) es, casi, como si no hubieran existido.

En tanto que Poncio Pilatos o Herodes, que no debieran haber quedado en la memoria de los hombres, sino por el hecho de haber sido sus contemporáneos, se benefician todavía ahora de cronologías casi completas; en tanto que Mahoma, Calvin, Voltaire, que han hecho la competencia, reformado o negado la tradición de su Iglesia, no ofrecen materia para el enigma, no existen sobre Jesús, de uno a treinta y un años,

más que algunas líneas de un Evangelio y bien pocos comentarios.

En el Evangelio según San Lucas, después del retorno del recién nacido con su madre y José, de Belén a Nazareth, diez palabras sugieren que Jesús ha conocido, como toda criatura humana, las etapas del crecimiento físico y del desarrollo moral: «*Entretanto el niño crecía, se desarrollaba y se llenaba de sabiduría*». A los doce años, son confirmados sus progresos: «*En cuanto a Jesús, crecía en sabiduría, en talla y en gracia delante de Dios y de los hombres*».

En este momento de su edad aparece el solo episodio preciso que se conozca sobre estas tres décadas. Sus padres van a Jerusalén, como cada año, por la fiesta de la Pascua judía y, al término de su estancia, emprenden el camino de regreso: «*El niño Jesús se quedó en Jerusalén sin saberlo sus padres. Creyéndole en la caravana, hicieron una jornada de camino, después se pusieron a buscarle entre sus parientes y conocidos. Pero no habiéndole encontrado, se volvieron, siempre en su búsqueda, a Jerusalén*

«*Al cabo de tres días lo encontraron en el templo, sentado en medio de los doctores, escuchándoles y planteándoles cuestiones, y todos los que le escuchaban quedaban estupefactos de su inteligencia y de sus respuestas. A su vista quedaron transidos de emoción y su madre le dijo: 'Hijo mío, ¿por qué nos has hecho esto? Mira, tu padre y yo te buscábamos angustiados'. El les respondió: '¿Y por qué me buscabais? ¿No sabéis que me debo a los asuntos de mi Padre?' Pero ellos no comprendieron lo que les decía.*

«*Volvió a descender entonces con ellos y volvió a Nazareth y les estuvo sumiso. Y su madre guardaba fielmente todos sus recuerdos en su corazón*».

Tales son, citados íntegramente, los únicos trozos evangélicos, relativos a los años oscuros.

La liturgia de la Pasión, en el Oficio del Viernes Santo, los evoca solamente en dos versos del himno de Venance Fortunat:

«*Lustra sex qui jam peregit,
Tempus implens corporis*».

(«*Habiendo cumplido en seis lustros
el tiempo de su vida corporal*»).

Pascal les consagra una frase:
De treinta y tres años, vivió treinta sin aparecer.

En cuanto a los Evangelios apócrifos, que contienen algunos relatos relativos a los años oscuros, se puede decir con Daniel Rops que «el biógrafo de Cristo tiene un cierto derecho a despreciarlos radicalmente; tan ligera es la pincelada de informaciones que aportan en complemento del Nuevo Testamento»¹.

Tal es la pobreza de informaciones que se poseen sobre los treinta años. Esto sería poco si se tratase de escribir una biografía. ¿Será suficiente para reencontrar un itinerario espiritual, que es el objeto de este libro?

Qué pocas huellas han dejado estas tres décadas, las más preñadas de consecuencias que

¹ AMIOT *Evangiles Apocryphes*, introducción por Daniel Rops, pág. 5.

haya vivido un ser sobre la tierra. Qué pocos vestigios nos quedan de estos treinta años, durante los cuales Jesús preparó su predicación; de estos treinta años que, por añadidura, se encuentran entre los más indiscutiblemente judíos de su vida.

Quizá porque transcurren en un medio judío han permanecido oscuros. El pensamiento judío auténtico, el de la *Biblia* y el *Talmud*, que se prolonga en tiempo de Jesús, está poco interesado por los hechos cuando éstos no presentan una importancia espiritual o religiosa. La vida de un hombre, aún eminente, aún trascendente, no le interesa sino en los momentos en que manifiesta la voluntad de Dios.

Cuando se trata de Moisés, la *Biblia* relata su nacimiento y da muchos detalles sobre el hecho inicial de su predestinación. Después una serie de años oscuros cortados solamente por un episodio aislado, hasta el momento en que su destino se confunde estrechamente al del pueblo elegido por Dios: sólo entonces su biografía abunda en acontecimientos precisos.

Ocurrirá con Jesús en el *Nuevo Testamento* como con Moisés en el *Antiguo*, «De lo que había pasado antes de su encuentro con Juan el Bautista —escribe el historiador israelita Klausner—, ni los judíos, ni Jesús mismo se inquietaron. En efecto, ¿qué tenía que ver la vida privada de un hombre, en su hogar, en su familia, en su ciudad, con la historia, que para los judíos, como también para los primeros cristianos, tenía un interés únicamente religioso y no servía sino para mostrar la intervención de Dios en el destino de la humanidad?».

De donde el silencio observado por los judíos, o judaizantes, del primer siglo de la Era Cristiana sobre esos treinta años de Jesús: no parecían en su tiempo importar suficientemente a Dios para merecer supervivir. Pero en el desarrollo presente del mundo es posible que los treinta años vengan a tener actualidad.

Un joven niño judío acaba de nacer, hace cerca dos mil años, en un cantón de Palestina, donde la religión de Israel ha conservado su pureza.

Descifrando, después de veinte siglos, algunos puntos de la zona desconocida que persiste en su existencia, no ligándose a hechos irremediablemente perdidos, sino a las influencias históricas y espirituales que rodean su destino, esta obra tiene tres razones de ser: recordar quizás a ciertos judíos algunos trazos de su religión; entregar posiblemente a los cristianos el sentido de sus orígenes; actualizando, en fin, el drama antiguo del mundo judío encarado al mundo pagano, esclarecer el drama contemporáneo de la civilización cristiana que, asaltada por un nuevo paganismo, no puede sobrevivir sino extrayendo, una vez más, pero con discernimiento, el fondo sagrado de Israel del que fue nutrido Jesús durante su tiempo de formación.

PRIMERA PARTE

ANTES DE JERUSALÉN

CAPÍTULO PRIMERO

EL RETORNO A NAZARETH

Si los padres de Jesús, antes de su nacimiento, habían dejado su pueblo de Nazareth por el de Belén, a tres días de caravana, era por dos clases de razones, que coinciden y se complementan.

Según el primero y tercer Evangelio, se trata de confirmar la profecía de Miqueas según la cual el Mesías, descendiente de David, debía nacer en Belén:

*«Y tú Belén, tierra de Judá
tú no eres la menor de las tribus de Judá
porque de ti saldrá un jefe
que será el pastor de mi pueblo, Israel»¹.*

Según un historiador católico contemporáneo, Monseñor Ricciotti, el viaje es, al mismo tiempo, una consecuencia de la ocupación romana en Palestina. Los judíos, como todos los

¹ Tal es, sacada del Evangelio según San Mateo, una traducción católica del texto profético, hecha por el R. P. Benoît, O. P., profesor de la Escuela Bíblica de Jerusalén. La traducción del Rabino francés, hecha sobre el original hebreo, está formulada en términos un tanto diferentes, cuyo sentido, por lo demás, varía poco «Ahora bien, es de ti Bethleem-Ephrata, tan poco importante entre las agrupaciones de Judá, es de ti de quien quiero salga aquel que está destinado a dominar sobre Israel».

orientales, continuaban ligados al lugar de origen de su tribu, de su familia o de su «casa paterna» (en hebreo *beth aboth*) Esta podía fraccionarse progresivamente en nuevos hogares familiares, más o menos diseminados «A cualquier lugar que fuesen, los nuevos hogares conservaban el recuerdo de la colmena original, tanto desde el punto de vista demográfico como geográfico»

El empadronamiento de la población palestina ordenado por Quirino, legado romano en Siria, en el momento del nacimiento de Jesús, no podía ser aceptado con alegría de corazón por los judíos, sometidos a la dominación extranjera. ¿Qué «ocupado» no se encuentra movido a desconfiar de una formalidad análoga impuesta por el ocupante? Y cuando el ocupado es judío, fiel de una religión que él estima superior a la de su vencedor, ¿cómo esta repugnancia no ha de reforzarse con una voluntad de resistencia a los mandamientos del idólatra?

Los romanos, como buenos políticos, hábiles para utilizar la «colaboración» de los vencidos, y, tratando de no contrariarles verdaderamente, sino en los puntos esenciales y no en las modalidades, pretendían ante todo que tuviera lugar el empadronamiento. Poco les importaba que se efectuase al modo romano, es decir, por la residencia efectiva de los individuos, o al modo judío, es decir, por el lugar de origen de la familia. Admitieron por tanto que los judíos fuesen, al menos por esta primera vez, empadronados según sus usos religiosos y nacionales. También José, al anuncio del empadronamiento, debió presentarse, él y los suyos, a los empleados del estado civil de Belén,

de donde, descendiente de la familia de David (Lucas, II, 4), se consideraba originario

Vuelve, al parecer, dos años más tarde, con María y Jesús. Este retorno sobre caminos todavía no transformados en carreteras por la técnica romana, interrumpiéndose por etapas en casa de algún amigo, o en un lugar público de parada, duró tres o cuatro días. Para el niño Jesús, señala la entrada en los años oscuros, que se opera así bajo un doble signo, el de la obediencia a las tradiciones de Israel, el de la oposición a los usos del ocupante pagano. Fidelidad a su nación, enfrentamiento con la idolatría greco-latina. bajo estos dos auspicios el niño predestinado franqueó el umbral invisible de sus años de formación

Nazareth, a donde llega, no es más que un pueblecito sonriente o triste, armonioso o sordido, según el modo como, nuestros historiadores de hoy, parecen escrutar la ciudad contemporánea, a fin de reconstruir su rostro de hace veinte siglos. Según Ricciotti, es una localidad sin gran interés «limitada a la parte oriental de la ciudad actual que domina el valle de Esdrelón», el Nazareth de los tiempos bíblicos «no debía ser nada más que un pueblo despreciable y desnudo de atractivo». Algunos accidentes de terreno que actualmente se encontrarían pintorescos, pero que la antigüedad apreciaba seguramente poco. Grutas horadadas artificialmente en el flanco de una colina servían de depósitos de víveres o incluso de habitaciones

Una fuente, que hoy se llama «Fuente de la Señora» abastecía a los sedientos, al mismo tiempo que a las caravanas provenientes de las regiones áridas. En los alrededores más próximos

algunas alturas: un frontón de una decena de metros, cerca del cual se presume haber estado edificada la sinagoga primitiva. A tres kilómetros, un pico llamado Djebel el Gafse, que domina, con más de trescientos metros, el valle de Esdrelón.

Es poco como atractivo para los viajeros, e incluso para los residentes: Nazareth, según Ricciotti, no participaría sino avaramente de las delicias de Canaán.

Para Daniel Rops, y para el historiador israelita Klausner estaría, por el contrario, muy favorecido. El pueblo que ningún escrito antiguo cita, ni siquiera el *Talmud*, y del que sólo hace mención un lamento del siglo III, es un lugar de gran atractivo. Daniel Rops ve «un gran círculo de colinas armoniosas, que esparcen pequeñas granjas de adobe blanco; husos de cipreses negros se levantan entre los olivarillos, las viñas y los campos de trigo. Los jardines están colmados de lirios y de verbenas y, sobre numerosos muros, las enredaderas instalan suntuosamente su manto episcopal». Según Klausner «la belleza de Nazareth, y de las montañas que rodean Galilea, el panorama maravilloso de este país dulce y pacífico», se opone a la descripción que ha dado Ricciotti.

Sea como fuere, cuando, aún ahora, llega el viajero por vez primera es traspasado por la belleza y la majestad del lugar. Ve a Nazareth edificado sobre un balcón de colinas que domina la llanura de invasión, por la que pasa la vía romana y por donde, en toda época, asaltantes y fugitivos han sufrido las vicisitudes de los combates. Está separada de los grandes torbellinos de la historia a la que domina desde

sus valles y desde sus suaves ondulaciones, desde sus casas amontonadas. Se concibe que el espíritu haya podido encontrar refugio en él y que en este paraje protegido se haya efectuado la maduración de una evolución religiosa.

Así pues, que se ligue o no físicamente a este país de Canaán, a la tierra prometida que desde el desierto Dios anunció a los hebreos, Nazareth, espiritualmente, forma parte de esta provincia de Palestina en la que se han jugado, en diferentes épocas y desde antes de los tiempos bíblicos, episodios esenciales para el nacimiento de las religiones. Es una región que estuvo en todo tiempo asociada y predestinada a lo sagrado. Todo la prepara, todo la incita, hasta el régimen de sus aguas o la recortadura de sus valles.

En las épocas prehistóricas, no es como esas comarcas, de llano o de aluviones, donde el agua de un río permite fertilizar la tierra; no es como Egipto con el Nilo. No tiene, para regar el suelo, más que el agua que cae de las nubes. Y las invocaciones instintivas de sus primeros habitantes hacia el cielo, dispensador de lluvia, hacían que el campesino de Canaán «se sintiera en absoluta dependencia de las aguas del cielo» y de las potencias celestes: de donde pudo nacer, confusamente, ingenuamente, la adoración a las divinidades trascendentales, germen de nuestros cultos actuales. Como dice el *midrash* del Eclesiastés, es decir, su comentario rabínico, la tierra «no es fecundada sino por las aguas que vienen de lo alto, a fin de que todos levanten los ojos al cielo y que el hombre pueda constatar que es tributario de él».

Está también predestinada geográficamente a todos los debates religiosos. «El viento divino

—escribe el historiador Adolfo Lods—, no es la brisa del mar, bienhechora y regular, sino el siroco devastador y caprichoso la mentalidad religiosa de la raza reconoce lo divino menos en el curso normal del mundo que en lo que rompe este curso, en lo que es imposible de prever, menos en las fuerzas favorables al hombre que en aquellas que le hieren de espanto»

Las borrascas, los cataclismos, los diluvios, los temblores de tierra, aun cuando poco frecuentes, obsesionan a estas conciencias ingenuas Deducen que, la potencia divina, no es un genio tutelar que habita apaciblemente, al lado de la humanidad, asociándola a los beneficios del empíreo donde él reside Es un Dios ciertamente benévolos, pero que sabe destruir, tronar, que no impide tempestades, que no excluye los conflictos, que no evita los accidentes No ha tomado aún, como en nuestros días, el aspecto de un protector complaciente para los que buenamente quieren creer en él Pero inscribiéndose en la historia al lado de su criatura, no impidiendo a la tempestad hacer rodar sus ecos, no impidiendo a la inundación invadir los campos y los burgos, no impidiendo tampoco la guerra las enfermedades y la muerte, sugiere solamente al hombre que, todos esos accidentes inevitables de la historia, se insertan en un plan divino y participan a la salvación

Este sentido dramático de Dios, o de los dioses, o de los genios, que, desde sus múltiples surcos, han preparado la única vía, este perpetuo debate entre la tierra de Palestina y un cielo del que el hombre espera todo, no ha imprimido solamente sus huellas hereditarias en los pueblos sucesivos Fenicios, Cananeos, Hebreos Ha dejado igualmente sus trazos en el mismo suelo

País impregnado de lo divino y lo sagrado, desde la más alta antiguedad, Palestina lleva todavía los estigmas de las adoraciones desvanecidas, de los sacrificios abolidos No existen montes, fuentes, arroyos, árboles, cavernas y piedras donde no se haya podido imaginar la presencia de un genio, o, por lo menos, el eco milenario de las plegarias que creían dirigirse a él Existen santuarios prehistóricos cuyo suelo, tan pronto excavado, revela en seguida su presencia En Guezer, ocho monolitos, todavía en pie y alineados, groseramente estilizados los unos, vagamente redondeados los otros, que alcanzan, los más grandes, tres metros de altura y los más pequeños, la talla de un hombre mediano ¿De qué votos, de qué sacrificios fueron pedestales estos monumentos? Uno de ellos presenta todavía su remate pulido y patinado «por los besos, las caricias y las unciones de numerosas generaciones de fieles» Bien sea en el desierto de Neguev, alrededor de Beer Sheba, o sobre la costa, cerca de Ash Kalon, por todas partes, el arqueólogo, encuentra las marcas superpuestas de civilizaciones sucesivas Desde el neolítico hasta nuestros días, es una imbricación de restos humanos sepultados, en la misma tierra Los filisteos, los hebreos, los griegos, los latinos y, más cerca de nosotros, los cruzados, han dejado su huella en este suelo La historia religiosa de la humanidad superpone en él sus altares

La piedra atestigua así hasta nosotros, atestiguaba entonces hasta Jesús, devociones primitivas y es esta su función de piedra, sobrevivir a los hombres que la han formado y levantado Pero en esta tierra, que constituye uno

de los primeros relicarios religiosos de nuestra especie, existen también restos humanos sacrificados a los antiguos cultos: testimonian hasta nosotros sobre dramas, frenesí, sufrimientos, que acompañaron en estos lugares a la aparición de lo sagrado.

Existen jarras, en gran número, conteniendo esqueletos de recién nacidos, en su mayor parte no mayores de ocho días. Introducidos vivos en estos recipientes cubiertos rápidamente de tierra fina, sus osamentas, todavía tiernas, han alcanzado una remota posteridad que les habría ignorado si hubiesen vivido normalmente.

Por otra parte, en el mismo santuario, sepultados en lo que queda de una muralla, los esqueletos infantiles están acompañados por otro de una vieja mujer reumática. ¿Se había persuadido a los dioses de no exigir más ofrendas de la primera edad? ¿o bien una madre o abuela quiso ser enterrada, para toda la eternidad, al lado de su bebé que mecía sobre sus rodillas?

Todo esto queda ciertamente inexplicable: y la tierra de Palestina ha enterrado muchos secretos. Pero lo que se sabe, por estos indicios o por otros, es que este suelo, consagrado desde sus orígenes a las formas rudimentarias de la creencia, fue el lugar de la metamorfosis quizá más esencial que haya sufrido el espíritu religioso y cuyo agente fue Israel.

En primer lugar había conocido el polidemonismo, multiplicación de los genios y de los espíritus. Entre los cananeos, que la ocuparon antes que los hebreos, el culto se dirigía a los Astartés y a los Baal. ¿Quiénes eran los Baal? Genios locales en número ilimitado que eran adorados sobre todas las colinas elevadas y bajo

todos los árboles verdes. No existía entonces terrón de tierra, ni raíz que se hundiese en ella, a través de los cuales y por los cuales no circulase lo divino. Y su presencia se extendía a todas las cosas, en su infinita diversidad de forma y de materia, no teniendo por toda unidad, por todo vínculo, sino el respeto supersticioso que le concedían los hombres. Los nombres de cada uno de ellos eran Baal, pero acompañado como un calificativo o sobrenombre por el de la cosa santa (montaña, árbol, fuente) o el del lugar que le encerraba. Había Baal Lebanon, señor del Líbano; Baal Tamar, espíritu de la palmera; Baalat Beer, dama de los pozos; Baal Perasim, señor de las brechas, es decir, seguramente, de las fuentes; Baalat Guebal y Baal Guebat, señora y señor de Biblos... Otros debían su patronímico no al lugar que les abrigaba, sino al rito o al poder que les atribuían los creyentes. También existía una gran abundancia de prerrogativas, atribuidas a las divinidades, que bullían en el universo: de Baal Marqod, señor de la danza a Baal Berit, dios de la alianza. De Baal Marphé, señor curador o Baal Gad, dueño de la dicha, a Baal Zeboub, señor de las moscas, competente en las enfermedades.

Multiplicidad de Baal, sobre los que los cananeos sedentarios cuentan para fertilizar sus tierras, para asegurar la fecundidad a sus rebaños, para garantizar su salud y su dicha..., polvareda de divinidades locales o genios familiares que habitan todos los escondrijos del mundo, que atormentan todos los repliegues del pensamiento primitivo...; puede ser que, en nuestros días, su ingenuidad haga sonreir y que el carácter supersticioso de los cultos que les fueron rendidos

ofenda a nuestra buena conciencia. No es menos verdad que, a causa de ellos, se ha operado la santificación del mundo alrededor del hombre, este primer hecho religioso, del que no hemos terminado de agotar las consecuencias, y del que podríamos quizás concebir nostalgia

Desde estos tiempos hasta Jesús, la tierra de Palestina se diviniza y se humaniza. Los aflujos sobrenaturales se multiplican, respondiendo a la proliferación de inquietudes de los hombres, de sus necesidades, de sus esperanzas. Impregnación de lo sagrado, impregnación de lo humano, en esta tierra predestinada a todos los combates religiosos y a todas las buenas nuevas.

Estas, en el curso de los milenios, han asumido diversas formas, han tomado prestados diversos vocablos. Despues del polidemonismo de los Baal, hundidos en la materia, sobrevino el politeísmo de los dioses que tenían vínculos terrestres menos localizados, un imperio más extenso, una función menos subordinada a las circunstancias particulares. Los cananeos adoraban a Adad, dios de la tempestad que truena donde quiere a Dagón, dios del trigo, inventor del arado que abre todos los surcos, a Chemech, dios del sol, que alumbra a todos los hombres. El nombre de la ciudad de Jericó, derivado del de Yareah, luna, sugiere que los cananeos tenían, también, divinidades lunares. Recheph, dios del fuego, Baraq, dios del rayo, Gad el dios de la fortuna, cuyo culto continuará, clandestinamente, en el tiempo mismo del monoteísmo, quizás un dios de la muerte, quizás también un dios Yahvé, anterior a la llegada de los hebreos, y que habría contribuido a la transición, constituyen el equipo del politeísmo cuyos poderes ya más

jerarquizados, más clasificados, reemplazaron el inextricable barullo de los Baal y de los demonios.

Consagrada en lo sucesivo a lo divino con un mayor orden aparente, por toques más profundos, la tierra de Palestina, repartida entre dioses menos numerosos, pero dotados de más amplios poderes, queda santificada en la totalidad de sus montes, de sus fuentes, de sus árboles, y de sus moradas. Simplemente la fórmula de santificación ha cambiado. Se podría decir que se ha perfeccionado.

Es entonces cuando llega Israel a Palestina, cuando después de los cananeos se instalan los hebreos en la tierra que fue prometida al primero de los patriarcas, a Abraham y a su descendencia. Es entonces, cuando van a proceder a una de las revoluciones religiosas más profundas que haya conocido la humanidad. El problema es claro para ellos, al menos tal como nos aparece tres mil doscientos años después de haber sido resuelto. A esta tierra, consagrada por otros, y que se convierte, ahora, en la suya, no es preciso despojarla del menor atributo religioso. No hay que profanarla en el menor de sus bosquecillos, en la más árida de sus tierras, en el más desierto de sus montes. Es necesario que todo quede divino. Pero en lugar de que esta total santificación emane de una multiplicidad de dioses, será necesario que, en adelante, proceda de un solo Dios, el Dios único del que los hebreos se han hecho servidores. Y por esto cambia el culto. Y por esto la plegaria, o las plegarias, se multiplican en la medida en que se reduce el número de aquellos a quienes está destinada. Entonces se opera la invención.



verdaderamente esencial, la aportación propia del judaísmo al problema religioso: que haya en adelante otras tantas bendiciones, otras tantas plegarias dirigidas al único Dios, como existían antes divinidades diferentes.

Una bendición por cada acto de la vida, una plegaria para cada circunstancia, una invocación cuando se manifiestan cada una de las fuerzas naturales... La red sagrada se reconstruye sobre el mundo, no a partir de los genios del polidemonismo o de los dioses del politeísmo, sino por medio de múltiples plegarias a intención del único Dios. El hebreo ora cuando truena: no existe ya dios de la tempestad. Bendecirá el fruto de la viña: no existe el genio del vino. Rogará en los lugares sagrados, que a menudo siguen siendo los mismos: no existen ya los genios locales.

En total, si puede decirse así, la religión no sale perdiendo. Pero la composición de las llamadas a la divinidad ha variado de una edad a otra. El politeísmo con sus dioses especializados y sus plegarias rudimentarias, ha cedido ante la monolatría, y, luego, ante el monoteísmo con su Dios omnipresente y sus plegarias diversificadas. Monolatría, es admitir un solo Dios para Israel, que no excluye otros dioses para los demás pueblos. Monoteísmo... el Dios de Israel se convierte en el Dios universal, el único Dios. A través de estas dos fases, la tierra nutricia, la tierra de los hombres y de los dioses, continúa llevando su misma cosecha de oraciones, tan densa, tan copiosa, aunque repartida de otro modo.

A lo largo de su prehistoria, de su historia, y hasta el retorno de Jesús a Nazareth, al comienzo de los años oscuros, Palestina no ha cambiado de

vocación. Suelo en el que se realiza, tanto en la movilidad de las aguas y de los vientos que la recorren, como en la permanencia de sus tierras y de sus piedras, el encuentro de Dios por el hombre y el del hombre por Dios. Suelo en el que nada es jamás profano porque nada es inhumano, nada inanimado. Suelo dedicado a las revelaciones. El retorno de José, de María y de Jesús, a Nazareth, les conduce a uno de los pueblos donde se marca más intimamente esta predestinación y donde va a prepararse un nuevo episodio.

Palestina no representa todo el judaísmo de entonces: un medio millón de habitantes, sobre cerca del décuplo disperso en tierras profanas, en Egipto o bien en Grecia. Nazareth es bien poca cosa en Palestina, por el número evidentemente, algunos centenares de judíos, por la cualidad que entonces se les reconocía generalmente.

Es una localidad que vive sobre ella misma, aparte: hasta el siglo IV de la Era Cristiana no se señalará en ella infiltración griega o latina, en tanto que el resto del país está fuertemente «ocupado». Es una población muy simple, campesina, artesana, de la que se ha podido decir que es la fortaleza del patriotismo judío. Fortaleza rudimentaria y patriotismo estrecho, al menos según la opinión de esos buenos señores de las ciudades, que hablan griego y latín. Para ellos, ser nazareno, es un poco como para un personaje de Labiche ser de Landerneau o bien de Pontoise. Es un título de rusticidad y posiblemente de grosería. Los nazarenos, en su manera de hablar en arameo, lengua vulgar de la época, tienen un acento del terruño que les hace reconocerles entre los demás y que les ridiculiza:

«¿Cómo —dice Nathanael en el Evangelio según San Juan—, puede salir algo bueno de Nazareth?» «¿Cómo se puede ser persa?», dirá en su tiempo Montesquieu. Se designa a sus habitantes por un equivalente antiguo de nuestro vocablo «boñigas», son «am-ha-arets», hombres de la tierra, labriegos.

Pero en «hombre de la tierra» hay tierra; en «am-ha-arets» *erets*. Y la tierra de Palestina, *Erets Israel*, de la que conocemos la herencia, no es sólo gleba y lodo. Es también presencia de Dios y receptáculo de lo sagrado. De modo que el sarcasmo aboca en verdad a glorificar a los nazarenos, a precisar su vocación.

Volviendo a Nazareth, la familia predestinada, confirma la doble intención que la había ya inspirado a su partida hacia Belén, respeto de la tradición judía, cuya influencia conserva un lugar tan aislado y sencillo, resistencia al ocupante, que no se ha instalado en él, en tanto que en el resto del país se impone y predomina. Y después, por añadidura, la obediencia a Dios que evoca este paisaje.

El retorno de Jesús a Nazareth coincide con un período de paz romana, en la que, en la capital del Imperio, está cerrado el templo de Jano. Pero sabemos muy bien que la ausencia de guerra no excluye a la guerrilla y que la paz oficial no es siempre la pacificación.

Palestina se encuentra, con relación a Roma, en una situación demasiado bien conocida hoy, la de un Estado satélite. Tiene a Herodes como rey. Pero éste, nacido en tierra judía, no es judío por la sangre. Su madre, Kypros, es árabe; su padre, Antipater, idumeo. Ninguno de los dos es de raza real, lo que permite a Flavio Josefo pintar

así al hijo: «Un ciudadano privado cualquiera, e idumeo, es decir, medio judío».

Su realeza, no la debe, evidentemente, ni a la tradición de su patria de adopción ni a la voluntad de sus compatriotas. Es a Roma a donde la ha ido a buscar y de Roma de donde la trae. Flavio Josefo que le aprecia y que, muy helenizado él mismo, estaría más bien de su lado, describe, no sin admiración, las circunstancias de su investidura:

«Antonio hizo reunir el Senado donde Messala y él mismo relataron en presencia de Herodes los servicios rendidos, con tanto afecto al pueblo romano por Antipater, su padre, y por él... Antonio añadió que, en la guerra que se mantenía contra los partos, sería sin duda más ventajoso establecer a Herodes rey de Judea. Todos abrazaron esta opinión y, al salir del Senado, Antonio y Augusto pusieron a Herodes en medio de ellos, y marchando delante de él los cónsules y los magistrados, fueron a ofrecer sacrificios, y pusieron en el Capitolio el decreto del Senado. Antonio dio en seguida un gran festín a este nuevo príncipe».

Así es como se corona a un rey colaborador.

Herodes había merecido esta promoción por el vigor singular con el que, gobernador de Galilea, había purgado a esta provincia de «bandidos», que no eran quizás sino simplemente resistentes. Habiéndose apoderado de su jefe Ezequías, y de un gran número de entre ellos, Herodes les hizo matar sin otra forma de proceso.

Haciendo esto, contravenía a la ley judía, que ordena rodear de las garantías más minuciosas la vida de todo acusado, y que reputa inocente a

cualquiera que no ha sido juzgado y condenado según las formas.

Ante el Sanedrín judío, reunido para sancionar una tal violación de la ley, Herodes se presenta no como exige la costumbre «humilde y suplicante, la barba en desorden y las vestiduras teñidas de negro» sino revestido de púrpura y rodeado de soldados numerosos y armados. Los jueces tienen miedo, pero uno de entre ellos, Sameas, despierta su sentido de la justicia. Están a punto de condenar al inculpado, cuando el rey Hyrcan, que preside, decide remitir el juicio al día siguiente y durante la noche hace evadir al culpable. Manera original de archivar el asunto, de lo que Herodes no le está tan agradecido, puesto que más tarde, revestido por los romanos, hará ejecutar a Hyrcan y a sus antiguos jueces, a excepción de Sameas.

Herodes continuará fiel a Roma y al partido que en Roma, según los momentos, aparece como el más fuerte. Cuando sobrevino la guerra civil y Augusto venció a Antonio, a quien Herodes debía todo, el rey de Judea supo volver la chaqueta con mucha dignidad. Josefo relata la escena. Habiendo preparado ya su adhesión enviando a un lugarteniente de Augusto, Venditio, refuerzos contra los gladiadores que habían seguido fieles a Antonio, Herodes va a Rodas a encontrarse con Augusto y «aparece ante él sin diadema, pero con una majestad de rey» y sin disimular nada de la verdad, acomodándola solamente al expediente que quiere defender, le habla en estos términos: «Confieso, gran príncipe, que debo mi corona a Antonio, y habrías experimentado ya que no le era un rey inútil, si la guerra en que estaba comprometido contra los

Arabes no me hubiese impedido unir mis armas a las suyas. No pudiéndolo hacer, le he asistido con cantidades de trigo y con todo lo que me ha sido posible. No le he abandonado, aun después de la Jornada de Acio, porque le reconozco como a mi bienhechor, que si yo no he podido servirle en la guerra, combatiendo a su lado, como habría deseado, le di por lo menos un buen consejo, haciéndole ver que el solo medio de restablecer sus asuntos era hacer morir a Cleopatra en cuyo caso, yo le ofrecía dinero, plazas, tropas y mi persona para continuar haciéndoles la guerra. Pero su ciega pasión por esta princesa y la voluntad de Dios, que quiere poner entre vuestras manos el imperio del mundo, no le han permitido escuchar una proposición que le habría sido tan ventajosa. Así me encuentro vencido con él: y viéndome caído de una tan alta fortuna, he quitado de sobre mi frente la diadema para venir hacia vos, sin fundar la esperanza de mi salvación sobre ninguna otra cosa que mi virtud, y sobre la experiencia que vos podréis hacer de mi fidelidad para con mis amigos».

Un discurso de historiador griego o latino no es jamás una estenografía que brille por su exactitud. Bajo la pompa oratoria con que Josefo le reviste, se transparentan, sin embargo, las gruesas malicias que usa Herodes para seducir a un nuevo amo. Hace valer que no le ha combatido jamás armas en mano. Condena la ceguera de su enemigo vencido, desea la muerte de Cleopatra, y, para terminar, promete su fidelidad. Fue suficiente para conciliar a Augusto. Invocando su «virtud» Herodes se hace confirmar en el rango desde el que podía continuar sus exacciones.

Porque es un hombre impío y depravado quien reina sobre Palestina en la época en que nace Jesús. Su corte, bien que él se diga judío, es una verdadera corte pagana donde todos los excesos están permitidos. Obscenidad bajo todas sus formas, del adulterio al incesto, pasando por la sodomía. Instalación de un lujo insensato que contrasta con la miseria de los campos sometidos. Crueldad que no perdona a nada ni a nadie. He aquí cómo Monseñor Ricciotti describe sus más espantosas perversidades: «En el 29 antes de Jesucristo, cometió su crimen más trágico que, bajo algunos aspectos, recuerda al de Otelo. Aquel año, Herodes, por simples calumnias propagadas por la corte, asesina a la asmonea Mariamne, su esposa, de la que está perdidamente enamorado. Apenas ejecutada la sentencia, Herodes, casi loco de furor, ordena a los servidores de palacio llamar a la muerta en voz alta, como si estuviera todavía viva.

«Algunos meses después, hace matar también a su suegra Alejandra, madre de la difunta Mariamne.

« De Mariamne, la esposa muy amada, le habían nacido varios hijos, que él amaba en recuerdo de su madre, envió para su educación a dos de ellos, Alejandro y Aristóbulo, a Roma en donde encontraron una benevolente acogida en la corte de Augusto. Pero una vez vueltos a Jerusalén, Herodes, les hizo también matar, aunque desde Roma, Augusto, hubiese intentado todo para salvarles».

Un desequilibrado, un sádico, en su vida sexual y privada, tal se adivina el monarca «amigo y aliado» de Roma que reina sobre Palestina. Como ocurre a menudo con los anormales, se

muestra meloso y astuto para ejercer sus servicios con un aire benevolente. Un día, cuenta el *Talmud*, fue de incógnito a encontrar a un rabino, y queriendo hacerle hablar, comenzó a denigrar los actos del gobierno. Pero el doctor, olfateando una trampa, se limitó a parafrasear una frase del *Eclesiastés* «No maldigas al rey ni siquiera en tu pensamiento porque el pájaro del cielo llevará consigo tu voz», y replicó al monarca «Los pájaros del cielo llevan la palabra de los hombres».

Respuesta evasiva, prudencia que se comprende demasiado bien, cuando se sabe con qué perfección este buen rey estaba de tal manera preocupado por conocer la opinión de sus súbditos, que había montado una policía secreta al corriente de los menores hechos. Es también el hombre de los actos ocultos que desmienten las intenciones alardeadas o las voluntades proclamadas. Abiertamente, respeta y favorece el culto judío, de acuerdo en esto con los amos romanos que no dudan en participar con sus denarios al entretenimiento del templo de Jerusalén. Augusto mismo tomó a su cargo los gastos de ciertos sacrificios. Pero ocurre que de noche, en secreto, Herodes penetra en la tumba de David en Jerusalén para dirigir en persona el pillaje de los tesoros que contiene.

El pueblo que conoce mal los detalles del gobierno, que sería sin duda incapaz de enunciar de forma precisa los vínculos que unen a Palestina con el Imperio romano, es sensible a tales excesos. Por ignorante que se sea en política, un rey es un rey, y se oye hablar de él. El rumor público, tan rápido en propagarse, a menudo tan deformante en los países semíticos,

hace a Herodes responsable de todos los males que sufren los judíos del campo, y, entre ellos, los habitantes de Nazareth. La miseria, los impuestos demasiado onerosos, las vejaciones administrativas o policíacas, son imputadas al rey colaborador, por lo menos tanto como a los romanos. Sin duda, no ha venido jamás hasta el pueblo ni se le ha visto físicamente. Pero su nombre satisface a esa necesidad de personificación de las fuerzas malvadas, a esa necesidad de encarnación visible de las fuerzas lejanas y desconocidas, que caracteriza a los semitas.

Nazareth, cuando vuelve allí Jesús con su familia, no posee ciertamente nada que se asemeje ni siquiera de muy lejos, a una escuela de teología o a un instituto político. La religión permanece en él todavía, ingenua y presente, como la tierra santificada: la opinión pública está alimentada por «los pájaros del cielo», o, dicho de otro modo, por los rumores sin control ni consistencia. Contraste entre estas dos aportaciones: una, que se ha formado desde toda la eternidad, ha evolucionado en el seno de la tierra natal; la otra, bruscamente impuesta por una potencia extranjera, al servicio de la cual se ha puesto el amo aparente del país.

Una tradición, una invasión... la una no existe sin influir a la otra, sin buscar falsearla. Herodes, encarnación del mal, no es solamente el tirano en el sentido banal de la palabra, que pesa sobre un país conquistado. Es también el servidor del pagano, que opone al culto nacional del verdadero Dios, la superioridad aparente de una idolatría, servida por una potencia material y una técnica superior.

El combate que debe llevar a cabo Palestina para escapar al yugo romano puede tomar así dos aspectos. Puede ser político y militar: y éste será el partido que tomarán un día los Zelotes, esos antepasados de los maquis. Puede ser religioso y pacífico, servido no por la fuerza de las armas sino por la del pensamiento: y serán los fariseos.

Jesús que vuelve a Nazareth, está todavía alejado de la edad en que es necesario elegir. Y José, el jefe de la familia, estaba, según parece, más preocupado de ejercer su oficio de carpintero que de conducir una acción pública: era fabricando arados y yugos como tenía la convicción de honrar a Dios.

Pero en el curso de los años oscuros, Jesús será conducido, progresivamente, a plantearse el problema de su país, de su tiempo, que será como consecuencia, el del bien del país y el del bien de los tiempos. Desde su primera infancia, en el año 6 de la Era cristiana, podrá oír hablar de la revuelta de Judas de Gamala, llamado «el Galileo», sometido por los romanos no sin haber sacudido la opinión pública. Será necesario aprender poco a poco a sentirse judío y concebir lo que implica el judaísmo. Este será el objeto de sus doce primeros años. Le será necesario, a los doce años, encontrar en Jerusalén no solamente a los doctores de la Ley, lo que relata el Evangelio de Lucas, sino también a la potencia romana y a los judíos que viven entonces a su lado. Y éste será sin duda un momento decisivo de su evolución espiritual.

Una tradición, una invasión... Es decir, en definitiva, una tierra impregnada de Dios a lo largo de toda su historia, y de los hombres,

venidos de lejos que la ocupan durante algunos siglos, esos instantes de la eternidad. De su encuentro en un instante de la historia, en un pueblo de Palestina, de su encuentro en el espíritu apasionado y sutil de un niño judío predestinado, nace la crisis más decisiva, crisis todavía inacabada, que haya conocido la humanidad

Dos años después del nacimiento de Jesús, es decir, sin duda en el momento de su vuelta a Nazareth, Herodes, Herodes el Grande, cargado de honores y de riquezas, moría a los setenta años habiendo sabido por sus servicios de información la adoración de los reyes magos, y juzgándola suficientemente inquietante para justificar sus represalias

CAPITULO II

EL APRENDIZAJE DEL OFICIO Y DE LA LENGUA

Hasta los doce años, oficialmente, no se sabe nada, o casi nada. Pero podrá conjeturarse

No se sabe nada ni de sus alegrías, ni de sus penas ni de sus juegos, ni de sus enfermedades de niño, ni de esos mil pequeños acontecimientos que marcan la primera edad. Lo poco de que se está informado, y que concierne a su aprendizaje profesional, se conoce a través de José

José, que es carpintero por tradición familiar, le instruye en el mismo oficio. Si obra así, no es solamente por la preocupación que tienen los padres por asegurar el porvenir de sus hijos, y por la satisfacción que experimentan al verse reemplazados por ellos en la carrera que han seguido. Es, igualmente, en virtud de razones religiosas

Para los judíos de la época bíblica, y para los que en nuestros días, son fieles a su tradición, el trabajo manual es sagrado. En primer lugar porque todo trabajo lo es. «Aquel que gana su vida con su trabajo es más grande que el que se encierra ociosamente en su piedad», dicen los sabios. Y precisan más. «El artesano en su trabajo no tiene necesidad de levantarse ante el más grande doctor»

Incluso los rabinos o los sacerdotes, deben ejercer un oficio además de su ministerio: «*Procura un oficio al lado del estudio*» dice el comentario rabínico del *Eclesiastés*: y el *Talmud* confirma que, jerárquicamente, el trabajo es superior a la práctica religiosa misma: «*Más grande es aquel que se hace útil por el trabajo, que aquel que conoce a Dios*».

El trabajo de que se trata no es un trabajo intelectual o abstracto: «*El más bello trabajo es el trabajo de la tierra, aunque sea mucho menos ganancioso* —declara aún el *Talmud*—, *debe ser preferido a cualquier otro*».

Los doctores de Israel, anteriores a Jesús, o contemporáneos a su vida, lo mismo que sus sucesores, han aplicado estas ordenanzas. Hillel fue leñador, el Rabí Yehudí panadero, el Rabí Yohanan zapatero, hasta Saul de Tarso, apóstol del cristianismo, que será fabricante de tiendas (*Hechos de los Apóstoles*, XVIII, 3).

No es suficiente ejercer un oficio, es necesario transmitirle a sus hijos. El *Talmud*, aun aquí, se muestra formal: «*Del mismo modo que se está obligado a alimentar a sus hijos, se está obligado a enseñarles una profesión manual*». Y yendo más lejos y más fuerte: «*quien no enseña una profesión manual a su hijo —dice—, es como si hiciese de él un bandido*».

Entonces se comprende que José haya tomado a Jesús como aprendiz, sin duda desde su más temprana edad, y que más de un siglo más tarde, Justino mártir, haya oído hablar aún en Palestina

de los arados salidos del taller de José, que habría fabricado Jesús¹.

Tal es, durante los doce primeros años oscuros, antes del viaje a Jerusalén, el único elemento del que se esté seguro, aunque no figure en el relato de los Evangelios.

Vengamos a las conjeturas.

Lo mismo que en nuestros días, el hecho de haber nacido en Nueva York, o en Moscú, en París o en Nueva Delhi, permite conjeturar, incluso para un desconocido, su lengua, su cultura, y a menudo su creencia, lo mismo para Jesús niño. Nacido judío, en un pueblo judío, en un ambiente judío, resultan de ello dos hechos que, bajo su apariencia banal, bajo el aire de «*huevo de Colón*», tienen repercusiones profundas: habla una lengua semítica; practica la religión de Israel.

Su lengua materna es el arameo, lengua diferente del hebreo, pero bastante próxima, que, desde hace aproximadamente tres siglos, la ha suplantado en el habla de Palestina. Entre el hebreo y el arameo, hay tanto parentesco como en nuestros días entre el italiano y el francés. Si el vocabulario varía, si la gramática es diferente, el modo de pensar es idéntico. Lo mismo que el italiano y el francés son dos lenguas latinas, correspondientes a la misma estructura mental, el arameo y el hebreo son dos lenguas semíticas que implican el mismo género de relaciones entre las palabras y el pensamiento, y que son por tanto cómodamente traducibles de la una a la otra.

¹ El hecho ha sido confirmado, con matices de interpretación, por el historiador israelita KLAUSNER (*Jesús de Nazareth*, pág. 243) y por JULES ISAAC (*Jésus et Israël*, pág. 36). Los dos se refieren a un texto de Justino.

Jesús, más tarde, convertido en adulto, vivirá en una sociedad trilingüe, como ocurre a menudo en los países y en las épocas en que se entrecruzan varias culturas, como ocurre todavía hoy en África del Norte donde los intelectuales musulmanes, de origen igualmente semítico, tienen como lengua literaria el árabe, como lengua ordinaria el bereber, y el francés como lengua de intercambio. Oirá hablar el hebreo, lengua sagrada, el arameo, lengua vulgar, y conocerá al menos los rudimentos del griego o del latín, lengua oficial del país. En el momento de su Pasión, un bando trilingüe (esta vez griego, latín y hebreo) acompañará a su suplicio.

Por el momento, no hace todavía sino aprender el arameo. Iniciarse en un lenguaje está preñado de consecuencias. Es adoptar la estructura mental que resulta de su genio. Episodio determinante de la formación de Jesús, aquel en el que se acostumbra a un habla semítica.

El primer carácter, del que se va así a impregnar, es el de repugnar lo abstracto. Todo vocablo semítico está ligado a las dos realidades concretas de la boca que lo pronuncia y del objeto que designa, ligado a la carne, a la materia.

Las sílabas, que van a imponerse progresivamente a la atención del niño cuando aprenda a leer, difieren de las que, en nuestros días, deletrean los escolares. Consonantes y vocales, en los libros modernos se presentan en pie de igualdad. Cada una tiene un papel a jugar de importancia equivalente. Las consonantes dirigen la respiración, la jalónan y la articulan: solas serían impronunciables, demasiado guturales

y demasiado siblantes, demasiado próximas a los gritos o a los ruidos para convenir a la lectura. Las vocales suministran el reposo, aportan las entonaciones, procuran, de alguna manera, la orquestación por el pensamiento hecho consciente y claro de los temas primitivos de la voz.

Ahora bien, en los textos escritos en que Jesús aprende a leer, en los rollos de la *Torá*, que constituyen la base de la enseñanza en su tiempo, ocurre de otro modo. Cuando Jesús va a la escuela de su pueblo, a esta casa del libro, *beth ha sefer*, que corresponde a nuestras escuelas maternales, no aprenderá a leer ni a trazar vocales, por la sencilla razón de que no se escriben todavía: casi cinco o siete siglos después del nacimiento de Jesús la escritura no cuenta con ellas para nada. Incluso el tetragrama divino, designación de Yahvé, este vocablo sagrado delante del cual Jesús niño, como todo judío, aprende a esconder su rostro, poniendo su mano sobre los ojos, no comporta por escrito sino consonantes. ¿Por qué es esto? Es que en tiempo de Jesús, todos los judíos han escuchado la *Torá* antes de verla escrita. Sus versículos les son ya familiares antes de que hayan aprendido a distinguir los caracteres.

Desde entonces, para hacer lectura es suficiente tener estas señales, estos encuadramientos que constituyen las consonantes: incluso si faltan las vocales, la memoria, la tradición, las restituyen a su sitio.

Ahora que sabe pronunciar las sílabas le es necesario acercarse a las palabras. También éstas repugnan el artificio y confirman al niño Jesús en la sana ingenuidad que es la de su primera edad. El menor número posible de esos adjetivos que

en las lenguas evolucionadas diluyen el sentido de los nombres. Los que subsisten expresan las cualidades elementales que, incluso un niño, puede captar porque son constatables y porque le parecen verdaderas. Grande (*gadôl*), pequeño (*qâtân*), pesado (*kâbek*), sabio (*hakham*). ¿Qué niño no tiene por sí mismo la experiencia de tales epítetos, en su universo familiar, en su nacimiento a la vida de sociedad? Los que, en revancha, expresan nociones un poco más complejas, estarán reemplazados a menudo por un complemento de nombre: el sustantivo conserva cerca del niño, su soberanía en la frase y su casi exclusividad. El lugar santo se dice lugar de santidad, la casa eterna casa de la eternidad; la raza de realeza designa a la raza real; los reyes de clemencia designa a los reyes clementes. Rudeza de estas concordancias. Pero ¿en qué alma de niño, sobre todo en un siglo alejado, en un pueblo rústico, no despertarán ecos? Y el alma del niño Jesús pudo habituarse más cómodamente a estas rugosidades que lo hubiera hecho a los epítetos demasiado lamidos y demasiado armoniosos. Encuentra un contacto directo con la naturaleza misma de las emociones o de las reflexiones humanas.

Los menos posibles de los grados de comparación, comparativos o superlativos, que corresponden demasiado a menudo a una inflación verbal. Al niño Jesús como a todo niño, y sobre todo como a todo niño semítico, no le gustan los homenajes de complacencia que los retóricos saben prodigar. ¿Para qué hincharse de palabras y por qué inflarse de adverbios? ¿Para qué recurrir a toda una perifrasis para designar la parte más santa del templo de Jerusalén cuando

se puede decir de forma precisa y concreta que es el santo de los santos, *gadosh haqedoshim*? ¿Para qué escribir «el mejor cántico», el cántico excelente, cuando se puede decir *Shir hashirim*, el Cántico de los Cánticos? Y según San Lucas, María, la madre del niño Jesús ¿no ha debido emocionarse mucho más al escuchar que la decían *Bendita tú eres entre las mujeres*, que ser llamada banalmente la más feliz de las mujeres? El semitismo, que se traslucirá hasta en la traducción griega, ¿no está al alcance del niño pequeño que se despierta a la vida judía?

He aquí entonces para el joven Jesús, sea que José y su madre le enseñan los rudimentos, sea que él aprenda a escribir en el *beth ha sefer* de su pueblo, un vocabulario casi reducido a lo esencial, a los sustantivos, portadores del acto, y a los verbos que le llevan a cabo. Una lengua sin utilidad artificial, toda ingenuidad y fe, de la que se ha podido decir tanto que es la de Dios como que es la de los profetas y los poetas, son dos las categorías de usuarios a quienes no se atribuye jamás, los filósofos o tecnócratas que no sabrían qué hacer con ella para sus empleos dialécticos y geométricos.

Jesús, que se empapa así de semitismo al estado puro, no tiene nada que le moleste para comprender ciertas expresiones que en nuestros días interpretamos en falso. Los contrasentidos de nuestros espíritus latinizados sobre frases entonces corrientes no vienen ni siquiera a su pensamiento.

Tomemos la ley del talión, la famosa fórmula: «ojo por ojo, diente por diente», que aparece abominable para nuestra latinidad: nosotros la tomamos al pie de la letra, indignándonos de una

moral que responde al mal con el mal, por lo atroz a la atrocidad. Esto es un completo contrasentido que se explica por nuestro alejamiento del genio de las lenguas semíticas. Por una parte el talión no es una ley moral, sino una regla penal. Por otra parte, el judío del tiempo de Jesús, Jesús mismo repugnando la abstracción no pueden tener un vocabulario jurídico especializado no se les imagina, ni niños, ni siquiera adultos, hojeando un código penal para encontrar prescripciones generales o reglamentos detallados esto se acomodaría mal con el estilo de las parábolas. Lo que es concreto en la vida, lo explican de manera concreta usan metáforas. «Ojo por ojo diente por diente» es una de ellas, lo que no significa de ningún modo que el que arranca un ojo debe a su vez ser cegado, esto sería contrario a la ley judía del amor, que ordena amar a su prójimo como a sí mismo y que prescribe cuidar a su enemigo. Es una manera imaginada, la única que corresponde a la mentalidad semítica, de hacer comprender que a cada crimen debe equivaler el castigo apropiado, para un ojo arrancado, para un diente roto, es necesario prever una pena correspondiente a la fechoría, más fuerte, evidentemente, para el primero que para el segundo, ¿qué hay de implacable en esto? Es, por el contrario, la base misma de toda jurisprudencia en todo país civilizado proporcionar la sanción a la falta. Jesús niño, razonando puramente en semita, no podía encontrar nada reprobable¹

Inclinaría a creerlo el que el *Talmud*, en formación en la época de Jesús dice con mucha finura y no sin algo de ironía, apuntando a los comentaristas latinizados del talión: «El rabí Simeón ben Jochai dice 'ojo por ojo es el talión pecuniaro, es decir el pago de una indemnización equivalente a la lesión sufrida. ¿Y por qué no el talión real que obligaría a infligir una lesión equivalente? Porque de ello resultarían iniquidades incesantes. Si un hombre que no tiene más que un ojo hubiese dejado tuerto a otro sería necesario quitarle el único que tiene. Y ¿qué hacer de un ciego que ha arrancado un ojo o los dos a su prójimo?»

He aquí lo que es perentorio como demostración por el absurdo o por el humor, los contrasentidos que lleva consigo una metáfora semítica que se interpreta de una manera demasiado racional contrasentidos que ciertamente nunca afloran en Jesús, en su período nazareno y en cualquier caso en su infancia.

Otro ejemplo de un error muy extendido en nuestros días, y que él no sospechó. «Vanitas vanitatum» o «Vanidad de vanidades», es así siempre como, en latín o en las lenguas latinas, se traduce el primer versículo del *Eclesiastés*. ¿Qué hay de más abstracto que estas palabras? Es un lenguaje para filósofos o bien para teólogos, dos categorías de *espíritus* poco extendidas en Nazareth en la época en que nació Jesús.

El término hebreo que se traduce de esta forma, tiene un carácter diferente al de sus equivalentes latinos es el sustantivo «hebel» cuyo sentido es muy concreto quiere decir soplo.

¹ Cf mas adelante páginas 198 y siguientes

aliento o vaho. *«Hebel habalim»*, es entonces el vaho de los vahos que se separa por sí mismo de un vapor inconsistente.

Y he aquí el apólogo, imaginado y familiar, que quizá José haya relatado a su mujer y a Jesús, un sábado después del mediodía, día consagrado a la meditación de las Escrituras, y por el que el *midrash* precisa el sentido real de «vanidad». El vaho, dice, que se eleva de una marmita llena de agua, instalada sobre un haz de leña, no es el vaho de los vahos, puesto que el recipiente contiene el líquido de donde emana. Es, todo lo más, el vaho de agua. Pero en lugar de una marmita, pongamos siete, una sobre otra, la más baja de las cuales está llena de líquido: el vaho que va a elevarse hacia las marmitas superiores será tanto más inconsistente cuanto más se alejará de la base. En tanto más subirá y ganará un nuevo piso, más parecerá no estar sostenido en el aire sino por otros vahos, más se convertirá en el vaho de los vahos. Interpretemos la metáfora como lo haría un judío antiguo: cuanto más la conciencia humana, ese vaho inmaterial, se aleja de su origen, se aleja de Dios que la ha creado, más se convierte en vana y sumida en la desesperación, de la que testimonia el *Eclesiastés*.

En su casa de Nazareth, donde su espíritu se despierta a la vez a los conocimientos humanos y a la noción de Dios, el niño Jesús debió proceder de esta manera por analogías e imágenes.

Para uno de nosotros, para uno de esos «modernos» que, desde Aristóteles a Descartes, han sufrido generaciones de formación racional, este lenguaje sin abstracción, este pensamiento puramente concreto, que fue el de Jesús niño,

provocaría una doble impresión: poesía y libertad, de una parte, pero de otra parte inversamente, vértigo y azoramiento. Nos sentiríamos un poco como caracoles sin concha. ¿En qué nos convertiríamos sin nuestras fórmulas dialécticas, sin nuestras reglas gramaticales, sin nuestras leyes geométricas, sin nuestros procedimientos lógicos? Y, ¿sobre qué nos apoyaríamos?

El judío del tiempo de Jesús, y el mismo Jesús niño, no experimentan ningún vértigo. El mundo, del que el arameo y el hebreo le dan la primera llave, este mundo sencillo e ingenuo, tiene su coherencia propia, que ciertamente no es la nuestra, pero que sin duda bien la vale. No existe un *hiatus* entre las palabras y las cosas, no hay angustia metafísica que nazca de sus desacuerdos. Si es posible, a dos mil años de distancia, entrever el uso que aprenderá a hacer Jesús de las palabras, quedamos sorprendidos por la simplicidad y la certeza que representan para él.

En primer lugar, el nombre de Dios, o uno de sus equivalentes, se señala por su terrible realidad, por su temible poder. Dios mismo, tiene conciencia de la acción de su nombre sagrado; desconfía, toma sus defensas. He aquí, según el *midrash*, la frase extraordinaria que inspira a Dios la eficacia de los vocablos que le designan, en sustitución de su nombre, que está prohibido: «*Y si, habiendo ocultado a los hombres el nombre inefable, se matan entre sí, con la ayuda de mi sobrenombre, con mayor razón, si les hubiera dado y revelado el nombre inefable, se hubieran servido de él para matar*». ¡Qué realismo y qué ausencia de ilusiones!

Todos los nombres propios son de inspiración divina, para el judío de entonces. Adán, cuando

la Génesis, antes de la desobediencia, había recibido el poder de dar un nombre a cada criatura. Moisés, subiendo al cielo, había encontrado a Dios trenzando coronas de letras. En el origen también todos corresponden a realidades: nombres profanos, nombres de personas o nombres de lugares, no son, como en nuestros días, signos exteriores a su objeto, etiquetas intelectuales sobreañadidas por razones sea de adorno, sea de comodidad; representan para Jesús, y para sus contemporáneos, la naturaleza misma de cada ser o de cada lugar: son un poco los encantamientos que determinan su destino. Así es como Juan (Johanan) quiere decir: «Yhavé fue misericordioso», Emmanuel «Dios con nosotros», y Jesús mismo «él salvará». Así es como en el primer libro de la Biblia cada vez que nace un nuevo hombre, el texto sagrado explica la significación de su nombre.

Los nombres de lugar tendrían igualmente un sentido: la ciudad de Betania, cercana al vado del Jordán, que se franqueaba en barca, quiere decir etimológicamente «casa del navío». Golgotha, altura rocosa y pelada, significa «cráneo». El jardín de Gethsemaní evoca un «molino de aceite». En fin, Belén, debe en primer lugar su nombre a Lahamu, divinidad babilónica; después de la llegada de los israelitas, la etimología cambia y se convierte en «Beth lehem»: casa del pan.

Qué reposo, qué seguridad podrían dar a un espíritu infantil estas concordancias entre los seres o los lugares y sus nombres. Qué universo sin fisura, donde la inteligencia no estará jamás desorientada, se abriría así ante él.

De la misma forma los nombres comunes, que no están tampoco adheridos a una significación abstracta. En una lengua latina, todo el esfuerzo de la gramática y del estilo consiste en precisar los matices intelectuales del sentido correspondiente a cada palabra. Para una lengua semítica, como la que hablaba Jesús, lo que importa, antes que el contenido lógico de cada vocablo, es su poder sobre el hombre, la emoción que despierta en él, la atmósfera sentimental en la que le baña. Por lo cual, nociones distantes intelectualmente, pero sentimentalmente vecinas, pueden habitar el mismo vocablo.

Tsedeck, esta palabra llave de toda moral judía, designa a la vez a la justicia y a la caridad, y evoca la verdad inseparable de la una y de la otra. *Shalom*, esta constante aspiración del alma judía, quiere decir a la vez paz, dicha y perfección. Incertidumbre lógica si se quiere, o más bien, imprecisión. Pero es en realidad precisión de otro orden que, creando en torno a una palabra una red de afinidades, matiza y enriquece su sentido y la hace sumergirse más aún en los arcanos de la conciencia: ¿no son éstos más permeables a las emociones del corazón que a las precisiones del diccionario? La vida íntima del hombre no hace sino una con su lenguaje: qué certidumbre y qué reposo. Así el hombre se instala y habita en el centro del vocabulario.

Se instala y habita así en el centro del universo. Lo testimonia la sintaxis con un ejemplo asombroso. En las lenguas greco-latinas, la relación del objeto poseído con el que lo posee se expresa en genitivo. *Domus patris*, la casa del padre: el nombre del objeto poseído no varía y queda en

nominativo. El del poseedor varía y se declina. Esto es admitir que el elemento fijo, el elemento invariable y estable en el mundo es el objeto: el hombre, elemento variable, se transforma en función de sus vínculos con el fragmento de universo que está en su posesión.

En hebreo bíblico, es exactamente al contrario. Lo que se llama «estado construido» es el del objeto poseído: por el hecho de que pertenece a un hombre, cambia de caso, en tanto que su poseedor queda invariable. Casa (*baith*) del padre (*ab*) se convierte entonces en *beth-ab* en el que *beth* varía y no *ab*.

En lugar de que el hombre se transforme, si es poseedor del objeto, es el objeto el que se modifica, si es poseído por el hombre.

Gran desconcierto para los latinistas y para los latinizados, esta inversión absoluta de las reglas del genitivo. Revolución en nuestros modos de pensar. Pero si podemos, aun por esta vez, imaginar el cuadro mental de un judío del siglo primero de la era cristiana, tal como se prepara en Jesús, no vemos nada que aparezca escandaloso en el uso del estado construido. La persona humana está en el centro del mundo y del lenguaje, como dirá en nuestra época uno de los maestros del pensamiento judío Elie Benamozegh: «El hombre es el universo hecho consciente». ¿No es esto para un niño a la vez natural y reconfortante?

Así este vocabulario al que se habitúa Jesús niño, aprendiendo a pronunciar los sustantivos arameos o hebreos, permanece fiel a la vida. Se humaniza, se diviniza en lugar de dejarse encerrar en conceptos teóricos. Es posible que, a veces permanezca ligero, pero es porque tiene la

ligereza y la autenticidad de la vida, que no siempre es racional.

Pasemos de los sustantivos a los verbos, etapa siempre difícil para quien aprende una lengua. Aquí también el niño Jesús va a encontrar consuelos: la conjugación de su época, permite llegar a lo más profundo del espíritu semítico y del alma judía, bien diferentes de los latinos.

El sistema verbal semítico no reposa únicamente sobre el tiempo: tal es para el occidental la paradoja inicial que pueda desconcertarle. Tal es, por el contrario, para el semita una razón de más para no sentirse a disgusto en el universo. «El tiempo —ha escrito Levy-Bruhl—, no es para el primitivo, como lo es para nosotros, una especie de intuición intelectualizada, un «orden de sucesión»... Es sentido cualitativamente más bien que representados». Es decir, que es menos exterior, más íntimo. Y el *Talmud* hace eco diciendo que no existe ni el antes ni el después.

El tiempo, no tiene, entonces, un valor absoluto, vale por el hombre que le anima. No le encierra, ni le obsesiona. Le sostiene, como el agua hace con el pez, o como el aire con el pájaro. Aire y agua tienen flujos variables, que van en una dirección o en otra ¿por qué habría de estar el tiempo sólo para correr en sentido único, sobre un recorrido jalónado? De creer a Marcel Cohen, autor de una tesis reciente, el verbo semítico, ese verbo al que se habitúa Jesús a medida que progresá en edad «no sirve solamente para constatar un hecho, puede expresar también una impulsión del hombre, como el orden o la defensa, o una diligencia sentimental, como la duda o el deseo. Es según

los casos empleando una jerga gramatical «Impositivo» o bien «prohibitivo», «afirmativo», «optativo» o «dubitativo» Raramente «objetivo»

Cuántos términos abstractos para decir lo que Jesús sintió por instinto, aquello de lo que los judíos de su época tenían, si no la clara conciencia, por lo menos la intuición el tiempo vivido la duración, depende, en su desarrollo, de las impulsiones que da el hombre y no tiene valor fijo fuera de él que le vive

Esto no es ciertamente muy cartesiano El tiempo del que aquí se trata, no es ese cuadro geométrico en el que, desde cerca de dos mil años la humanidad parece anotar cuidadosamente las etapas de su progreso técnico y de su declive espiritual Para un judío de los tiempos bíblicos, esta humanización del tiempo, corresponde a un sentimiento muy profundo a una experiencia íntima que quizá le desarma prácticamente ante los romanos, pero que, psíquicamente, le refuerza de cara a sí mismo y a Dios Para comprenderlo mejor, evoquemos los comentarios rabínicos estos *midrashim* o bien este Talmud que tejen, en torno a la *Biblia*, la red densa y viviente de la sabiduría judía, que tejieron en torno a Jesús una red de alegorías en la que debió pasarse su infancia La cronología del mundo aparece a la vez como prevista por Dios y dependiente del hombre Sin duda, el Creador en su infinita prescincia, sabía, desde el Génesis cuáles serían los grandes momentos de la evolución del universo y del destino de Israel que constituye su centro Pero, las fechas de estos acontecimientos, pueden ser siempre modificadas por intervención de los hombres, por sus méritos o por sus faltas, por el grado de

perfección o de error en que se encuentren Así Dios, en su plan primitivo, había previsto que la *Torá*, la Ley, no sería revelada hasta la milésima generación a partir de la Creación quería dejar a la humanidad el tiempo de acceder por ella misma a la perfección, de descubrir ella misma, por su propia experiencia, los preceptos informulados que retenía la sabiduría Previsión demasiado optimista y que fue pronto desmentida Lejos de dirigirse por sí mismo hacia la revelación de la Ley, el hombre, parece alejarse Adán desobedece, Caín mata La humanidad se corrompe ved Sodoma y Gomorra Hasta los Patriarcas, de creer un *midrash*, no se muestran seguros Abrahán, cuenta este texto contemporáneo de Jesús, pone en duda las promesas de Dios, es que no tiene confianza Isaac continúa amando a su hijo Esaú, a quien Dios ha condenado por su violencia es infidelidad Jacob reprocha a Dios, según el profeta Isaías, de no rendirle justicia y de ignorar sus méritos es un comienzo de rebelión

Ante todos estos malos indicios, emanantes incluso de los mejores, Dios teme que la humanidad continúe corrompiéndose y que ningún hombre inspirado llegue a impedírselo Decide entonces apresurar la revelación de la Ley La avanza nada menos que en novecientas setenta y cuatro generaciones En lugar de la milésima será la veintiséis Diez de Adán a Noé, diez de Noé a Abrahán, y seis solamente de éste último a Moisés

No existe cronología que el hombre no pueda trastornar Si el tiempo está así sometido a la influencia del hombre, ¿por qué las formas verbales no lo estarían también? Esta es la

constatación que aporta al joven semita la enseñanza de las conjugaciones.

Dos ejemplos le son suministrados por las palabras que Dios mismo ha pronunciado en dos circunstancias solemnes: demuestran que los tiempos de los verbos hebreos no corresponden a los de las lenguas latinizadas, en éstas, cada forma verbal, tiene su función precisa para designar una zona de tiempo, perfecto, imperfecto, pluscuamperfecto, con matices diferentes, son evocadores del pasado. El presente lo es del presente, el futuro del porvenir. Ahora bien, nos encontramos con que sobre este punto Dios parece ignorar los trabajos de nuestros gramáticos.

Primer ejemplo: cuando, según el *midrash*, encarga a Moisés de hacer comprender a Israel quién es El, he aquí cómo se expresa: «*El Santo, Bendito sea, ha dicho a Moisés: Dile que Yo fui, que Yo soy en el presente, que Yo seré en el porvenir*».

Para designar estos tres estados, pasado, presente y futuro, el texto hebreo no procede como la traducción francesa, que emplea tres tiempos diferentes. «Yo fui, yo soy, yo seré», son, en efecto, expresados por un solo tiempo: el imperfecto: éste parece pues poder designar indiferentemente lo que fue, lo que es, lo que será. Primer enigma que en nuestros días nos aparece sin solución.

Segundo ejemplo: cuando según la Escritura, Dios, después de la muerte de Moisés, confirma a su sucesor Josué las promesas hechas a Israel, emplea los tiempos de los verbos en forma que un latinizado juzgaría todavía más aberrante: «*tout endroit, affirme-t-il, où marchera la plante de vox*

pieds. à vous je le donnerai, comme je l'ai dit à Moïse»¹ (Josué, 1-3). Tal es la traducción francesa. Contiene tres verbos: dos de entre ellos, «marchera» (andará) y «donnerai» (daré) conciernen a una acción por venir; el tercero »Je l'ai dit» (Yo lo he dicho) evoca una acción pasada. Se imaginaría *a priori* que, en el texto hebreo de esta frase, los dos primeros se expresan por el mismo tiempo y el tercero por otro. En realidad, al primer «marchera» corresponde un imperfecto; al segundo «donnerai», un perfecto, y al tercero «Je l'ai dit» igualmente un perfecto. ¿Cuál es la razón de ser de parecida anomalía? Para un moderno el enigma se complica aquí.

Para Jesús y para sus contemporáneos no hay enigmas, y la respuesta es muy clara, a condición de quedar en el cuadro semítico.

«Imperfecto», «perfecto», en hebreo como en arameo, no evocan un momento del tiempo, sino su movimiento. Lo que en ellos importa al judío bíblico, lo que quizás en nuestros días importa todavía a otros pueblos semíticos (como los árabes) no es anotar exactamente el momento en que un hecho se sitúa, sino saber si está o no acabado. La distinción esencial que las lenguas semíticas antiguas piden que exprese el verbo es la que hay entre lo terminado y lo no terminado. Es el flujo del tiempo el que cuenta: no son sus etapas. Dios, proclamando su existencia o renovando su promesa a Josué, no hace estado, como sería el caso para un moderno, del tiempo del calendario. Se inscribe en su duración:

¹ «Todo lugar, afirma, en que pisare la planta de vuestros pies, os lo daré, como he dicho a Moisés».

bergsoniano «avant la lettre», a menos que no sea Bergson quien haya estado, quizá sin saberlo, impregnado por el pensamiento judío que practicaron sus antepasados. Por consiguiente, el imperfecto tiene tendencia a designar un acto en curso de cumplimiento, un acto todavía «abierto», el perfecto un acto terminado, es decir un acto «cerrado». En el texto de Josué «todo lugar en que pisará la planta de vuestros pies» corresponde a una acción que puede repetirse varias veces y que no será jamás realizada totalmente por el contrario este lugar, una vez dado por el Eterno, lo será para siempre, y la promesa hecha a Moisés ha sido efectuada de modo definitivo. De dónde el empleo del imperfecto en el primer caso y el del perfecto en los otros dos.

Jesús, por estas frases o por otras, asimila en su espíritu plástico de niño, la verdadera naturaleza del tiempo judío. Incluso, si no puede formularla expresamente, como se haría en nuestros días, se impregna de la diferencia entre lo cumplido y lo no cumplido.

El caminar de su espíritu es seguramente imposible de concebir para nosotros en primer lugar porque se trata de Jesús, cuya predestinación, de cualquier naturaleza que se la imagine, supera nuestras capacidades. Despues porque se trata de un niño y la gestación de los primeros pensamientos infantiles queda siempre misteriosa. Porque este niño, en fin, es un judío, es un semita de Palestina, cuya formación se realiza por métodos empíricos muy diferentes de los nuestros.

Pero en defecto de comprender su avance se puede al menos ver a dónde conduce.

Lleva a Jesús, lleva a los judíos de su época, a una concepción del tiempo que se perpetúa quizá todavía en nuestros días, en las comunidades judías de estudios que viven al abrigo del mundo latinizado. En su libro *Les Bâtisseurs du Temps* (*Los constructores del Tiempo*), el escritor americano Abraham Heschel, describe la permanencia hasta el siglo XIX, entre los judíos asquenazis de Europa Central, de la noción del tiempo bíblico. El instante presente, como todo instante, desborda sus límites para ellos, y se sitúa en la duración continua que va del comienzo al fin de los tiempos, es decir, desde la creación hasta la venida del Mesías. Su vida no es cronológica. La pasan en compañía de los grandes hombres del pasado, que continúan siempre presentes reyes, patriarcas y profetas. Están siempre a su lado, en sus emociones y sus actos. Creen en la realidad presente de todo hecho que se haya cumplido en el curso de la historia de Israel, pero también en la de todo hecho que queda por terminar.

En la comida de Pascua, en el seder que Jesús ha practicado en un principio bajo su nombre judío, después bajo el de la Cena, y que señala la celebración de la salida de Egipto, cada invitado de la comida pascual, debe considerarse a sí mismo como habiendo sido liberado. El es el pasado viviente. Pero, al mismo tiempo, es el porvenir en germen. En su mesa queda vacío un lugar, y un cubierto puesto, que son los del profeta Elías, anunciador del Mesías del que se espera la venida y para el que se mantiene siempre abierta la puerta.

El culto judío es una reconstitución de la historia: el día de la fiesta de Esther, los niños en la sinagoga pisotean el nombre de Amán como si estuviese todavía vivo, o como si tan sólo terminase de haber sido abatido. Pero pisoteando a este nombre, lo hacen también con el de todos los perseguidores que, en los límbos del porvenir, esperan el momento de intervenir y que, asesinos como él, como él serán reducidos a la nada. Hubo un tiempo, no muy lejano, en el que evocaban a Hitler. Así cada instante fugitivo posee para el judío, el sabor de la eternidad. Presente, pasado, futuro, se reúnen. En este encuentro, no es el presente el que se sacrifica a los otros dos, quien vive en su espera o bien en su nostalgia. Es el punto de inserción por donde la historia continúa eficaz y viviente, por donde el porvenir está ya presente antes de haberse realizado, por donde el pasado subsiste después de haberse abolido. Un extraordinario apólogo *midrashico*, testimonia de este predominio del presente: como un rabino, Rabí Lieber, hubiese tenido una aparición del profeta Elías: «*No es el Rabí Lieber —dice el texto rabínico— a quien ha sido concedido el privilegio de ver al profeta Elías, es Elías quien ha obtenido el privilegio de una revelación de Rabí Lieber*».

Entre todos los instantes fugitivos en que reside la eternidad, el más orgánico, el más santo es el reposo del séptimo día, el sábado, que da un marco ritual a la noción judía del tiempo: «La tradición judía —escribió Abraham Heschel—, no nos ofrece la definición del concepto de eternidad, pero nos dice cómo, en el interior mismo del tiempo, adquirir la experiencia de la eternidad y de la vida eterna. La vida eterna

no toma nacimiento fuera de nosotros; está plantada en nosotros, crece en lo más profundo de nosotros mismos. También el mundo por venir no es solamente un estado póstumo en el que el alma penetraría al día siguiente del día en que habrá dejado su cuerpo. La esencia del mundo por venir es el sábado eterno, y, en el tiempo, el séptimo día, es una imagen de la eternidad».

Cuando la sintaxis introduce en el marco mental del judío la distinción entre lo acabado y lo inacabado, es éste un hecho preñado de consecuencias, en primer lugar desde el punto de vista religioso, después desde el punto de vista cultural.

Religiosamente, esto demuestra que, para el judío, el tiempo es casi sagrado o, por lo menos, forma parte del universo santificado, que es el de la *Biblia* y el de Jesús. Sagrado, porque es el crisol donde la eternidad de Dios alcanza a la actualidad, que jalona la vida de todo hombre. Sagrado, porque distinguiendo entre acabado e inacabado, está en el origen de este sentido del mesianismo, es decir, de lo incumplido buscando siempre cumplirse, de lo que Israel, el primero ha hecho el motor y el eje de todo progreso humano, y que Jesús ha recogido desde sus primeras impresiones.

Culturalmente, es el origen de esta oposición entre el mundo semita y el mundo latino, en la que Jesús, al fin de los años oscuros, debía tomar partido, en primer lugar para sucumbir físicamente, a continuación, para triunfar espiritualmente. Conflicto que no es simple política, que no marca sólo la hegemonía de un imperio sobre un país satélite, sino que opone dos culturas, dos concepciones de la vida.

Para los latinos, y para todos los que hasta nuestros días han sufrido su influencia, «el tiempo... es antes un instrumento de medida que el dominio de nuestra vida». Para los judíos y para Jesús, es el tejido mismo de la vida sobre el que cada uno puede, a su guisa, por el revés o por el derecho, de un modo directo o inverso, tejer la trama de sus días.

Para los latinos, y para todos los tecnócratas del pensamiento o de la acción, que constituyen su innumerable y poderosa posteridad, la razón de ser de la cultura es, ante todo, conquistar el espacio, y subordinar el tiempo a las categorías espaciales. Para los judíos del tiempo de Jesús, para el mismo Jesús, el fin de la acción espiritual es santificar el tiempo: «Nosotros todos vivimos en el tiempo —escribe Abraham Heschel—, casi nos identificamos con él de forma tan íntima que nos olvidamos de protegernos». El mundo del espacio rodea nuestra existencia, pero no comporta nada que nos sea indispensable, hasta el punto de que no podamos abandonarlo: incluso, nuestra situación en el espacio, podemos trocarla libremente. La existencia no implica esencialmente ningún poder espacial, pero los años de nuestra vida son, para nosotros, de una absoluta importancia; el tiempo es la sola propiedad que poseemos realmente y, de una forma tan natural, que necesitamos un esfuerzo para tomar conciencia de ello. Los objetos son la ribera, pero el viaje se desenvuelve en el tiempo.

Tal ha podido ser la impresión que sintió Jesús niño abriéndose al mundo mental semítico. Si esto fue así (¿y quién podrá desmentirlo?), este primer episodio al comienzo de los años oscuros,

¿no ha marcado fuertemente, y determinado su itinerario espiritual? ¿No es uno de los gérmenes del conflicto que, en sus años de predicación, le ha opuesto a los latinos y a los judíos latinizados, a los judíos colaboradores que le juzgaron en Jerusalén? ¿No es una de las causas de enfrentamiento del semitismo al latinismo, que constituye el drama inmenso y preciso, en el seno del cual ha nacido el cristianismo?

CAPITULO III

JESUS EN LA SINAGOGA

Sin duda, en tiempo de Jesús, había en Nazareth judíos practicantes y piadosos —y otros que lo eran menos: tal es el destino de Israel, el que la nación, elegida por Dios para encarnar su voluntad, sea pueblo de sacerdotes al mismo tiempo que pueblo de indiferentes. Las proporciones pueden variar; las dos corrientes coexisten a lo largo de toda la eternidad, no cesando de contrariarse, pero también de estimularse, de alimentarse la una a la otra.

José, el jefe de la familia en donde ha nacido el niño Jesús, ¿era de los que sirven a Dios con su obediencia, o de los que le incitan a manifestarse con su negativa? ¿Era de esos «amantes» o «temerosos» de Dios que cumplen de corazón todos los *mitsvot*, todos los Mandamientos de la ley, que no faltan a ningún oficio, —o bien era uno de esos fieles por eclipses, que no aparecen por la sinagoga más que una vez por año, el día del Gran Perdón, de *Kippour*, para oírse invitar por el rabino a volver cada semana— y que esperan escrupulosamente un año para responder a este reproche?

Todo hace pensar que José y María eran judíos practicantes. El viaje anual que hacían a Jerusalén, la cotización que entregaban al tesoro del Templo, como todo creyente debía hacerlo, les muestran vinculados al organismo central de la región judía de entonces.

Por el nacimiento de Jesús, María cumple, según San Lucas, el rito de purificación según la ley de Moisés, que las madres judías practicantes observan todavía hoy. De conformidad con las prescripciones del Exodo, llevan al niño Jesús a Jerusalén para consagrarlo al Señor. De acuerdo a las del Levítico, hacen la ofrenda de dos tórtolas. Nada permite poner en duda su piedad.

Podemos imaginar entonces a José practicando las numerosas prescripciones de la Ley judía, tanto en su hogar, como en la sinagoga del pueblo. Sobre la puerta de su casa, de la morada, sin duda muy modesta, donde se pasó la infancia de Jesús, él ha colocado una *mezouza*. Esto es, en un tubo de metal, un trozo de pergamino sobre el que está escrita la oración fundamental del judaísmo, la profesión de unicidad de Dios, el *Shemá*.

«*Escucha Israel, el Eterno es nuestro Dios, el Eterno es Uno*» «*Shema Israel, Adonai elôhenou, Adonai ehad*». Consagración de su morada al Dios Único, conforme a los preceptos del *Deuteronomio*.

«*Que los Mandamientos que yo te prescribo hoy sean grabados en tu corazón. Tú los inculcarás a tus hijos, los repetirás en tu casa y en viaje, al levantarte y al acostarte. Los harás en signos sobre tu mano, te servirán de frontal entre tus ojos. Los escribirás sobre los postes de tu casa y sobre tus puertas*».

Mezouza a la entrada de casa, filacterios sirviendo de frontal entre los ojos, recitación mañana y tarde del texto sagrado. Fue así como, en su vida familiar, José impregnó a Jesús del respeto debido al Único Dios. Práctica también —los Evangelios lo testimonian— los

otros ritos domésticos. María, Jesús y él comen *kacher*, es decir, que observan las prescripciones alimenticias muy estrictas que se perpetúan hasta nosotros. En los *Hechos de los Apóstoles* (X, 14) San Pedro, que fue repetidas veces comensal de Jesús, declara que él mismo no ha comido jamás nada de impuro, lo que implica que Jesús observaba igualmente los mandamientos relativos a la comida. Algunos pueden explicarse, en apariencia, por consideraciones de higiene, así la prohibición de la carne de cerdo, comprensible en país cálido. Pero otras son de inspiración manifiestamente religiosa, tal la prohibición de comer el nervio ciático de un animal abatido, en recuerdo de Jacob que, en su lucha con el ángel, fue herido en ese sitio. Tal es, también, la prohibición de usar sangre para alimentarse. «*Porque el principio vital de toda criatura, es su sangre que está en su cuerpo, también he dicho a los hijos de Israel no comáis la sangre de ninguna criatura, porque la vida de toda criatura es su sangre aquél que la comiere será excluido*» (Levítico, XVII, 14).

El vino es igualmente objeto de las prescripciones rituales. Deber ser *kacher*, lo que no implica por otra parte ninguna diferencia de composición ni de gusto con el que no lo es simplemente, del vendimiador que recoge el grano, hasta el tonelero que mete el líquido en el tonel, es necesario que sólo manos judías participen en su preparación. Obrar de otro modo sería profanar el brebaje que acompaña a todas las comidas, que sirve también para la bendición del *Kiddoush*, y con el que el cabeza de familia, al comienzo de cada sábado, rinde

homenaje al Eterno: «*Bendito seas, Señor, Rey del Universo, que creas el fruto de la viña*».

Jesús niño lleva los vestidos rituales que preconiza la ley: desde los tres años lleva sobre su manto las cuatro borlas de hilo de lana, las *tsitsih*, prescritas por el Deuteronomio: «*Harás borlas en los cuatro ángulos del vestido con que te cubrirás*».

La comida, el vestuario, esos dos elementos esenciales de la educación de un niño se presentan al joven Jesús, impregnadas de un sentido religioso que transfigura y exalta sus aspectos más cotidianos. La humilde morada, en donde se despierta a la vida, se santifica así para él gracias a los ritos necesarios, y también a las bendiciones.

No había para José, no había tampoco para Jesús, acto, familiar o banal, que no fuese el objeto de una bendición. El mundo en el que vive el judío es un mundo enteramente sagrado. Sus aspectos, los más laicos en apariencia, están ligados a lo divino: y el hombre, a fin de participar en este orden, a la vez sobrenatural y natural, debe en cada circunstancia pasajera, rendir homenaje al Eterno: «*Aquel que usa del bien de este mundo, sin recitar una bendición —dice el Talmud—, profana una cosa santa*».

La *Berakhá*, la bendición, constituye así el vínculo renovado sin cesar que nos asocia a Dios: «*Antes de la Berakhá toda cosa pertenece a Dios: 'por la Berakhá, solamente, obtenemos el derecho a usar los bienes de este mundo*».

De donde la fórmula ritual de toda bendición, que debe evocar obligatoriamente el nombre de Dios: «*Toda Berakha —enseña todavía el Talmud—, que no contiene el Nombre inefable y*

la Realeza no es una Berakha». Es por lo que toda bendición comienza por la misma invocación: «*Bendito seas, Señor, Rey del Universo...*» «*Baroukh ata Adonai, melek ha olam*».

De donde también el número y la variedad de las bendiciones. Todo acontecimiento físico y toda acción moral son una ocasión de dar gracias a Dios, de alabarle, de glorificarle. Fuera de los hechos excepcionales, que interrumpen el curso de los días, los sabios de Israel han instituido cien bendiciones cotidianas que, desde el levantarse al acostarse, debe pronunciar cada judío. «*Parecidas a los cien pedestales que soportaban el santuario del desierto, las cien Berakoht cotidianas son los soportes que eran el santuario de nuestra vida*».

Es así cómo el judío bendice a Dios desde su despertar: tomando prestados los términos de un salmo, «*rinde homenaje a Aquel que extiende la tierra sobre las aguas, porque su gracia es eterna*». Bendice a Dios mientras se viste: si anuda las lazadas de su calzado, es una ocasión para alabar al rey del Universo «*que ha remediado todas sus necesidades*». Poniéndose su cinturón, invoca al Eterno que «*ciñe a Israel de potencia*». Esta bendición como muchas otras, toma un sentido alegórico: atar el cinturón, apretando las vestiduras por debajo del pecho, no es solamente recordarnos nuestra doble naturaleza, es también «*ocultar los órganos inferiores a las miradas de las partes más nobles de nuestro cuerpo a fin de poder más fácilmente alejar de nosotros todos los pensamientos impuros*» (Elie Munk).

Bendición para la comida, bendición para acostarse, a veces bendiciones incluso a propósito de las funciones físicas más vulgares, que se encuentran así religadas al orden del Universo «*Bendito seas, Señor Dios nuestro, Rey del Universo, que has modelado al hombre con sabiduría y has creado en él salidas y canales Bendito seas, Señor que curas toda carne y obras milagrosamente*»

De lo más íntimo, se puede pasar a lo más noble Bendición para alabar a Dios por habernos dado la Ley, bendición por habernos hecho participar de la alianza «*Bendito seas, Eterno, Rey del Universo, por no haberme hecho nacer idólatra*» Bendición por la libertad «*Bendito seas, Eterno Dios nuestro Rey del Universo, que no me has hecho nacer esclavo*» Bendición por haber puesto el orden en el mundo, al que se asocian igualmente los animales «*Bendito seas, Eterno Dios nuestro, Rey del Universo, que has enseñado al gallo a distinguir el día de la noche*»

Jornadas jalonadas de bendiciones, donde, si el sol aparece, se alaba a Dios por otorgar los rayos, donde si la tormenta resuena, se alaba a Dios por preservar al hombre, donde, si la lluvia cae, se le bendice por fertilizar la tierra, donde, si se lavan las manos, se pronuncia una bendición

Así, en torno a Jesús niño, en el marco de su casa familiar, todo un universo consagrado a lo divino se revela Lo sagrado le acompaña en su domicilio en cada uno de sus instantes De sus efluvios familiares, colora cada uno de sus actos, acompaña cada uno de los pensamientos del niño

Intimidad con Dios que, nacida en los primeros balbuceos de su palabra, en los primeros

asombros de su apertura al mundo, no le abandonará jamás como jamás abandona a ningún judío practicante

Del hogar de sus padres, Jesús, guiado por José, va a ser llevado bien pronto a la casa de las plegarias de su pueblo, a la sinagoga de Nazareth Esto será para enlazar nuevos vínculos con el mundo sagrado

La entrada de Jesús en la sinagoga del pueblo marca el encuentro de los destinos excepcionales, y cuyos efectos se han prolongado hasta nosotros el del ser cuya influencia se ejerce todavía hoy día sobre una inmensa cantidad de hombres, el de la institución religiosa más antigua que subsiste todavía en nuestros días Así los cristianos de hoy, podrían, asistiendo una vez a un oficio sinagógico, reencontrar ciertas oraciones que fueron familiares para Jesús

La sinagoga es, a la vez, lugar de plegarias y de estudio de aquí, en las comunidades judías de Alsacia, el nombre de «*Schoule*», de escuela, que sirve para designarla todavía Se enseña la ley, a menudo en una sala contigua a aquella en que tiene lugar el culto Se celebran los oficios de la semana o los de las fiestas Pero no es un santuario, puesto que el único lugar santo de Israel, ha sido y es, incluso después de su destrucción, el Templo de Jerusalén Al mismo tiempo laica y sagrada, la sinagoga reproduce así la paradójica raíz de Israel, a la vez pueblo elegido por Dios y que habita en la historia profana al mismo título que los otros pueblos

Es una institución específicamente judía que repugna a todo clericalismo, a todo ritualismo

—que no comporta clérigos, pero donde los creyentes se reúnen para rogar a Dios, para instruirse, pudiendo, a su vez, oficiar, cada uno, en nombre de la comunidad entera. Es como una especie de «club» dedicado al servicio divino. El rabino, que no es un sacerdote profesional, sino un hombre que ama a Dios y que ha estudiado su ley, vigila el desarrollo del culto, pero no lo asume él sólo. Le acontece el explicar las Escrituras en la cátedra: pero ésta es también accesible a los miembros de la comunidad, o a los huéspedes que quieren aportar su comentario personal a la palabra divina. Nada, en su postura, le distingue de los otros fieles: simplemente, cuando oficia, se pone como ellos, sobre sus hombros, el chal de oración, el *tallith*, que no corresponde a ninguna dignidad particular, sino que es la vestidura ritual de el hombre dirigiéndose públicamente a Dios para reconocer su grandeza. El oficio de la sinagoga, es el culto espontáneo cuyo cumplimiento se reparten los hombres, reunidos por vínculos de amistad, o por relaciones de vecindad. Jesús que, según los Evangelios, habría condenado con tanta frecuencia el ritualismo judío de su tiempo, se enfrenta a veces con el clero del Templo de Jerusalén, pero jamás con la sinagoga. Es en ella donde se despertó a la vida judía.

En ella, a lo largo de treinta años, ha sentido en la libertad de los oficios y de las frases, madurar su predestinación. A las sinagogas, igualmente en Nazareth que en otros lugares, a lo que ha venido en el curso de su ministerio, es a aportar su interpretación personal a la Ley. Es aquí donde ha aprendido a conocer a estos fariseos, tan desacreditados después y que

tuvieron, sin embargo, el mérito de haber sido los iniciadores del culto sinagoga que salvó al monoteísmo en los períodos de dispersión y de persecución, que sirvió de inspirador a las primeras comunidades cristianas, y cuya vitalidad se prolonga hasta nuestros días.

La Sinagoga, o mejor las sinagogas, parecen pues muy diferentes del Templo de Jerusalén. Constituyen, en el curso del tiempo, unas veces lo casi opuesto, otras el complemento. La tradición judía hace remontar su origen al Sinaí: Cuando Moisés —dice el *Midrash*—, descendió de la montaña santa, desde este instante comenzó la enseñanza y el comentario de la Ley, que le había sido revelada.

En la oración del *Shemá*, primera expresión del monoteísmo, está recomendado enseñar en todo lugar la *Torá*, lo que implica, para cada comunidad judía, un lugar de reunión, el cual es precisamente la sinagoga.

El Templo es único para toda la nación judía; dispone de un clero profesional y jerarquizado, que no se compone de rabinos sino de sacerdotes. Es ahí, y en ninguna otra parte cualquiera, donde son efectuados los sacrificios, limitándose las sinagogas a relatarlos o a reemplazarlos por oraciones. Es el centro inspirador de la vida judía: es su autoridad suprema. Por el contrario, las sinagogas son un poco como las asociaciones parroquiales que, respetando evidentemente los grandes principios del dogma, no guardan menos por ello su autonomía de gestión y, a veces, su libertad de decisión. La majestad del Templo de Jerusalén, que veremos descrita más lejos, la pompa de sus oficios, contrastan con la humildad y la simplicidad de las sinagogas del pueblo.

Estas no rivalizan evidentemente con él, pero, en el curso de numerosas épocas, en que el Templo no existe, las sinagogas menos aparentes, menos vulnerables, son los refugios de la piedad judía. A la centralización del culto, oponen o sustituyen la abundancia de las plegarias.

Así es como, desde el siglo VI antes de la era cristiana, entre 587 y 539, durante el exilio, «la sinagoga», dice Edmond Fleg, «debió tomar por primera vez toda su importancia, reemplazó al Templo destruido y lejano, en tanto que la plegaria se sustituía al sacrificio».

La sinagoga se desarrolla pues en la persecución y en la dispersión, esas dos fatalidades casi constantes de la vida judía.

En el siglo IV, en tanto que renace la nación judía, y que se edifica el Segundo Templo, Esdras, Nehemías y los sabios de su tiempo, reorganizan el culto, insisten muy particularmente sobre el estudio de la *Torá* y el papel eminente de la oración, tal como se practican en las sinagogas.

Estas, a pesar de la reconstrucción posterior del Templo, continúan multiplicándose hasta la época de Jesús. Cada pueblo tiene bien pronto la suya. En Jerusalén mismo, al lado del santuario, reabierto al culto, existen cincuenta, trescientas, noventa y cuatro según unos, cuatrocientas, ochenta según otros. Su función se ha diferenciado de tal manera de la del Templo, que, incluso en el interior de éste, en sus anexos, se encuentra entonces una sinagoga funcionando en la Sala de las Piedras de Talla, *Lichekath-hagazith*, donde se reúne el *Sanhedrín*, ofrece un culto menos pomoso, más accesible a los simples fieles. Las plegarias, que en el Templo

están subordinadas a los sacrificios, que son pronunciadas en su intervalo, forman aquí el fondo del oficio puesto que no se efectúa ninguna ofrenda, animal o vegetal a Dios. La lectura de la Ley no tiene únicamente lugar en la lengua sagrada que es el hebreo, sino que una traducción en arameo, lengua vulgar, acompaña cada *parasha*, cada fragmento del Libro. A la sombra del santuario renaciente de sus escombros, pero para caer de nuevo bien pronto, la sinagoga representa la permanencia íntima, familiar y laica, de la religiosidad judía. Los fariseos, que la inspiran, forman contraste con otra secta, la de los saduceos, más ritualistas, entre la que se recluta el clero profesional del santuario.

He aquí por consiguiente a José, llevando a Jesús a la «schoule», o como se dice en hebreo, a la *Beth ha keneseth* del pueblo. La sala de reunión a la que accede es muy simple y sin ningún aparato: es un lugar rectangular sin otro ornamento, sobre los muros, que imágenes rituales, estrellas de David, o candelabro de siete brazos, sin ningún cuadro representando a un ser humano o divino, puesto que los mandamientos prohíben que se les reproduzca.

Los únicos objetos o los únicos muebles que se destacan sobre tanta simplicidad son los que sirven para el culto. En primer lugar, sobre uno de los costados pequeños del rectángulo, el Arca Santa, *Arôn Haqodesh*, que encierra los rollos de la *Torá*, *Sepher Torá*. Se accede por unas cuantas escaleras, en lo alto de las cuales se encuentra un pupitre, la *Teba*, vuelto hacia el tabernáculo, delante del que se instala el oficiante para recitar las oraciones cara a cara con la

palabra de Dios. Igualmente, en lo alto de la escalera, pero en el centro de la sinagoga y dirigido hacia la asamblea, un estrado alzado a mayor altura, la *Bima* o *Almemor*, sobre la cual, en los momentos más solemnes del oficio, se instalan los rollos de la Ley para hacer la lectura pública.

Los asistentes están en bancos, que llenan el cuadrilátero. La sala está dispuesta de tal forma que, vueltos hacia el Arca Santa, se encuentran también orientados en la dirección del Templo de Jerusalén. Delante de la *Arón Haqodesh* arde permanentemente una lámpara, emblema de la luz espiritual que Dios dispensa sin cesar al hombre. En el interior se encuentra el *Sepher Torá*, los rollos de pergamino sobre los cuales un escriba, el *Sopher*, ha caligrafiado el texto del Pentateuco. Cada vez que este artesano ha debido escribir el nombre de Dios, ha interrumpido su trabajo para decir con recogimiento: «Voy a consagrar mi escritura a la santidad del nombre de Dios». Algunos incluso, más exigentes, se sumergen en un baño ritual a fin de purificar la mano que escribirá el nombre sagrado.

El *Sepher Torá* se enrosca alrededor de bastoncillos de madera que constituyen su eje y su sostén: Estos están terminados en alto y en bajo por discos, en las ranuras de los cuales están inscritos los nombres del donante y del *Sopher*. El *Sepher Torá* está envuelto en un manto de tejido precioso, bordado con la imagen del león de Judá o del sello de Salomón, y que lleva una inscripción: «La corona de la *Torá*». Cuando en el curso del oficio solemne de la salida de la Ley, que constituye el punto culminante del sábado

judío y de las grandes fiestas, el oficiante, seguido de los notables de la sinagoga, pasea el *Sepher Torá* a través del lugar de oración, todos los asistentes se levantan, se aproximan al recorrido seguido por la Ley, tienden una punta de su *tallith* hacia la funda y abrazan el trozo de chal de plegarias que han consagrado así. Tal es el afecto deferente de que se rodea a los rollos del Libro. Estos, antes de ser desenrollados sobre la *Bima* para la *parasha* del día, son ornados durante la procesión por una placa de plata maciza, el *Tass*, cuya inscripción variable sirve algunas veces para designar la lectura de cada semana.

Otro objeto del culto es la *Yad*, mano finamente labrada, fijada al extremo de una manga, que sirve, al fiel llamado para leer la Ley, para seguir las líneas del texto. Además, campanillas plateadas adornan los discos superiores del *Sepher Torá*: están destinadas a evocar a las que en los oficios del Templo, están fijadas en las vestiduras del Sumo Sacerdote.

He aquí el ceremonial impresionante y, sin embargo, muy simple, que asegura en la sinagoga la intimidad de cada fiel con la Ley, dada por Dios. La salida y entrada de nuevo de la Ley en el Arca Santa son la ocasión de cantos rituales que toda la asistencia prosigue en coro, y a los que participa cada uno.

Tal es el «mundo de las oraciones», solemne y familiar, en el que José introduce al niño Jesús desde sus primeros años. Le conduce, como mínimo, tres veces por semana, es decir, el sábado (viernes por la noche y sábado) y los otros dos días, lunes y jueves, en que tiene lugar la lectura de la *Torá*. Le lleva en las grandes fiestas, en ese día del año «religioso» que es

entonces la Pascua, evocadora de la Liberación de los hebreos prisioneros en Egipto, en el día del año «civil» que es *Rosh Hashana*, aniversario de la creación del mundo. Le lleva también por *Kippour*, el gran ayuno de expiación, que dura desde la caída de la noche al crepúsculo siguiente; para un niño como Jesús, que no ha alcanzado todavía la mayoría religiosa, es decir, su décimo tercer año, un semiayuno es suficiente, y comenzará a comer después de la comida del mediodía.

Le lleva incluso en el *Shabouth* y en el *Souccoth*, en todas las solemnidades, aniversarios de los grandes hechos de la historia judía, que han permitido decir que toda la teología de Israel se contiene en el calendario. Pascua, Pentecostés, y los Tabernáculos, son en su origen en efecto solemnidades agrarias, transformadas en aniversarios históricos, pero que guardan vestigios de su carácter inicial. Marcando Pascua el comienzo de la recolección, Pentecostés su fin y los Tabernáculos la fiesta de la vendimia.

He aquí a José en su banco, revestido de su *tallith* en los oficios donde se hace salir la Ley, pero vestido simplemente con su mejor vestido para las otras ocasiones. Tiene la cabeza cubierta en signo de sumisión y de temor ante el Eterno, pero también como una compostura y una distinción, evocando la predestinación de Israel a quien «Dios corona de gloria».

A su lado, un niño, la cabeza igualmente cubierta, tan pronto atento a la celebración del culto, tan pronto distraído y fatigado por esas plegarias que le parecen a menudo interminables en una lengua que no conoce. Es como todos los judíos jóvenes que son llevados a la sinagoga

antes de que hayan aprendido el hebreo. Se sumerge en una atmósfera que tan pronto le parece adherente, tan pronto le es fastidiosa. Cuando José, el sábado por la mañana, revestido del chal de plegarias, es llamado a la *Torá* para leer un pasaje de la *parasha* de la semana, sus pequeños ojos se abren de par en par y continúa admirativo y mudo al lado de la plaza vacía. Otras veces, con camaradas de su edad, se introduce subrepticiamente desapercibido en medio de las personas mayores, juega al escondite sobre la escalera de la *Teba*. Tan pronto recogido como turbulento, sueña con el momento de su mayoría religiosa, de su *Bar-Mitswá*, de sus trece años, en el que él podrá oficiar y recitar el oficio sabático del comienzo al fin.

Casa de oración que se religa para él directamente a la casa familiar, que guarda la intimidad, y donde incluso, si no sigue las palabras rituales, el niño no está nunca desfasado. Sinagoga de pueblo en donde el canto de los pájaros, viéndolo por las grandes puertas abiertas, tiene el lugar de órgano, donde los olores de los campos tienen lugar de incienso. Detrás de él, en la tribuna de las mujeres, divisa a María, su madre.

Y bien pronto comienza el oficio. Tanto el oficio de la semana que se abre sin aparato en el momento en que un asistente reviste al *tallith* y sube sobre la *Teba*, como el de las grandes fiestas que se acompañan de preliminares más evocadores de la majestad del oficio.

En este caso, el acceso al mundo de las plegarias se ha preparado desde la salida de la casa familiar; antes de ponerse en ruta hacia

la sinagoga se pronuncian las primeras palabras de invocación.

«Qué bellas son tus tiendas, oh Jacob; oh Israel, qué deliciosas son tus moradas. Lleno de esperanza en tu infinita bondad, Señor, entro en tu casa... Yo he amado siempre tu morada, oh Eterno, el lugar donde reside tu majestad. Prosternado y arrodillado, oro ante ti, Eterno, Creador mío».

Una vez llegado ante la sinagoga el fiel tiende la mano:

«Cuando levanto la mano hacia tu santuario, Eterno, Dios mío, te imploro y tú me acoges...»

Después es el cántico de los grados, de David el que marca el acceso en la sala:

«Mi pie se complace en el buen camino, En medio de los congregados. quiero alabar al Eterno».

Por fin es el himno de David, que se termina por la adoración de Dios y con el aleluya:

«Alabemos, alabemos al Eterno, ahora y siempre, Aleluya»

Entonces comienza el oficio con el *Barekhout*, la bendición solemne que, todavía en nuestros días, marca uno de los puntos culminantes del servicio divino:

«Bendecid al Eterno, digno de alabanzas, Bendito sea el Eterno, digno de alabanzas por la eternidad de los tiempos».

Jesús aprende a decir amén, momento decisivo de su participación al culto, puesto que, como dice el *Talmud*, «el niño adquiere una parte en la salvación futura, desde que comienza a decir 'Amén'».

Aprende sobre todo a distinguir los grandes momentos de la oración, correspondientes a las divisiones de la jornada: la plegaria diaria comprende tres oficios: se comienza en principio por el oficio de la tarde, puesto que el mundo ha sido creado a partir de las tinieblas. Es el oficio de *Arbit* o *Maarib*, es decir, del crepúsculo. Despues viene el oficio de la mañana, llamado de *Schahrit*, de la aurora. Por fin el del mediodía, oficio de *Minha*, que significa «ofrenda». Según la tradición del *Talmud*, el oficio de la mañana fue instituido por Abrahán, el del mediodía por Isaac, el de la tarde por Jacob.

Entre los tres patriarcas, Abrahán es en efecto el más glorioso, o sobre todo aquel cuya gloria no ha conocido ninguna nube: «El destino de Abrahán, comenta Elie Munk, aparece en la luz que crece y se espande. Colmado de bienes en todas las cosas, Abrahán, aunque solo, hace cara al mundo entero al que convida al altar del Ser Uno y Único; no solamente el patriarca no es objeto de ninguna envidia ni enemistad, sino que aún es venerado como príncipe de Dios».

La posición de Isaac aparece menos favorable. Solitario, no encuentra entre sus contemporáneos sino celos. Se encuentra así rechazado hacia sí mismo y su familia. Desde el nacimiento de Isaac, comienza a cumplirse la fatalidad que no cesará de pesar sobre Israel: «Tu descendencia será como extranjera».

Para Jacob es aún peor «Su vida —dice Munk—, no es sino un encadenamiento de pruebas dolorosas, y las alegrías exteriores de la vida no le sonríen sino por un tiempo, y aun bien raramente»

Estos tres justos, estos tres «*tsaddiqim*», de destinos tan diferentes, tienen ciertamente ese punto común de encontrar por la oración el camino que conduce a Dios. Es por lo que cada uno de ellos inspira uno de los oficios de la jornada. Pero es también, igualmente, por lo que cada uno de estos oficios posee una tonalidad diferente y constituye un episodio particular en el drama de la vocación judía.

El oficio de la mañana, *Schahrit*, este oficio de la aurora consagrado a la conmemoración de Abrahán, es aquel durante el cual la naturaleza se despierta en el esplendor de su juventud, al salir de las sombras de la noche. El hombre, por el amanecer, accede también a la plenitud de su ser, al cumplimiento de su fuerza, a todas las posibilidades de acción que implica su libertad. Durante la noche, el hombre, «señor terrestre de la creación» se encontraba apresado él mismo en las cadenas que enlazan entonces al universo. Por la mañana se libra de ellos. Como le mostrará la Kabbale: «El día es el tiempo en que reina el amor de Dios que colma al hombre de la plena posesión de su fuerza y de su libertad, a fin de que se convierta, por su perfeccionamiento moral, en una imagen de Dios, el día es el tiempo de la gracia, que Dios dispensa a los mortales y éstos le dan las gracias en la primera bendición de la jornada».

«Bendito seas, Eterno, Rey del Universo, que dispensas tus preciosas gracias a Israel, tu

pueblo» Por la noche al contrario, el hombre trabado en la noche no aparece sino como una víctima pasiva de las influencias cósmicas. Entregado sin defensa a las fuerzas elementales, él no espera la gracia de Dios, sino implora su justicia.

De la plegaria de la mañana a la plegaria de la noche, tal como las ha traducido Edmond Fleg, tratando de adaptar la sintaxis y el vocabulario a la estructura del hebreo, qué diferencia, qué contraste!

La primera es enteramente de exaltación

«Bendecid al Eterno, el bendito hasta en la eternidad, Bendito seas, Eterno, Dios nuestro, Rey del mundo, formador de la luz y creador de la oscuridad, haciendo la paz y creándolo todo, dando con piedad la luz a la tierra y los que la habitan y renovando cada día, para siempre, en tu bondad la aurora del principio»

Tú alumbrarás sobre Sión una nueva luz que podamos nosotros todos, y pronto, merecer la luz. Bendito seas, Eterno formador de los astros.

Tú nos has amado con un grande amor, Eterno, Dios nuestro, de una grande y creciente piedad, has tenido piedad de nosotros. Nuestro padre, nuestro rey, en favor de nuestros padres que tuvieron confianza en ti y a quienes has enseñado las leyes de la vida, concédenos la misma gracia, a enseñárnoslas.

E ilumina a nuestros ojos con la Torá y adhiere nuestro corazón a sus mandatos, y liga nuestro corazón al amor y al temor de tu nombre, y que no tengamos vergüenza jamás, jamás»

«Porque en el Nombre de tu santidad, el Grande, el Terrible, tenemos confianza, y estaremos contentos y alegres en tu salvación».

La segunda es de resignación y de obediencia al orden cósmico, que toma su peso la noche:

«Bendito seas, Eterno, Dios nuestro, Rey del mundo, cuya palabra hace anochecer las noches, cuya sabiduría abre las puertas del cielo, cuya inteligencia cambia los momentos y reemplaza los tiempos, tú que ordenas a las estrellas en sus puestos en la inmensidad según tu voluntad, creando el día y la noche y plegando a la luz ante la oscuridad y la oscuridad ante la luz, y llevándote el día, y aportando la noche, y separando el día de la noche. El Eterno Sebaoth es su nombre: Dios que vive, que existe siempre y que reinará siempre sobre nosotros, hasta la eternidad. Bendito seas, Eterno, que haces 'anochecer' a las noches».

Entre los dos oficios, el del amanecer y el de la aceptación de la noche, el oficio del *Minha* va a jugar un papel esencial. Tiene lugar hacia el fin del mediodía, hacia el fin de la jornada de trabajo, que ha podido ser también una jornada de tentación y de falta. Levanta de alguna manera el balance moral del día. El *Talmud* subraya su importancia. Entonces es cuando, escuchando subir hacia él las oraciones del *Minha*, Dios decide, cada día si, por su conducta diurna, el hombre ha merecido ver realizados los deseos, las súplicas y las esperanzas, que ha formulado en las horas bañadas por la luz. Es el oficio en el que, antes de la pesadez de la noche, el hombre trata de ponerse en regla con el Eterno, su juez. De este instante depende que su reposo durante el sueño esté en acuerdo con el

universo, o que por el contrario se oponga. Es el oficio por el que el hombre hace a Dios la ofrenda de sus acciones conscientes.

Schahrit, Minha, Arbit, estos tres conjuntos de plegarias por los que, cada día, el hombre se inserta en el orden del Universo y en la obediencia de Dios, han debido aportar a Jesús, instruido por María y José, el signo familiar, pero transtornante, de que no existe hora profana. Lo mismo que cada palabra pronunciada evoca un aspecto de Dios, lo mismo que cada acto cumplido hace brotar de la ganga de la naturaleza inerte, una chispa de lo sagrado, lo mismo cada instante del día se santifica. Y para Jesús, como para todo judío, el mundo de la oración es un mundo en que cada hora que llega evoca las relaciones íntimas y necesarias de la criatura con Dios, relaciones que se acompañan también de una mímica apropiada.

Cuando Moisés en el Sinaí debió aproximarse a Dios, pasó por tres etapas, correspondientes a los tres oficios cotidianos del culto judío. Atravesó las tinieblas, las nubes y la bruma antes de encontrarse cara a cara con la luz de Dios.

José, Jesús y todos los judíos de su tiempo, y todos los judíos de todos los tiempos, a ejemplo suyo, dan tres pasos para aproximarse al lugar a donde van a rezar, al lugar que también habita la presencia del Eterno, la *Shekhiná* del Muy Alto. Despues, cuando han terminado de orar, retroceden igualmente tres pasos, para dejar este lugar evocador del Sinaí, y para encontrarse sobre el suelo ordinario de los hombres.

Tal es la complejidad de los sentimientos sentidos por Jesús, cuando al lado de José entra en la sinagoga, y se prepara para asistir a la

plegaría de su padre. La sinagoga es, a la vez, el lugar real donde los niños, sus camaradas, se maravillan o bien se aburren, atentos o turbulentos, mascullando restos de plegarias en una lengua que conocen poco, o alborotando como hacen los escolares, cuando no pueden seguir bien. Pero es también el lugar de transfiguración donde toda palabra tiene su resonancia, toda mímica su necesidad, toda hora su significado. Casa de edificadores de tiempos, casa del mundo de la oración, casa en donde la atmósfera está densa por todo el peso de la vida, exaltante de todas sus alegrías, y cargada de todos sus secretos.

Imaginémonos al niño Jesús participando en tanta simplicidad familiar al mismo tiempo que en tanto misterio, penetrando en este universo a la vez banal y sublime. Comienza entonces a soportar, y a aceptar sin duda la fatalidad de Israel.

CAPITULO IV

EL NIÑO JESÚS DELANTE DE DIOS

El niño Jesús, como dice San Lucas, ha crecido en sabiduría, en estatura y en gracia delante de Dios y de los hombres. Tiene doce años: se aproxima pues a su iniciación religiosa, a la *bar-mitswá* que se practica a los trece años y que marca la integración completa del joven judío a la comunidad de Israel. Una vez cumplida esta solemnidad, Jesús, hablando religiosamente, será adulto; podrá contar entre los diez hombres reunidos cuya presencia es necesaria para celebrar el oficio sinagogal. La *bar-mitswá* misma no es un acto de comunión, no consiste en una bendición o en un bautismo: ningún misterio en su desarrollo; muy simplemente, llegado el día de sus trece años, Jesús que, durante varios meses, se ha preparado para esta ceremonia, aprendiendo las plegarias y el pasaje de la *Torá* que deberá leer públicamente, revestirá como José, el *tallith* para entrar en la sinagoga. Y por primera vez será él quien celebrará el oficio del sábado. De hoy en adelante participará en el apostolado de Israel, será un sacerdote, ni más ni menos que todo judío, puesto que Moisés ha dicho que Israel es una nación de sacerdotes (*Exodo*, XIX, 5-6), pero un sacerdote que queda laico, puesto que el culto sinagogal es un culto sin clero. Desde ahora podrá «oficiar», lo que

consiste en subir a la *Teba*, volverse hacia el arca de la alianza, pronunciar las bendiciones, leer la *parasha* semanal, es decir, el pasaje del *Pentateuco* correspondiente a la semana, cantar los salmos en alternancia con la asamblea de los creyentes, y apoyar sobre su espalda todavía frágil los rollos de la Ley que paseará por la sinagoga y que ofrecerá a la adoración de los fieles. Todo esto sin ninguna consagración particular: la alianza de Dios con su pueblo, formulada desde Abrahán, dispensa de toda otra investidura.

Todo esto sin que, por su elevación hacia Dios, el nuevo iniciado tenga jamás el sentimiento de abandonar la historia de los hombres. La comunidad de Israel va a contar con un sacerdote más: la nación judía no contará un ciudadano ni un laico de menos.

Si se conociera de una manera precisa la fecha del nacimiento de Jesús, podría ser posible deducir la de su *Bar-mitswá*, y de reencontrar el texto del *Pentateuco* correspondiente a la semana en que él subió a la *Teba*. Y posiblemente se tendría así algún nuevo indicio sobre su itinerario espiritual.

Lo que se conoce en todo caso, lo que se puede conjeturar, son los estudios comenzados hace mucho tiempo y terminados en el curso de este duodécimo año, que le preparan para presentarse delante de Dios.

Su iniciación religiosa comporta dos dominios, que están ligados para el judío:

el de la historia de su pueblo
el de la plegaria y de la *Torá*.

La historia del pueblo de Israel está inscrita en el *Pentateuco*, así como en los *Jueces*, los *Reyes*, las *Crónicas*. El culto judío la evoca de dos formas en la sinagoga. Por una parte cada sábado, se leen la *sidra* o la *parasha* semanal. Es un procedimiento didáctico que permite recordar los grandes momentos de la misión de Israel: la creación del mundo, el diluvio, la vocación de Abrahán, la estancia en Egipto, la salida de Egipto, el paso del mar Rojo y la revelación del *Sinaí*, la promulgación y el contenido de las leyes, la adoración del becerro de oro, la revuelta de Coré, las últimas palabras de Moisés, y su bendición profética, son leídos públicamente para renovar los conocimientos de los fieles. Esta película de episodios semanales comienza con el primer capítulo del *Génesis* y se termina en el capítulo treinta y cuatro del *Deuteronomio*, pasando por el *Exodo*, el *Levítico* y los *Números*. Según los usos en vigor en el curso de siglos diferentes, el ciclo se desarrolla más o menos deprisa, y las secciones del libro leídas en el oficio son pues más o menos numerosas. En nuestros días, dura un año y cuenta 54 *parashot*. En los tiempos de Jesús parece que la lectura total del libro duraba tres años y medio y comportando 175 trozos. Según esta hipótesis, Jesús, entre los cinco y los doce años, habría escuchado relatar dos veces la historia judía, desde la creación de Adán a la muerte de Moisés.

Se le imagina, en el curso de estas lecturas cíclicas, impregnándose más todavía cada sábado del destino de Israel.

Y cuando llega la última palabra de la última *parasha*, cuando retumba la sublime oración fúnebre de Moisés que cierra el *Deuteronomio*:

«No ha aparecido jamás en Israel un profeta como Moisés, con quien el Señor comunicó cara a cara, a quien se atribuyen tantos signos y prodigios que el Señor le dio la misión de operar en Egipto, sobre el Faraón, sus servidores y su país entero, así como aquella potente mano, y todas esas formidables maravillas que Moisés realizó a los ojos de todo Israel».

Jesús, como gran cantidad de judíos, pero más que ningún otro sin duda, puede lamentar el que el relato se haya detenido ahí y que la lectura de la Ley, después de la muerte de Moisés, recomience en el Génesis.

¿Por qué no continuar? ¿Por qué los tiempos posteriores a la muerte del primer profeta, por qué los tiempos recientes, por qué los tiempos por venir están excluidos del ceremonial por el que la historia se inscribe en el culto? ¿Habrá pues varias zonas en el transcurso del tiempo divino? Un muro separaba la una de la otra. ¿Y no se estaría tentado de querer echar una ojeada al otro lado de ese muro, de añadir nuevos capítulos al libro inspirado por Dios? Se puede imaginar que para Jesús, como para numerosos judíos, a quienes anima el espíritu mesiánico, el problema haya podido plantearse y que alguna nostalgia haya acompañado a veces el fin del ciclo ritual.

Sin duda la liturgia sinagógica, en el curso de las edades, se ha aplicado a amenizar, a glorificar, a exaltar el comienzo de la Ley. Tan pronto le ha hecho coincidir con la última parte del oficio de *Kippour*, para resaltar que el judío, purificado por el ayuno, habiéndose liberado de las suciedades, es digno de reinaugurar la historia. Tan pronto le acompaña de una ceremonia particular, *Simhat*

Torá, donde con una viveza frenética, cortejos infantiles recorren la sinagoga blandiendo los rollos de la Ley, eternamente joven. Y es posible que Jesús niño haya participado también en esta extraordinaria farándula.

Cualquiera que haya sido la alegría que ha marcado por dos veces para él el retorno a los orígenes, ha podido no ser suficiente para esfumar, enteramente, su espera de los tiempos futuros, su sentimiento de que los *parashot* estén limitados al pasado. ¿Quizá ha evocado la *parsha 176*, esta *parsha* virtual, jamás leída, jamás comentada, que permitiría al culto judío desembocar hacia el porvenir? ¿Nadie sabrá jamás si quizás, siguiendo el oficio en la sinagoga de Nazareth, Jesús no ha soñado ya con escribir él mismo, no ha soñado vivir esta *parsha 176*?

Tal es, pues, para el judío del tiempo de Jesús, el primer modo de contacto con la historia de Israel: es didáctico y reside en la lectura del Libro.

El segundo, más específicamente judío, es menos libresco, más viviente; consiste en resucitar la historia, en revivirla en el curso de fiestas religiosas de las que cada una es el aniversario de un acontecimiento. *Rosh-Hashaná*, es el de la creación del mundo; *Pascua (Pessah)*, de la salida de Egipto; *Pentecostés (Shabouoth)*, del don de la Ley. *Souccoth*, fiesta de las cabañas está caracterizada por dos ritos simbólicos, el de la *Soucca*, cabaña de verdura donde es celebrada la bendición del vino; el del *Loulab*, haz de ramas de palmera, de mirto y de sauce que se toman en la mano con una cidra, y que se agita a los cuatro puntos cardinales, recordando los beneficios divinos hacia Israel. Entre las medias

fiestas, *Hanouccá* conmemora la consagración del Templo, después de la victoria de Judas Macabeo, y *Pourim*, fiesta de Esther, la derrota del perseguidor Amán, que fue uno de los primeros en querer exterminar a los judíos.

Así cada solemnidad religiosa es, en primer lugar, una evocación. Pero evocación de una precisión singular, de una naturaleza difícilmente imaginable fuera del judaísmo. No se trata de relatar la historia sino de vivirla, o, más exactamente, de revivirla. Las conmemoraciones que se practican en nuestros países modernos con ocasión de los aniversarios, son ceremonias destinadas a glorificar un hecho pasado o un hombre desaparecido; lo hacen con todo el calor posible, toda la exactitud concebible. Pero permanecen distintas del hecho, y los participantes a estas ceremonias no se sienten contemporáneos de los seres a quienes celebran. Se haga lo que se haga, por elocuentes que sean los discursos, por evocadores que sean los desfiles o las demás ceremonias, el héroe de la fiesta es un muerto a quien se honra en tanto que tal, el acontecimiento cuyo centenario se celebra está enterrado en el pasado, y no saldrá de él. Se sabe, se deplora, y no se puede hacer nada sobre ello.

Todo esto corresponde, por otra parte, a la concepción del tiempo familiar a los grecolatinos: el pasado, el presente, el porvenir no se confunden: cada uno de estos tres dominios está separado de los otros dos por límites precisos. El camino del uno al otro es una vía en sentido único que no se desanda jamás.

Para el judío de los tiempos bíblicos, ocurre de otro modo. Celebrar un hecho es vivirlo o

revivirlo. Más bien es resucitarlo. Honrar a un desaparecido es hacerle reaparecer, es volverle a dar presencia entre los vivientes. La conmemoración judía es esencialmente una reconstitución. Y el judío que participa en ella, bien que intelectualmente sepa que el pasado está pasado, se sitúa sentimentalmente al lado, y a veces incluso en la piel de sus predecesores desaparecidos. El es Adán saliendo del jardín del Edén, es Noé, edificando el Arca, es Moisés en el Sinaí, es Abrahán recibiendo de Dios la orden de abandonarlo todo para cumplir su misión.

Si no se temiese comparar un fenómeno religioso, tan tenso y emocionante, con una de las prácticas modernas más banales y quizás menos agradables, se diría que la reconstitución del pasado en el curso de las ceremonias es análogo, por su método, a las reconstituciones que policías y magistrados operan para elucidar las responsabilidades de un accidente o de un crimen. Vienen sobre el terreno, reúnen en él a los actores y a los testigos, restablecen el desarrollo de las circunstancias; en una palabra, reviven el acontecimiento, y conducen al culpado, si hay alguno a reencontrar sus gestos y sus intenciones del momento.

Por el efecto de estas prácticas, un fragmento del pasado reciente se reactualiza, resucita; y los hombres son de nuevo la presa por un momento, de las fatalidades o de las turbaciones que habían esperado dejar tras ellos y olvidar para siempre.

La ceremonia judía, igualmente, pone de nuevo al hombre, si puede decirse así, en el baño de los acontecimientos de otras veces. Y esto se señala de una manera ingenua a veces, pero

siempre eficaz y verdadera, por la participación de los fieles en los ritos de celebración.

Tomemos el ejemplo de *Pourim*, la fiesta de Esther. La mayor parte del servicio consagrado a glorificar la victoria del judío Mardoqueo sobre Amán, el perseguidor, consiste en un relato, que lee públicamente el oficiante: es la *Meguilla* de Esther. En el curso de esta lectura, el auditorio no está ni resignado ni pasivo. No está en la situación del alumno que, oyendo machacar una historia demasiado conocida y cuya conclusión sabe, está soñoliento y distraído. Participa en el relato, que aún constituye para él una aventura o un drama. Vibra en sus episodios. Teme que termine mal y que Mardoqueo sucumba, o que Esther sea repudiada. Con todo su influjo nervioso, con todo su impulso psíquico, se esfuerza por contribuir a la derrota de Amán —sabiendo por otra parte que Amán es el precursor de los perseguidores por venir—. Y esto se señala en un gesto, en una mimica que los niños reunidos en la sinagoga cumplen ruidosamente. Alborotan el nombre de Amán como lo harían con un maestro detestado, o con un mal camarada: y cada vez que en el curso del relato de la *Meguilla*, es citado el nombre aborrecido, se escucha en la sinagoga una suerte de retumbo brutal: son los niños que patalean, como si Amán estuviese presente, y como si fuese necesario asustarle. ¿Podría, quizás, imaginarse que al comienzo del culto cristiano, antes de la separación de la sinagoga y de la Iglesia, los niños judíos aliados a Jesús hayan sentido la tentación de patalear parecidamente cada vez que, en el oficio de Pascua, se escuchaba de nuevo el nombre de Judas?

Otro ejemplo todavía más turbador y más importante para el tema de este libro. *Pessah* en hebreo significa paso, y designa el paso de un orden natural a un orden sobrenatural. El hombre es el ser de la Pascua, del paso. Su papel es el de ser el trazo de unión entre lo creado y el creador¹. En el destino de Jesús, la fiesta de *Pessah*, la Pascua judía, marca uno de los hitos esenciales que jalona su cumplimiento. Es en la época de Pascua cuando Jesús, de doce años de edad, va a Jerusalén y cuando según San Lucas, encuentra a los doctores. Todo hace creer que con su familia, una vez cumplida su *bar-mitswá*, no ha dejado cada año de renovar este viaje. Pasados los años oscuros, después de su bautismo por San Juan, los Evangelios nos relatan que ha celebrado cuatro veces la Pascua. ¿Y no es significativo que el banquete de la Cena, esa comida preliminar al drama de la Pasión, sea la repetición del *Seder*, comida ritual que reúne la noche de Pascua a cada una de las familias judías?

La Pascua, pues, para Jesús, como para todo judío de su tiempo, es el punto culminante del año religioso, aquel en que la historia revive más concreta, más humanamente en el destino de todo hijo de Israel. En este momento de la alianza, la *berith*, vuelve a ser más contemporánea, más familiar e íntima recordando *hic et nunc* a las familias judías, sentadas a la mesa en torno a la comida de la noche, que no ha sido jamás abolida.

¹ TRESMONTANT *Essai sur la pensée hébraïque*, p. 108, ed. esp. Taurus, p. 153

¿Qué es entonces la fiesta de la Pascua? Se desarrolla según dos modos, el uno público, en la sinagoga, el otro íntimo, en el *Seder*.

El oficio de la Pascua, en la casa de las plegarias, es quizá una de las manifestaciones más sorprendentes de la liturgia judía, una de aquellas en las que mejor se manifiesta su abundancia, su diversidad, su riqueza. En el oficio judío, existen ciertamente las plegarias, las bendiciones que, como en todos los oficios del mundo, marcan la parte propiamente sagrada de los impulsos que suben hacia Dios. Son un poco como las flechas de una catedral, levantadas y tendidas hacia el cielo. Pero, en los siglos de fe ingenua en que son edificados los santuarios, en que son creadas las liturgias, la elevación hacia el cielo no obstaculiza, sino al contrario, su enraizamiento en el mundo. Una catedral gótica, se ha dicho, es una biblia de piedra donde cada uno, incluso iletrado, encuentra, en el tornasol de las vidrieras o en los relieves de las estatuas, todo lo que le es necesario conocer, no solamente para adorar a Dios, sino para vivir sobre la tierra: los proverbios familiares están cumplidos en la misma piedra que los santos o que el Cristo. Imágenes sensuales o lúbricas acompañan sobre los frontispicios a los episodios sagrados. La religión en aquel tiempo no era convencional.

El oficio judío de las grandes fiestas, y el de la Pascua en particular, es sobre este punto, el precursor de las catedrales góticas. Las plegarias propias de la solemnidad lo bañan, en una mezcla melódica de adoración y de amor, de un amor que no es etéreo y desencarnado, sino ligado por el contrario a todos los vínculos de la

carne y de la tierra, es decir, en definitiva, a todos los vínculos de la historia.

El oficio es una melodía: los mismos temas reaparecen, no según un plan lógico, sino según un modo de desarrollo sentimental y musical. En primer lugar el tema de la salida de Egipto, de cuyo aniversario es la fiesta. Se anuncia a pequeños pasos, progresivamente, en el seno del conjunto litúrgico, por una serie de letanías: sin duda, éstas no figuraban, en la misma forma que hoy, en el oficio de *Pessah*. Pero, inspiradas por el *midrash*, en formación en esta época, evocan, sin embargo, la inspiración religiosa judía, en el tiempo en que vivía Jesús.

«En los días de la Pascua fue decretado para el pueblo de los fieles una esclavitud de cuatrocientos años cuyo término fue alcanzado en los días de Pascua.

... Es en los días de Pascua cuando Dios golpeó a los primogénitos de Cham en tanto que trató con indulgencia a Israel, su primogénito.

Los días de Pascua fueron designados para juzgar a los malvados y para hacer brillar el sol sobre la montaña de Sión, como anteriormente en los días de Pascua

En los días de Pascua, el Señor diezma a Egipto a fin de salvar a los hijos de una raza valerosa...».

Recuerdo cronológico sucinto de los acontecimientos que se situaron en este día, y que van a incorporarse cada vez más al medio de las bendiciones y de las oraciones.

Más lejos, en el oficio, va a concretarse el relato:

«Tú, Eterno Dios, has visto la miseria de nuestros antepasados en Egipto, has escuchado

sus gemidos al borde del mar Rojo, has operado signos y maravillas contra el Faraón, contra sus servidores y todo su pueblo, porque tú sabías que les había tratado con tiranía te has creado una gloria que subsiste todavía hoy Has dividido el mar y le has hecho atravesar por nuestros padres a pie seco, en tanto que has precipitado a sus perseguidores en sus abismos como a una piedra entre las olas impetuosas»

En fin, la parasha del día de Pascua, está extraída como es debido, de los capítulos del Exodo, que relatan la salida de Egipto y el paso del mar Rojo

Así, un tema histórico, se insinúa en torno a estas cumbres de la liturgia judía que son las oraciones consagradas *Shemá, Shemoné Esré, Alenou* Compone una parte del contexto humano que acompaña la elevación pero no forma su todo. Porque para el pueblo de Israel, comprimiéndose en las sinagogas, como para el pueblo cristiano en la Edad Media entrando en las catedrales, todo lo que es familiar, humano, toma lugar y debe expresarse en el interior de las plegarias

Hay de todo, se encuentra todo en esta solemnidad judía, en el curso de la cual la historia proporciona un hilo conductor que serpentea entre cumbres de exaltación y llanuras de encarnación

Israel, en uno de los textos poéticos incorporados a estos oficios, e inspirados por el *Cantar de los Cantares*, es la bien amada. Y Dios es el prometido a quien ella dirige un canto de amor muy intenso y muy preciso

«Soy negra, y él me encuentra no obstante bella porque me ama por mi simplicidad»

Yo soy de mi bienamado y su corazón está cerca de mí»

«El Señor me testimonió de nuevo su benevolencia, acogió con favor mis gruesas víctimas y me dijo después de la erección del tabernáculo 'Me agradas, oh mi bien amada' El se apresuró a liberarme de mi servidumbre y me hizo conocer las delicias del amor, y yo le llamaba mi prometido, mi amigo, y le dije 'Tú me agradas, oh mi bien-amado' »

Esta intimidad con Dios que emplea el vocabulario del amor humano, encuentra también su actitud. Sintiendo casi físicamente la presencia de Dios, el judío no ruega solamente desde el fondo de su alma, ora con todo su cuerpo. Y sus miembros toman para el prometido divino las actitudes familiares a las inclinaciones humanas

«Los miembros que tú has distribuido tan maravillosamente en nosotros, el alma espiritual que nos has insuflado, y la lengua que has puesto en nuestra boca, te rinden gracias, te alaban, te celebran, te exaltan, te cantan, te santifican y proclaman la soberanía de tu nombre, oh rey nuestro, pues toda nuestra boda debe reconocerte, toda lengua jurar por tu nombre, toda rodilla doblegarse y todo cuento está en pie prosternarse ante ti »

El judío, en la fiesta de la Pascua, no se desencarna, pues, jamás, tampoco se aísla del universo que le rodea. El lirismo de la naturaleza se une al del amor, y el universo entero se emociona y vibra en concordancia con la plegaria

«Que el mar y todo lo que encierra,
Que el globo y sus habitantes hagan estallar
sus entusiasmos,
Que los torrentes aplaudan,
Que las montañas se estremezcan de alegría »

Hay mucha inverosimilitud en estas palabras, de tomarlas al pie de la letra. Pero a través de estas metáforas, que transponen el mundo real, es la tierra la que está en juego, la tierra cuya intimidad conocen los judíos del tiempo de Jesús, y al mismo Jesús, viviendo en su contacto, humanizaban y divinizaban sus aspectos más corrientes. Las secreciones de que se rodea evocan a Dios. Por ejemplo el rocío de los campos, que no cesa de simbolizar la alianza de Dios con el hombre, inspira una plegaria

«Cuando en el origen del tiempo buscó el momento favorable para todo, el Señor eligió para la creación del mundo la estación del rocío. Una capa de rocío fertilizó el paraíso terrestre, y las regiones superiores fueron el depósito de esta preciosa sustancia. El cuerpo del hombre, formado del limo de la tierra, fue animado por un soplo de vida, por un rocío divino. Aún del rocío recibió primitivamente la tierra su savia, por él pudo cubrirse de verdura y de frutos, puesto que no había llovido todavía sobre la tierra, que no había sido refrescada ni deleitada sino por las perlas del rocío. Es dulce, la suerte que le está reservada por el rocío, pues es por un rocío celeste por lo que resucitarán un día aquellos que duermen en su seno»

La liturgia de Pascua, tal como la celebran en la sinagoga, se inscribe en el mundo real. No ignorando ni los impulsos de la carne, ni las

emanaciones del suelo, la plegaria baña en la vida. Y es así como se prepara, para la asamblea de los fieles, la resurrección del pasado

Pero ésta no se verifica, plenamente, en el curso del oficio mismo. La comida de Pascua, el Seder, cuyo nombre se transformaría en los Evangelios en la Cena, esa comida que, Jesús niño, practicaba ya según el mismo ceremonial que nosotros, constituye el momento esencial de la fiesta. He aquí, ante todo, según Enrique Heine¹, la atmósfera propia de esta comida

«Desde que cae la noche, el ama de la casa enciende los candelabros, extiende el mantel sobre la mesa, coloca en medio tres panes aplastados y sin levadura llamados ácimos, les cubre con una servilleta y pone sobre este lugar elevado seis pequeños platos que contienen manjares simbólicos, a saber un huevo, lechuga, rábano silvestre, un hueso de cordero, y una mezcla morena de uvas secas, de canela y de nuez. El padre de familia se pone a la mesa con todos sus parientes y todas las personas de su casa y les lee los pasajes de un libro extraño que llaman la Haggadá, mezcla singular de antiguas leyendas, de historias maravillosas sobre la estancia en Egipto, de singulares relatos, de controversias y de cánticos para las fiestas. Una gran cena se intercala en medio de esta solemnidad, y durante la lectura misma, en ciertos momentos determinados, se prueban los manjares simbólicos, es también según el mismo rito cómo se comen pequeños trozos de pan sin levadura y cómo se beben cuatro copas de vino

¹ Citado por ANDRÉ NEHER *Moïse et la vocation d'Israël* página 132

tinto Esta ceremonia que se celebra por la noche, está sellada de una serenidad melancólica, de una gravedad jovial, tiene algo de misterioso y de mágico, y, el tono tradicional y cantante con que el padre de familia lee la Haggadá, tiene algo de tan íntimo y tan penetrante, os mece de una manera tan maternal y os despierta tan bruscamente, que los mismos judíos que desde hace mucho tiempo han abandonado la fe de sus padres y han corrido tras los placeres y los honores de un mundo extranjero, se sienten conmovidos en lo más profundo de sus corazones cuando esos acentos, tan conocidos de la Pascua, vienen, por azar, a golpear en sus oídos» (H Heine *Le Rabbi de Bacharach*)

Tal es, visto por un poeta, el aspecto exterior de la comida tras de esas apariencias románticas, su escenario es muy exacto y preciso. Se trata de resucitar la salida de Egipto, el fin de la esclavitud que Israel tuvo que sufrir en el país del Faraón.

Cada detalle toma entonces su significación, el pan ácimo que se come para el Seder, y que en el rito cristiano se transformará en la hostia, evoca el alimento de los perseguidos. «*He aquí el pan de miseria que nuestros antepasados han comido en Egipto, que aquel que esté necesitado venga a celebrar la Pascua. Este año próximo estaremos en el país de Israel. Este año somos esclavos, el año próximo seremos libres*»

Las hierbas amargas, el rábano silvestre, el perejil que se moja en vinagre o en agua salada, significa la amargura de los días pasados en exilio. «*Por qué?*», pregunta entonces el hijo más pequeño de la familia, «*Por qué esta noche se distingue de todas las demás noches?* Las otras noches podemos comer pan con

levadura o sin levadura, esta noche comemos solamente pan sin levadura

Las otras noches podemos comer toda suerte de hierbas, esta noche comemos solamente hierbas amargas

Las otras noches no mojamos ni siquiera una vez nuestros alimentos, esta noche lo hacemos dos veces

Las otras noches, comemos sea sentados derechos, sea apoyados sobre los codos, esta noche solamente acodados»

A estas preguntas ingenuas que, Jesús, sin duda conoció bien, sea por haberlas hecho él mismo en su infancia, sea por haberlas respondido en el curso de sus últimos seders, el cabeza de familia replica

«*Es porque hemos sido esclavos del faraón en Egipto y porque el Eterno nuestro Dios nos ha hecho salir de ese país por una mano poderosa y un brazo extendido*»

El Eterno nos ha hecho salir pero esto no es simplemente un acontecimiento del pasado. Porque la liturgia precisa el sentido siempre actual de esta liberación. «*En todos los siglos cada israelita debe considerarse como si él mismo hubiese salido de Egipto. No es solamente a nuestros antepasados a quienes el Santo, Bendito sea, ha libertado, nos ha liberado a nosotros con ellos, como está dicho 'Y nos ha hecho salir de allí, a fin de introducirnos en el país que ha jurado darnos a nuestros antepasados'*»

He aquí, expresado con todo el vigor necesario, esta resurrección de la historia que caracteriza a la religión de Israel. La mesa familiar donde, aquella noche, la obligación cotidiana de la alimentación toma un sentido excepcional y

evoca concretamente todo el destino de Israel, en donde, las relaciones de padre a hijo, simbolizan la tradición, esa mesa en donde sopla el espíritu a través de los olores de los manjares y los ruidos de las conversaciones, esta mesa como todas las mesas, pero singular, sin embargo, señala bien la forma ingenua y verdadera según la cual Dios está inscrito para Israel en la historia. El pueblo salido de Egipto se presenta con todo su humor, teñido de trágico, toda su religiosidad atenta al detalle concreto, incluso con toda la utilidad innata de sus comentarios.

La *Haggadá*, que dice el cabeza de familia, relata fábulas pintorescas, entre otras la del pobre cordero, en la cual el cordero es Israel perseguido por los infieles, pero que, gracias a Dios, acabará por escapar a sus enemigos.

Sobre un ritmo de letanía que corresponde al genio judío, la *Haggadá* contiene también las alabanzas a Dios, que, de versículo en versículo, se precisan y se amplifican. Es el canto de acción de gracias, cuyo refrán es *Dayenou* «Con eso nos habría bastado», mostrando que los beneficios de Dios superan siempre a nuestra espera.

Con cuántos favores nos ha colmado Dios!

Si hubiese dividido para nosotros el mar sin habérnosle hecho pasar a pie seco, eso nos habría sido suficiente Dayenou

Si nos lo hubiese hecho pasar a pie seco sin sumergir allí a nuestros enemigos, eso nos hubiese bastado Dayenou

Si hubiese sumergido a nuestros enemigos en el mar sin proveer a nuestras necesidades en el desierto, durante cuarenta años, eso nos hubiese bastado Dayenou

Si hubiera provisto a nuestras necesidades en el desierto durante cuarenta años, sin hacernos comer el maná, eso nos hubiese bastado Dayenou

Si nos hubiera dado a comer el maná sin acordarnos el descanso del sábado, eso nos hubiera bastado Dayenou

Si nos hubiera acordado el descanso del sábado sin conducirnos al monte Sinaí, eso nos hubiera bastado Dayenou

Si nos hubiera conducido al pie del monte Sinaí sin habernos dado la Torá, eso nos hubiese bastado Dayenou

Si nos hubiese dado la Torá sin hacernos entrar en el país de Israel, eso nos hubiera bastado Dayenou

Si nos hubiese hecho entrar en el país de Israel sin elevar para nosotros la Casa de la Elección (el Templo), eso nos hubiera bastado Dayenou

La familia está reunida para la comida de Pascua, como Jesús reunirá a sus apóstoles en torno suyo. La plegaria nace de las frases familiares, lo mismo que las ofrendas a Dios se encuentran en el alimento que se come. Cada uno relata su historia, y, todos juntos, evocan la historia común de Israel. No se puede decir con justicia, dónde comienza y dónde termina la parte ritual de la comida. Ningún otro misterio que la condición humana, común para todos los asistentes. Ninguna liturgia diferente de la sucesión de los platos o del intercambio de frases. Dios, en esta comida Pascual, es el invitado de la familia, el invitado de cada familia judía. No quiere ser inoportuno, no quiere molestar, es con toda simplicidad, con toda familiaridad, Dios.

inscrito en la historia de los hombres, Dios viviente que participa en los ritos más ordinarios pero más necesarios de la vida

Sin embargo, como siempre en Israel, la espera de los tiempos por venir impregnan todo instante vivido es, a la mesa de la familia, un lugar que queda libre El cubierto está puesto como para los demás por tanto, al fin de la comida, será superfluo el limpiarle Es el sitio preparado para Elías anunciador del Mesías, que se sabe muy bien que no será cubierto, lo que no obstaculiza, sin embargo, la decepción al comprobar que permanece vacío

La puerta de la habitación queda abierta a fin de no contrariar su venida El acercamiento del Mesías es el tipo mismo del mito judío, cuya realidad tangible importa menos que el sentido se sabe bien que su mensajero no vendrá antes del fin de la comida, pero lo importante no es que él venga o no venga No está para su venida del día D y la hora H Lo importante es que todo tiene lugar como si debiese venir un día, y que cada día que se sucede pudiera ser el de su venida Lo importante, en la historia que se vive y revive, no es la materialidad de los hechos, sino su significación Dejemos a los paganos, dejemos a los positivistas su concepción idolátrica del milagro, ruptura de las leyes naturales, de las que el Eterno tendrá necesidad para manifestar su potencia La historia es un constante milagro, del que se espera siempre que terminará por cumplirse, incluso si no se ignora que estará siempre inacabado La vida es un constante milagro, a despecho de los medios oscuros y

sórdidos que emplea para perpetuarse El Mesías está presente en cada instante, en cada gesto, por los que la vida se inscribe en la historia

Que la vida sea fugitiva, que la historia sea imperfecta, no impide el que su lugar esté siempre cerca de nosotros, presta siempre para recibirla, incluso si no viene jamás

En la comida de la Cena, que precedió a su Pasión, Jesús ¿había conservado un lugar para el enviado del Mesías? ¿Había dejado la puerta abierta para recibirla o bien había preferido cerrarla detrás de sus apóstoles y él?

Jesús preparando su *bar mitswá*, aprende también las oraciones

La plegaria judía no es una petición dirigida a Dios, es un sostén que el hombre aporta a la acción de su Creador

Toda plegaria, inspirada por motivos personales, es rechazada de antemano «Algunos oran sin ser acogidos —dice el *Sefer Hassidim*— porque permanecen insensibles a las desdichas y a las dificultades de otro»

Toda oración es pues una contribución a la obra querida por Dios, y no debe ser sino eso Es posible que, bajo la influencia de la idolatría, que se incuba siempre en los siglos materialistas, la oración judía, como muchas otras, haya llegado a formular deseos interesados y utilitarios, que incluso en los *Salmos*, que no están siempre exentos de ciertas complacencias, figuren promesas asegurando a los bien-pensantes que serán recompensados

Todo esto no obstaculiza que lo esencial, lo original de la oración judía esté en otra parte

Conciérne a Dios y no a su criatura. Refuerza la eficacia de poder divino sin garantizar, por eso, en todos los casos, la dicha inmediata del hombre.

Cuando Israel es dichoso, rinde homenaje de su dicha sólo a Dios, y quiere ver en ello un atributo de su gloria. Cuando sufre pruebas, «Israel no piensa, en primer lugar, en su propia dicha que fue escarnecida, sino en el nombre divino que fue profanado...» y que fue profanado en él. Israel siente su vergüenza como vergüenza del señor, y, el triunfo final de Dios, como su propia liberación. Con David preguntamos constantemente: «No a nosotros, oh Eterno, no a nosotros, sino a tu nombre, dígnate atribuir la gloria» (Elie Munk).

Anticipación de la plegaria cristiana: «Que sea hecha a tu voluntad y no la nuestra». Pero al mismo tiempo acentuación de esta desaparición del hombre ante Dios, que hace a cada uno solidario de aquél que no ha visto jamás.

En el tiempo de Jesús, y sobre todo en Nazareth, en ese lugar preservado de las facilidades paganas, la plegaria se ha conservado más exigente y más pura. Se puede reconstituir el oficio al que Jesús ha participado. Entre las plegarias que subsisten en los oficios judíos de hoy, se puede reconocer a las que datan de hace dos mil años. Así todo cristiano que asista al oficio sinagogal podría volver a escuchar las oraciones que, durante los años oscuros, Jesús aprendió a salmodiar para realizar el apostolado de Israel y para prepararse él mismo para su misión.

Sobre la composición del oficio judío del tiempo de Jesús, del oficio sinagogal en la época

del segundo Templo, las opiniones pueden divergir. No existe catecismo a que referirse: es con ayuda de los datos históricos concernientes, sea a su origen, sea a las circunstancias que relatan, como puede llegarse, con más o menos precisión, a fijar la antigüedad de las plegarias. Entre las que componen hoy el culto sinagogal, existen algunas que, tal como el *Lekha dodi*, la letanía morosa que saluda la entrada del Sábado, es ciertamente muy posterior: no es sino después del siglo XVI cuando se repitió el refrán:

«*Ven. mi bien-amado, al encuentro de tu prometida, Al encuentro del Sábado que vamos a recibir*».

Otras pueden ser discutidas, aunque con una fuerte presunción en favor de su contemporaneidad con Jesús. Tales son el *Alenou* y el *Kaddisch*.

El *Alenou* es la plegaria evocadora de la predestinación de Israel, de su misión universal. A este título, en todos los oficios, la repite la asamblea de los fieles:

«*Nos corresponde alabar al Señor de todas las cosas, exaltar al formador de los comienzos. No nos ha hecho como a los pueblos de las comarcas, no nos ha colocado como a las familias de la tierra. No nos ha dado una parte como su parte, ni una suerte parecida a la suerte de las multitudes... también nosotros esperamos en ti, Eterno Dios nuestro, para mostrarnos pronto la gloria de tu fuerza, y para hacer pasar a los ídolos de la tierra y para exterminar a todos los dioses falsos*»... (Traducción de Edmond Fleg).

Según la tradición rabínica, más cuidadosa de la significación que de la materialidad de los

hechos. Josué habría pronunciado esta plegaria desde su entrada en la tierra prometida, es decir, mil doscientos años antes de Jesús. Según la crítica histórica, sería más reciente para Edmond Fleg, dataría de la época del segundo Templo, lo que podría dejar suponer que Jesús la ha conocido. Para un historiador de comienzos del siglo XIX, el comandante Armando Lipman, sería debida a un rabino babilónico de mediados del siglo III, Abba Areka.

En lo que concierne al *Kaddisch*, si no existe prueba cierta de que sea contemporáneo de Jesús, al menos es de los más probables. El *Kaddisch* constituye, en efecto, una de las fuentes del *Pater Noster*. Ciertas frases de esta plegaria fundamental del cristianismo tienen su origen en el *Kaddisch*¹.

En otras tres oraciones, el *Shemá* el *Shemone-Esre* y el *Barekhout*, no puede haber ninguna duda forman parte del oficio judío del que participó Jesús. Podemos pues figurarnos con certeza las palabras que Jesús salmodió durante los oficios sabáticos en la sinagoga de Nazareth.

El servicio comienza por la lectura del *Decálogo*, que fue suprimido del rito sinagógico antes del fin de siglo primero. Viene en seguida el *Shemá*, oración angular del monoteísmo judío, aquella cuya recitación, fuera incluso del oficio, por la mañana y por la tarde es obligatoria para todo judío. El *Shemá*, proclamación de la unicidad de Dios, se compone de tres pasajes del *Pentateuco*, es decir, de la *Torá*, y está encuadrado por tres bendiciones, de las que dos le preceden y una le sigue.

¹ Con respecto a las relaciones del *Kaddisch* y del *Páter* cf. el primer capítulo de la tercera parte de este libro.

El *Shemá* comienza por el fragmento del *Deuteronomio* en que Moisés, sobre el Sinaí, inmediatamente después de la promulgación de la Ley, ordena al pueblo de Israel servir al único Dios.

«Escucha Israel, el Eterno es nuestro Dios. El Eterno es uno. Amarás al Eterno tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, y con todo tu poder. Que los mandamientos que te prescribo hoy queden grabados en tu corazón. Los inculcarás a tus hijos, los repetirás en tu casa y en viaje, al levantarte y al acostarte. Los liarás en signo sobre tu mano, y servirán de frontales entre tus ojos. Los escribirás sobre las columnas de tu casa y sobre tus puertas».

Para el niño Jesús, ese comienzo de plegaria es una citación histórica pronunciado con ocasión del episodio esencial de la historia judía, se podría ponerlos entre comillas y hacerlos seguir, entre paréntesis, por el nombre de Moisés, su autor. Es un poco como si, en nuestros días, en una ceremonia republicana, después de la lectura de los Derechos del Hombre, se cantara *La Marsellesa*. El texto litúrgico está situado, está datado. No es un precepto general o abstracto: es la misma voz de Moisés que se perpetúa en la liturgia.

Lo mismo respecto al segundo párrafo de la plegaria sacada del *Deuteronomio* (XI, 13-21), está, también, extraída de las palabras pronunciadas por Moisés. Este, promete, en primer lugar, las bendiciones divinas, si el pueblo es dócil a la Ley: «Haré crecer hierba en tu campo para tu rebaño y vivirás en la abundancia». Al contrario, si los judíos se convierten en «infieles hasta el punto de servir a

otros dioses y de rendirles homenaje», si cometan así, colectivamente, el mayor pecado de Israel que es el de la idolatría, «la cólera del Señor se encenderá contra vosotros, prohibirá al cielo derramar la lluvia, y la tierra os rehusará su tributo y pronto desapareceréis del buen país que el Eterno os destina». En este pasaje, no se trata de ventaja ni de sanción individual: no está dicho que cada hombre será recompensado o castigado en función de sus propias acciones buenas o malas. La promesa y la amenaza se dirigen al pueblo entero: en ese momento de la historia, no tiene nada de complaciente ni de supersticioso. Es de un hecho real y concreto que la suerte de Isarel depende entonces de su fidelidad a la alianza. Los hombres, tomados individualmente, son solidarios del destino de su nación. Lo que pueden hacer a fin de mejorar su suerte personal, es contribuir de su parte a proclamar la vocación de Israel. Y es esto, precisamente, lo que al fin de este segundo fragmento ordena el texto del Shemá:

«Imprimid, pues, mis palabras en vuestro corazón y en vuestro pensamiento... Entonces la duración de vuestros días y de los días de vuestros hijos, sobre el suelo que el Eterno ha jurado dar a vuestros padres, igualará a la duración del cielo sobre la tierra».

Después de esta confirmación del vínculo existente entre cada hijo de Israel y la comunidad entera, el tercer fragmento constitutivo del Shemá (Números, XV, 37-41) precisa aún los preceptos dirigidos por Dios al hombre: «El Eterno habló a Moisés en estos términos: Habla a los hijos de Israel y diles que se hagan franjas en los rincones de sus vestiduras, en todas sus generaciones y

añadir a la franja de cada esquina un cordón de azul cobalto. Ello formará para vosotros franjas cuya vista os recordará todas las órdenes del Eterno a fin de que las ejecutéis y no os ofusquéis por vuestro corazón y vuestros ojos, que os llevan a la infelidad. Recordaréis así y cumpliréis todas mis órdenes y seréis santos para vuestro Dios. Yo soy el Eterno vuestro Dios que os ha hecho salir del país de Egipto para venir a ser vuestro Dios. Yo, el Eterno, vuestro Dios».

Para pronunciar el primer versículo del Shemá, el oficiante, vuelto hacia el tabernáculo, se tapa los ojos, a fin de mostrar que la vista de Dios es intolerable para la mirada del hombre. El fiel, permanece sentado, queriendo significar con esto que las prescripciones de Dios no tienen nada de extático, ni de trascendente, sino que se inscriben a la altura del hombre, «sobre las columnas de las casas terrestres, o en los pliegues de las vestiduras».

Con las bendiciones que encuadran el Shemá, entramos en el mundo de las Berakhot, cuya importancia conocemos y que, para Jesús, como para todo judío, señalan el sostén humano a la obra del Creador.

En la primera de las Berakhot, Jesús bendice a Dios, por la luz que dispensa: «Bendito seas, Eterno. Señor nuestro, rey del siglo, formando la luz y creando las tinieblas, haciendo la paz y creando todo, que alumbría en su misericordia a la tierra y a los que la habitan, y que en su bondad renueva cada día la obra de la creación... Que puedas hacer una nueva luz sobre Sión, y que podamos nosotros, todos nosotros, merecer gozar, prontamente, de su luz. Bendito seas, Eterno, modelador de las luminarias» (Traducción Bonsirven).

En la segunda, rinde gracias por el segundo beneficio de Dios, que es el don de la *Torá*

«Con un amor eterno nos has amado, Dios Nuestro, con una grande y superabundante piedad has tenido piedad de nosotros, Padre nuestro, Rey nuestro Oh Padre nuestro, Padre misericordioso, el misericordioso, tennos misericordia y concede a nuestros corazones el comprender, el saber, el oír, el aprender, el escuchar, de hacer y observar todas las palabras de la enseñanza de la *Torá*, en amor Es a nosotros a quienes has elegido de entre toda nación y lengua, y nos has hecho próximos a tu gran nombre, para siempre, en verdad a fin de alabarte y de proclamar tu unidad en amor Bendito seas, Eterno, que has elegido a tu pueblo Israel en amor» (Traducción Bonsirven)

Tales son las dos bendiciones preliminares al *Shemá* la tercera le sucede y marca el agradecimiento por la alianza concluida entre Israel y Dios

«Verdadera, cerrada, confirmada, durable, derecha, fiel, amada es esta palabra que nos está dirigida para el siglo y para siempre

El socorro de nuestros padres, Tú lo has sido a partir del siglo, broquel y salvación para ellos y sus hijos después de ellos en toda la generación

Roca de Israel, ponte en pie en socorro de Israel y libera según tu palabra, Judá e Israel Redentor nuestro, Dios de los ejércitos es su nombre, el Santo de Israel Bendito eres, Eterno, que has rescatado a Israel» (Traducción Bonsirven)

Esas tres primeras bendiciones que pronuncia Jesús para encuadrar el *Shemá*, van a ser muy pronto seguidas por otras, que son

independientes El *Shemone Esre*, o *Amida*, el *Barekhout* marcan el punto culminante del impulso del hombre hacia Dios

La *Amida*, plegaria silenciosa, que se designa también hoy día con el nombre de *Shemone Esre* (las «Dieciocho» bendiciones), no merecía esta denominación en la época en que vivía Jesús Las bendiciones eran en número de seis, comprendiendo las tres primeras y las tres últimas de la formulación actual Las doce bendiciones intercaladas, han sido añadidas después, y no tienen, por otra parte, la misma pureza de intención que las *berakhot* originales Estas constituyen únicamente una participación en la obra de Dios Pronunciándolas, Jesús concurría solamente a su gloria En la primera, exaltaba al «Dios de nuestros padres, Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, creador del cielo y de la tierra, nuestro escudo y el escudo de nuestros padres» En la segunda, rendía homenaje al Dios justo «abatiendo a los que se ensalzan, castigando y juzgando a los violentos» y al Dios vivo «que hace germinar la salvación, que conserva a los vivos y resucita a los muertos» En la tercera, adoraba al Dios de santidad «Bendito seas, Eterno, santo Dios»

Las tres últimas son igualmente contribuciones sin contrapartida a la acción de Dios sobre la tierra La antepenúltima pide a Dios que acepte el apoyo de sus servidores «Bendito seas, Eterno, porque te servimos sin temor» La penúltima agradece a Dios el aceptar las acciones de gracias La última, quizás la más esencial, para este pueblo sometido a la historia, es la bendición por la paz «Pon la paz en Israel, tu pueblo, y en tu ciudad, y en tu porción, y

bendícenos, a todos nosotros en unidad. Bendito seas, Eterno, que haces la paz» (Traducción Bonsirven).

Es sintomático el que la última bendición esté consagrada a la paz. Cumple, siguiendo la expresión de un talmudista, el Rabí Josué ben Leví, la misma función con relación al mundo, que «la levadura con respecto a la masa». Es «el elemento motor del progreso humano». Los griegos atribuían algunas veces ese mismo papel a la guerra. Para los judíos, por el contrario, la vida no es sino un esfuerzo constante hacia la paz perpetua y absoluta, y la misma palabra *shalom* significa paz y dicha, e igualmente perfección.

Es también sintomático que las doce bendiciones intermedias presumidas posteriores a Jesús, no tengan ni la misma pureza ni el mismo desinterés que las *berakhot* de origen. Sigue que pidan, y deseen o reivindiquen la acción de Dios en favor de los hombres: que les haga la gracia de revelarles la sabiduría, que perdone y que rescate, que cure los dolores morales y las enfermedades, que favorezca las recolecciones, que reúna a los exiliados y que acoja las plegarias. Esos son los servicios habituales que las religiones contemporáneas piden respetuosamente a Dios. En tiempo del segundo Templo, en tiempo de Jesús, en ese país de Nazareth en que la fe judía continúa pura y próxima a sus orígenes, la adoración es gratuita y no lleva consigo otro beneficio que el sostén de Dios por el hombre, y la satisfacción experimentada por el hombre ayudando y sosteniendo a Dios. La *Amida*, plegaria silenciosa, se pronuncia en pie para mostrar que se trata de una devoción dirigiéndose a Dios sin recaída sobre la tierra.

La *Barekhout*, última plegaria, de la que estamos seguros que Jesús formuló, es la más solemne de las bendiciones, así como la más global, aquella cuyo texto es el más breve y el más denso. Es una de las más antiguas, puesto que data del tiempo de Esdras, hacia 400 años antes de la era cristiana. Se contiene en dos frases, de las cuales una es dicha por el oficiante y la otra repetida por la asamblea de los fieles:

«Bendecid al Eterno, digno de alabanzas»,

a lo que responde la asamblea:

«Bendito sea el Eterno, digno de alabanzas en la Eternidad».

Para pronunciar esta bendición que evoca y que encierra a todas las demás, Jesús, como todos los judíos de su tiempo, de todos los tiempos, se vuelve hacia el tabernáculo y se inclina. Su cuerpo soporta la plegaria: su plegaria sostiene a Dios. Cada una de las palabras pronunciadas, cada uno de los gastos efectuados, subraya este abandono total de la criatura delante del Eterno:

«No para nosotros, Señor, no para nosotros,
Sino para ti mismo. haz brillar tu gloria,
Hazlo por tu clemencia y tu veracidad» (Salmo 114).

Tal son la pureza y el desinterés de la oración judía en el tiempo en que Jesús se inicia en la religión de Israel. Es una elevación hacia Dios, sin segunda intención, sin desvío. Es un momento de armonía entre lo que el hombre es sobre la tierra

y lo que entrevé en el cielo. Esto podrá ser vertiginoso pero las plegarias más sublimes, los episodios más exaltantes de la historia de Israel, se bañan en un contexto humano que les precisa, les comenta y facilita su acceso

No existe intermediario, no hay pantalla entre el Eterno y el hombre. Un *midrash*, contemporáneo de Jesús testimonia de su intimidad relatando a su manera el episodio del monte Sinaí

Cuando Moisés comienza la ascensión de la montaña donde debe recibir la Ley, es detenido por los ángeles: «¿Qué vienes tú a hacer aquí, miserable criatura? ¿Quién te permite entrar en el dominio de la pureza?». A lo que simplemente responde Moisés: «Soy un hijo de Abrahán y vengo a buscar la ley de Dios para Israel». La respuesta está lejos de aplacar a las criaturas angélicas. Dirigen hacia Moisés el soplo ardiente de sus bocas: «Señor del mundo —implora Moisés—, tengo miedo quizás van a quemarme con el soplo de sus bocas». Dios le tranquiliza entonces: «agarra el trono de mi gloria y podrás hablarles». Habiéndose asegurado así el apoyo divino el profeta dirige a los ángeles palabras simplemente humanas, palabras de simple buen sentido que van a desconcertarlos: «Queréis —dice poco más o menos—, impedirme el recibir la Ley. Pero ¿en qué os concierne? Es una Ley hecha para hombres. ¿sois vosotros criaturas humanas? está escrito en la *Torá* 'Honra a tu padre y a tu madre'. ¿Tenéis vosotros un padre y una madre? Está escrito en la *Torá* 'no codiciarás'. ¿Habéis llegado alguna vez a experimentar codicia? La *Torá* proscribe que se descansen en sábado. ¿habéis llegado jamás a trabajar los demás días? La *Torá* prohíbe el

adulterio. ¿Hay ante vosotros mujeres? Os lo digo: esto no os importa»

Confundidos por la razón humana, los ángeles se dirigen entonces a Dios. Pero éste, a su vez, descarga sus verdades sobre sus embarazados servidores: «Desde que existís, me habéis impedido siempre hacer lo que yo quería. Cuando he querido crear al primer hombre me habéis dicho: '¿Qué es ese mortal?'; y no me habéis dejado en reposo hasta que, para castigaros, he destruido algunos de entre vosotros. Y ahora recomenzáis, queréis impedirme el dar la *Torá* a Israel. Insensatos sabed que si Israel no recibe la *Torá*, no habrá morada en el universo ni para vosotros, ni incluso para mí»

Escuchando este apólogo que ha podido serle contado, cuál debería ser para Jesús el sentimiento de intimidad, de confianza hacia el Eterno. Sus doce años de Nazareth constituyen, en la historia religiosa, uno de los episodios más puros, uno de aquellos en que todo se concilia para conferir al fiel esta ceremonia, esta paz, que expresa la palabra clave: «Shalom». Todo contribuye a esta adhesión completa sin laguna, del hombre a su creador: el paisaje, el estado social, la lengua, la liturgia. Los doce años se sitúan en un mundo privilegiado en donde la religión conserva todavía la ingenuidad de los orígenes, al mismo tiempo que adquiere ya las certidumbres lúcidas que aporta la madurez. No hay angustia, ni duda en ella, no hay complacencia, ni tampoco facilidad, ni, sobre todo, ninguna superstición, sino un clima de equilibrio y de salud, donde la fe existe sin debilidad y el misterio sin ansiedad.

La alianza de Dios con su pueblo, ésta especie de contrato lúcido concluido desde sus orígenes y al que toda nueva edad puede añadir su codicillo, hace que cada uno permanezca en su lugar. Otro texto del *midrash* comentando el libro de Job, formula reglas de sabiduría, capaces de curar a todas las angustias humanas: «*No busques lo que te supera. Lo que está lejos de ti no ensayes sondearlo. Lo que es más maravilloso que tú, no podrás nunca saberlo. Lo que te está oculto, no trates de descubrirlo. Lo que Dios te ha dado en herencia, trata de comprenderlo. No tienes por qué ocuparte del misterio.*»

Comentario midrashico que desarrolla una idea contenida en el *Deuteronomio*: «*Las cosas ocultas pertenecen al Señor, nuestro Dios*». (*Deuteronomio, XXIX, 29*).

La religión en la que Jesús se inicia preparando su *bar-mitswá*, constituye el punto de equilibrio entre la realidad y el misterio. Es una gran gracia esta familiaridad constante con lo inefable, esta familiaridad con Dios.

SEGUNDA PARTE

JERUSALEN

LA LLEGADA A JERUSALEN

Cuando, a los doce años, Jesús llega a Jerusalén con José y María, se encuentra en una situación que los franceses de nuestro tiempo pueden cómodamente imaginar, pues algunos de entre ellos la han conocido. Es *mutatis mutandis*, como un niño de la zona libre, habitando en un pueblo en el que la vida no ha cambiado, y que, al comienzo de la ocupación alemana de 1940, subiría por primera vez a París.

Los sentimientos que habría despertado en él la aproximación a la gran ciudad habrían sido ambivalentes; por una parte, alegría y orgullo de conocer la capital, centro espiritual y político del país. Por otra parte, amargura de encontrarla avasallada.

Para el niño Jesús, Jerusalén semeja lo que habría podido representar París para el joven rural de 1940. Es, en aquella época, una ciudad gigantesca. Es una ciudad cargada de historia.

Edificada primitivamente en la frontera de dos tribus, la de Benjamín y la de Judá, sobre un terreno pedregoso y bastante estéril, rodeado de colinas, ha absorbido en el curso de su crecimiento, sucesivamente, aglomeraciones primitivas. Es una «ciudad tentacular», con los tentáculos evidentemente menos devoradores que

los de las ciudades modernas, pero que no dejan, sin embargo, lo que una vez han absorbido.

La Jerusalén del tiempo de la ocupación romana, la Jerusalén de Jesús tiene sus diversos barrios constituidos por tres localidades, en otro tiempo independientes: la antigua ciudad de Jerusalén o Jebus, que el rey David conquistó a los Jebuseos; situada en una montaña al sur del futuro emplazamiento del Templo, aún no comportaba el santuario.

La ciudad de David, separada de la precedente, que el conquistador construyó al norte, sobre una montaña opuesta a la primera y que llevaba el nombre de Sión: allí fueron edificados el Palacio Real y el Templo del Eterno, este último sobre uno de los costados del monte Sión, la colina de Moriah. Entre las dos montañas, entre Jebus y Sión, está el valle de Mello: allí se ejercitó el esfuerzo de urbanismo emprendido después de la conquista de Jerusalén por David y por Salomón, que colmaron sus declives a fin de permitir que las dos aglomeraciones se uniesen.

En fin, una ciudad más reciente se levantó progresivamente a lo largo del torrente de Cedrón.

Así Jerusalén ha vivido, ha crecido como en todo tiempo se han desarrollado las capitales, de Jebus a Jerusalén, o de Lutecia a París. Tanto por la voluntad de un monarca constructor, como por la proliferación espontánea de las moradas individuales, reviste con sus piedras, con sus argamasas, con sus empedrados, el suelo, únicamente jalónado antes, por las fuentes de Gehón y de Siloé, o por el curso del Cedrón. En el tiempo de Jesús la ciudad alcanza su máximo:

tiene 33 estadios de perímetro, o sea 4.125 pasos, casi una legua y media. El muro de circunvalación de que Tito la rodeará hará 39 estadios, o sea, 4.875 pasos, es decir, un poco más de una legua y media.

En el interior de este cerco, donde viven 250.000 habitantes, Jerusalén tiene monumentos o lugares notables.

En primer lugar, hay ciudadelas que permiten a los ocupantes garantizar el orden romano: así, en la ciudad de David, la fortaleza de Antíoco, así también la torre Antonia, que se encuentra en el ángulo nordeste del Templo y vigila sus accesos. No les basta a los romanos el garantizar su seguridad; les es necesario también, durante su estancia en la capital, asegurar su residencia y su confort: el palacio de Pilatos está casi contiguo al Templo, en medio de la cara norte; el del rey Agripa, sobre la vertiente este de la montaña de Sión, dominado por el Gólgota. Otros palacios pertenecían o habían pertenecido a judíos; el palacio de Herodes se encuentra no lejos de la torre Antonia, como conviene a la residencia de un rey afecto a los romanos... Además de los monumentos públicos repartidos en las tres ciudades, un teatro, un hipódromo, dos piscinas sirven a fines profanos, la una inferior al oeste, la otra superior, al este, otra consagrada al culto, la Piscina probática, perteneciente al Templo, donde se lavaba a las víctimas destinadas a la inmolación. Dos mercados que respondían a las necesidades de la población, mercado de pescados al este, mercado de animales al sur, cerca de la puerta del rebaño, mercado de maderas, no lejos de la torre Antonia, éstos dos

últimos en los alrededores inmediatos del Templo, proveían los elementos necesarios para el sacrificio.

Todos esos lugares notables tan pronto abiertos, como cerrados, tan pronto construidos, como después destruidos, después reedificados, han sufrido a lo largo de los siglos las vicisitudes de la historia.

La ciudad dos veces conquistada por Josué y por David, antes de ser definitivamente judía, ha conocido, bajo la dominación de Judá y de Israel, alternativas de gloria y de miseria, de expansión y de destrucción, tanto que querer hacer su historia sería emprender el relato de la Historia Sagrada casi por entero. Pillaje del Templo y del Palacio Real, destrucción de las murallas en una longitud de cuatrocientos codos, por Joas, rey de Israel, quien, una vez terminadas estas hazañas, se vuelve a Samaría, —tributo de cien talentos de plata y de diez talentos de oro, obtenidos por Necao, rey de Egipto, al retorno de una expedición por el Eúfrates—, devastaciones de Nabucodonosor, rey de Caldea, quien, en el curso de una primera campaña, se llevó a Babilonia tres mil veintitrés judíos; después, en el curso de una cuarta expedición, quema la ciudad y el Templo, y se lleva cautivos a Babilonia al pueblo y a su soberano: antes de este drama, Jerusalén había sido ya tomada nueve veces.

Esto no es todavía más que un comienzo: Despues de la cautividad de Babilonia, he aquí la ciudad reconstruida, repoblada en el año del mundo 3468, o sea, unos 500 años antes de nuestra era. Esto será para poder ofrecerse a nuevas destrucciones. Reyes de Egipto, soberanos

de Persia se inscriben en diversos términos en la historia de la ciudad; Alejandro el Grande la conquista. La descendencia de los Ptolomeos encuentra en él el lugar de elección para permitir a sus monarcas manifestar sus diferentes concepciones del poder. Ptolomeo, hijo de Lagus, toma la ciudad por artificio y deporta 100.000 judíos. Ptolomeo Evergeta ofrece en él sacrificios. Ptolomeo Filopator, a quien el clero del Templo ha prohibido la entrada, quiere tomar represalias contra los judíos de Egipto. La dinastía de los Antíocos, que ha reinado en Asia, se interesa igualmente por Jerusalén. Antíoco el Grande exhibe allí su armada y sus elefantes, al mismo tiempo que concede grandes privilegios a los judíos y da fuertes sumas para los sacrificios del Templo. Su hijo Seleuco, menos generoso, tiene la veleidad de despojar el tesoro del Templo. Antíoco Epífanes, hermano y sucesor de Seleuco, pasa por diversos sentimientos con respecto a Jerusalén: recibido en primer lugar a la luz de los hachones, al ruido de las aclamaciones, cree ser popular y queda tanto más decepcionado, treinta años más tarde, al saber que la falsa noticia de su muerte ha causado el mismo entusiasmo, y esta vez más sincero. Concibe tal despecho que pone sitio a la ciudad, la saquea y mata a más de 80.000 hombres. Sus cruelezas provocan la revuelta de Mataías y de sus hijos, de los que Judas Macabeo consigue liberar a Jerusalén del yugo greco-sirio.

En el curso de nuevas agitaciones, que son entonces endémicas en el Oriente Medio, Hircan llama a los romanos. Pompeyo atacó Jerusalén, la tomó, entró en el Templo y penetró en el santuario, pero, dice un antiguo cronista, «tuvo

la modestia de no tocar nada de lo que había en el Santo Lugar. Dejó tesoros muy grandes, y admiró sobre todo el apego de los sacerdotes a sus ceremonias, que no interrumpieron incluso en medio de las alarmas del sitio y de la espada de los victoriosos. Al día siguiente de la toma del Templo, le hizo purificar y ordenó que se ofreciesen en él sacrificios».

He aquí, pues, a los romanos instalados en el lugar, jugando un papel de «protectores», tanto benévolos, como por el contrario hostiles, como pueden ser los ocupantes. Augusto hace alarde de un gran respeto por el Templo, al que concede dones y hace sacrificar cada día un buey y dos corderos por el pueblo romano. Pilatos, procurador de Roma en la época en que murió Jesús, debía blasonar hasta tal punto de su desprecio por las costumbres judías que quiso hacer su entrada en Jerusalén con estandartes desplegados, llevando la imagen del Emperador, a pesar del precepto de la ley: «No tendrás ídolo ni una imagen cualquiera». Los judíos se arrojaron a tierra, decididos a morir antes que a tolerar esta profanación. Y Poncio Pilato debió ceder.

Aunque posterior en quince años a la primera venida de Jesús a Jerusalén, este episodio muestra, hasta qué punto, los judíos estaban sensibilizados por su ciudad y por su santuario, y hasta qué punto inversamente, los romanos se inclinaban de hacer resplandecer su poder.

Cuando Jesús con su familia se aproximó por primera vez a Jerusalén, todas las profanaciones sufridas por el Templo, todos los sitios y las destrucciones soportadas por la ciudad, todos esos oleajes, donde, una vez tras otra, César y

Dios se afrontan o bien se reconcilian, matizan de amargura y de angustia el sentimiento de admiración que experimenta hacia el santuario. Su alegría no está sin mezcla de abordar por vez primera ese Templo de Jerusalén, donde van a realizarse ciertos de los episodios más decisivos de su vida.

Aunque Nazareth esté al norte, es, verosímilmente, por el sur por donde entra en la ciudad. De otro modo hubiera tenido que atravesar la ciudad de parte a parte, lo que el servicio de orden romano prohibía sin duda alguna. Probablemente por la puerta del Rebaño, sobre la ruta de Jericó, Jesús y su familia, se aproximan al santuario: atraviesan el valle de Josafat, pasan el torrente de Cedrón. Este itinerario desviado presenta dos ventajas: para los romanos, la multitud de peregrinos está constantemente bajo la vista de la torre Antonia, donde se encuentra una guarnición. Para los judíos, pasa cerca de la piscina probatoria, donde pueden, si lo desean, preparar sus sacrificios. Desde el monte de los Olivos, que domina el valle de Josafat, Jerusalén y el Templo, el niño Jesús descubre todo el esplendor del santuario. Este, en ese momento, está en curso de reparación, de embellecimiento, habiendo decidido Herodes, para procurarse sin duda una coartada a su mala conciencia judía, reconstruir el edificio: comenzados los trabajos en el 19 antes de la era cristiana no estaban aún acabados en los años en que se sitúa la vida pública de Jesús, entre el 28 y el 30: en el curso del viaje efectuado en su duodécimo año, el niño estuvo sin duda atento a los embellecimientos en curso.

El espectáculo que se le ofrece, desde lo alto del monte de los Olivos, debe parecerle extraordinario al pequeño Nazareno.

Alrededor de la ciudad de piedra, que se despliega ante sus ojos, una «ciudad de tiendas»¹ abriga a todos los fieles venidos para la fiesta de Pascua. De creer a Flavio Josefo que, bien que de cultura griega carece de rigor estadístico, los 250.000 habitantes de Jerusalén estarían rodeados entonces de un aflujo provisional de visitantes que llegaba a dos millones y medio o tres millones. Reduzcamos, como sugiere Jules Isaac, esta cifra a algunos centenares de miles, no es menos verdad por ello que Jesús, al salir de su caserío de escasos habitantes, se encuentra aprisionado por una multitud muy propia para impresionarle. Tanto más cuanto que, antes de haber atravesado el valle de Josafat, lo que él apercibe le asombra por su lujo, por su grandeza. Por el brillo de sus mármoles nuevos, de sus oros resplandecientes, la vista del santuario le deslumbra.

Admiración que, por otra parte, una vez pasado el primer asombro, puede matizarse de desencanto. Atravesando el monte de los Olivos, la «colina de los Ungidos», Jesús percibe las banantas de los cambistas, las de los comerciantes de pichones y de palomas, destinados al sacrificio, que, como en todos los lugares de peregrinación de todos los países y de todos los tiempos, importunan a los fieles con sus rumores mercantiles. El acceso al Templo mismo les está

prohibido. El *Talmud* que nos transmite la tradición oral de esta época, prohíbe entrar en el santuario «con el dinero anudado en el pañuelo». En otro pasaje del *Tratado de las Bendiciones*, prohíbe incluso penetrar en él «con las cañas o los sacos, o los pies cubiertos de polvo». Los fariseos prohíben pues formalmente el comercio de los animales o las operaciones de cambio en el interior del santuario, incluso en los patios exteriores. Es entonces sobre la colina donde todos estos mercaderes de Dios se instalan para llevar a cabo su negocio. Es ellí cuando, por primera vez sin duda, a los doce años, Jesús estará tentado de expulsarlos, o al menos de impedir que pasen por el santuario. ¿Es una hipótesis azarosa imaginar que María o José habiendo comprobado el asombro y el disgusto que inspira al niño ese mercantilismo devoto, le citasen ese pasaje del *Talmud* que prohíbe el santuario a aquellos que no tienen ninguna razón para permanecer allí?: «No se puede hacer del Templo un lugar de paso». Que este precepto haya influido al niño, se puede deducir del *Evangelio* según San Marcos, relatando en términos casi equivalentes el episodio famoso de los comerciantes, expulsados del Templo en el curso de los años de predicación: «No permitía a nadie llevar ningún objeto a través del Templo».

Cuando Jesús, después de los años oscuros, expulsará a los mercaderes del Templo, no hará sino observar una prescripción del *Talmud*. Puede incluso preguntarse si su intervención no se habría producido más bien sobre la colina de los Ungidos que

¹ JULES ISAAC *Jésus et Israel*, p. 505

en el interior del santuario de donde, en principio, los comerciantes estaban excluidos¹.

El segundo motivo de disgusto, que siente Jesús descubriendo el lugar sagrado, es la presencia de los romanos. Su guarnición no se limita a vigilar el país desde lo alto de la torre Antonia. Un cordón de tropas con armas rodea todo el recinto exterior y filtra a los que llegan. Que se imagine que en la Navidad de los años de ocupación, para asistir en Notre Dame a la misa de la medianoche, nuestro joven rural venido directamente a París, deba pasar a través de un cordón de tropas nazis. El procurador romano que acostumbra a vivir en Cesarea, sobre el Mar Mediterráneo, venía a Jerusalén con ocasión de tres grandes fiestas, y más particularmente de Pascua. No era, por supuesto, por un espíritu de devoción. Pero en la ciudad superpoblada, donde se amontonaba una muchedumbre exaltada e inclinada entonces a manifestar su aversión contra el yugo extranjero, hacía falta nada menos que el representante directo del emperador para dirigir el servicio del orden. Aquellos días los romanos, se colocaban cerca de las Galerías que rodeaban el Templo; advertencia a los fieles de mantenerse tranquilos, pero igualmente advertencia para el Alto Clero del Templo a cuyos miembros tenía el procurador el derecho de deponer y de nombrar, hasta el Sumo sacerdote inclusive. Estas tropas romanas que rodean el santuario y oponen su impasible

¹ Es la hipótesis que comparte el escritor israelita KLAUSNER en *Jésus de Nazareth*

corrección al fervor agitado de los fieles judíos, si se callan bajo sus armas, no por ello dejan de pensar.

Desprecian, en su mayor parte, a aquellos a quienes vigilan. De creer cien años más tarde a Tácito, que no debía ser más incomprensivo que cualquier centurión, el pueblo judío pertenece a una «raza abominable».

En tanto que los asirios, medos y persas fueron los amos de Oriente, los judíos fueron de sus esclavos «la fracción más despreciada...». Sus costumbres son extrañas y, para un romano, aparecen reprobables. Son revolucionarios que no admiten a los dioses del Olimpo, que no consideran a Roma como siendo su verdadera patria. Creen en fin, ¡oh escándalo! «en la inmortalidad de las almas de aquellos que han sido muertos en el campo de batalla, o ajusticiados». Son también unos fanáticos, adeptos de una religión extravagante de la que no se comprende nada... «Moisés les ha dado nuevos ritos en completo contraste con los de los demás hombres. Les es profano todo lo que entre nosotros es sagrado; en cambio les está permitido todo lo que para nosotros es abominación», declara con indignación Tácito. «Los judíos —continúa—, no conciben la divinidad sino en pensamiento y no admiten sino una sola. Para ellos, es una profanación el hacer imágenes de los dioses con materiales perecederos y a semejanza del hombre: el ser supremo es, a sus ojos, eterno, inimitable, imposible de destruir. Por tanto, no tienen ninguna representación de él en sus ciudades, todavía menos en sus templos; niegan esta adulación a sus reyes, este honor a los Césares».

En una palabra, las prácticas de los judíos son «extravagantes y sórdidas». Y además, son perezosos: descansan un día cada siete y «como la pereza tenía encantos para ellos, consagraron también el séptimo año a no hacer nada»: definición un poco simplista del rito del año sabático.

Cuando la muchedumbre de fieles judíos sigue la ruta del Templo o se instala en pueblos de tela, bajo los ojos desdenosos de los soldados dispuestos de ese modo, ¿no es verosímil que sarcasmos, golpes, se dirigiesen a veces a los peregrinos de Pascua? En la época de su visita al Templo, Jesús y los suyos ¿no fueron testigos de tales escenas, o no oyeron hablar de ellas? Desembocando del monte de los Olivos, a la vista de la Torre Antonia, Jesús ¿no tuvo entonces la primera prueba sensible del enfrentamiento de Israel con el mundo pagano, que le domina y le desprecia? Y esta impresión juvenil ¿no constituye el primer choque que sentirá frente a la latinidad pagana?

Por el momento, está permitido creer que lo que domina todavía, en esta llegada al término de la peregrinación, es la admiración por el Templo.

Edificio majestuoso y espléndido, «ombligo de la tierra», lugar santo, no hicieron falta, se asegura, menos de 250.000 hombres trabajando en él durante ocho años para llegar a edificarlo. Mide 24 metros de largo, 12 de ancho y 17 metros de alto. Cuando Jesús y su familia llegan cerca del monumento, ven en primer lugar la fachada exterior. Es de estilo griego, sin nada de hebreo, testimoniando así el medio profano en el que se baña el edificio sagrado: está

flanqueado por dos pórticos, de los que uno, al este, por razones legendarias se llama el «pórtico de Salomón»¹, en tanto que el otro, al sur, llamado «pórtico real» está formado por 162 grandes columnas rematadas por capiteles corintios y dispuestas en cuatro filas, de manera que constituyen tres naves yuxtapuestas.

Penetrando en el edificio, el niño toma conciencia de la estructura religiosa que es entonces la del mundo judío. En esta época en que Israel es todavía el único representante del monoteísmo, sus doctores se habían dedicado con mucha exactitud, pero también con amplitud de espíritu, a definir sus relaciones con el mundo pagano. Las ideas fundamentales de sus concepciones religiosas son la tolerancia y el espíritu de jerarquía. Tolerancia que no excluye a nadie de la salvación, que asocia a todos los hombres, fuesen creyentes o paganos, a los progresos de la humanidad en marcha hacia el advenimiento del Mesías: Israel no ha concebido jamás que fuera de él no hubiese salvación, no ha imaginado jamás que la conversión de los infieles fuese una condición necesaria para hacerles figurar en el orden providencial: «Mi casa será una casa de oraciones para todos los pueblos», ha dicho el profeta Isaías. Penetrando en este primer recinto del Templo que, como vamos a ver, es accesible a los paganos, Jesús podrá estar tentado de evocar semejante palabra. Pero la tolerancia no es la confusión o el dejarse ir. De que todos puedan participar a la salvación, solamente a condición de cumplir la ley moral,

¹ Evangelio según San Juan, X, 23. Hechos, III, 11, V, 12.

no resulta que todos tengan que cumplir la misma función religiosa, estén sujetos a los mismos deberes y participen igualmente al mismo apostolado. Existe una jerarquía de pertenencia y de exigencia, cuya cumbre es Israel y sobre cuyas gradas se reparten, desigualmente, los otros hombres. En torno a la nación de los sacerdotes, en la que todo acto, todo pensamiento, está destinado al sostenimiento de Dios y se inscribe en un mundo sagrado, hay diversas categorías, de observancia menos estricta, más parcial, que juegan un poco en torno a Israel el papel de Terceras-órdenes y que sirven de peldaños intermedios entre los judíos y los idólatras. Son lo que se llama los prosélitos [o los «guees»], los unos prosélitos de la puerta, porque siguen desde muy lejos los ritos judíos y se limitan a observar sus leyes morales, los otros, prosélitos de justicia, que participan aún más en la vida de la comunidad, realizan ciertos ritos, permaneciendo siempre dispensados de otros. Así, todo hombre, si vive bien, es atraído en la marcha hacia la salvación, que es la calidad distintiva y la función de Israel, pero toma sitio en torno suyo, en esta suerte de halo religioso que rodea a este pueblo de sacerdotes, a diferentes distancias, en desiguales intervalos de luz, según la naturaleza de las exigencias a la que se sujeta.

El Templo de Jerusalén corresponde a una jerarquía de este género. Entre la fachada exterior contaminada por las influencias arquitectónicas griegas, y el santuario propiamente dicho, donde no aparece ningún ornamento, ninguna imagen, se encuentra una jerarquía de atrios, accesibles a las diversas categorías de habitantes de Jerusalén. Existe el atrio de los gentiles, cuya entrada está

autorizada a los extranjeros y a los paganos; el atrio de Israel destinado al pueblo, en el que una parte está abierta a las mujeres, y el atrio de los sacerdotes para los ministros de Dios. Así el Templo de Jerusalén, el templo del monoteísmo se abre para todos: es verdaderamente el centro de la ciudad y el de la nación.

Entre el atrio de los gentiles y el de Israel, una balaustrada de piedra contiene inscripciones prohibiendo, bajo pena de sanciones muy graves, franquear el umbral a los paganos.

El santuario mismo se compone de tres recintos que corresponden, también, a una jerarquía en la sumisión a Dios. El «Vestíbulo», cuyo nombre indica cuál es la función, el «Santo», después el «Santo de los Santos». El «Santo» es la sala donde ofician todos los sacerdotes; separada del vestíbulo por velos de cuatro colores, que simbolizan los cuatro elementos, contiene el altar de los perfumes o altar de oro, el candelabro de siete brazos, la mesa de los panes de la proposición: es allí donde ofician los sacerdotes y donde tienen lugar los sacrificios. El «Santo de los Santos» encierra el Arca de la Alianza, gran cofre de un codo y medio de longitud, hecho de madera de acacia, recubierta de láminas de oro puro y rematado por una tapa de oro: el propiciatorio. La entrada del «Santo de los Santos», cuyas puertas están siempre selladas, está prohibida a cualquiera en todo lo largo del año. Existe una jornada, una sola, en que se abre para un solo hombre, el Sumo Sacerdote, que para el Gran Perdón, para *Kippour*, penetra en este lugar sagrado a fin de cumplir un rito, del que el oficio actual contiene todavía el relato:

«Los doctores de la religión, conforme a la Ley, tenían al Sumo Sacerdote aislado en un lugar solitario durante la semana que precedía al décimo día de ese mes, y vertían sobre él el agua de purificación, en este intervalo quemaba el incienso, componía la lámpara sagrada y extendía la sangre de los sacrificios para ejercitarse en el servicio del Templo. Al noveno día, por la mañana, le conducían a la puerta del Este para ver pasar delante de él las víctimas del día siguiente. Cuando se aproximaba el declinar del día, se le daba menos de comer, a fin de que no le ocurriese ningún accidente durante el sueño. Los ancianos de su tribu le enseñaban a tomar el puñado de incienso, y le conjuraban a no dejar subir el humo antes de haber llegado al Santo de los Santos. Apenado por esta sospecha, se deshacía en lágrimas, y, en ese momento, después de haber leído delante de él, para mantenerlo despierto, pasajes de las leyes orales o escritas, los doctores le dejaban, llorando como él de sus sospechas. Tenían entonces lugar dos tiradas a la suerte para designar a los que debían quitar las cenizas del altar exterior, del interior y de la lámpara sagrada. Una tercera tirada era hecha para designar a los que podían ofrecer incienso, y la cuarta para los que podían colocar los trozos de los sacrificios y ponerlos en orden. Y tan pronto como el día comenzaba a despuntar, lo que anunciable el centinela del Templo, se desplegaba ante él un velo de lino para hurtarle a la vista del pueblo, entonces se desvestía, tomaba un baño y se revestía con sus vestiduras de oro, se lavaba en seguida las manos y los pies e inmolaba el sacrificio de la mañana. Dejando a otro sacerdote el cuidado de terminar

la inmolación, recibía la sangre y regaba el altar con ella. De allí iba seguidamente a ofrecer incienso, colocaba la lámpara, ofrecía otras partes del sacrificio y vertía el vino sobre el altar. Terminado este ceremonial, se desplegaba como la primera vez el velo de lino entre él y el pueblo. Había una sala en el Templo, a donde entraba para lavarse las manos y los pies, desvestirse, tomar un baño, revestirse de un hábito blanco y lavarse de nuevo. Esta vestidura, de lino de Pelusia, era de un valor de dieciocho manah así se había elegido para el servicio de Rey de la gloria. Entre este vestíbulo y el altar se encontraba el toro, la cara hacia el oeste, pero la cabeza vuelta hacia el mediodía. El Sumo Sacerdote se acercaba a él, imponía sus manos sobre la cabeza, confesaba sus pecados sin encerrarles por más tiempo en el fondo de su corazón. Y sus palabras eran éstas:

Gracias, Señor, he pecado, he sido perverso e inicuo hacia ti, yo y mi casa. Gracias, Señor, perdona las iniquidades, las ofensas y las transgresiones de las que soy culpable para contigo, yo y mi casa. Como la promesa de ello está escrita en la ley que has revelado a tu servidor Moisés: 'En ese día, tendrá lugar vuestra expiación, a fin de purificaros, a fin de que todos vuestros pecados sean borrados ante el Eterno.'

Y cuando los sacerdotes y el pueblo, reunidos en el atrio del Templo, escuchaban el nombre sublime y temible del señor salir de la boca pura y reverenciada del Sumo Sacerdote, se arrodillaban y se prosternaban hasta el suelo diciendo: 'Alabado sea para siempre el nombre de su reino glorioso.'

Y el Sumo Sacerdote se dedicaba a terminar esta proclamación del nombre santo del Eterno, al mismo tiempo que los que recitaban la bendición, y les decía en ese momento: ¡*Sed puros!*».

Así cuatrocientos o quinientos mil peregrinos acampados alrededor de sus murallas, un clero de 20.000 personas, repartidas en 24 series cada una de las cuales asegura el servicio de una semana, imaginan a ese sumo sacerdote sólo delante de Dios, quien, una vez en el año, pronuncia su nombre temblando. Tal es el punto culminante de la liturgia judía en el lugar más sagrado del Templo de Jerusalén. Para los peregrinos de Pascua, la aproximación al santuario en donde el 10 *Tishri* de cada año se cumplía este misterio, su progresión a través de los diversos recintos que constituyen otros tantos grados del mundo profano hacia Dios, inspiran un respeto religioso, que no está siempre por otra parte, lo veremos, sin segundos pensamientos y sin sombras.

El Templo es impresionante, seguramente más que la sinagoga a la que Jesús está habituado. Constituye «la expresión visible de la religión de todo un pueblo». Es a la vez centro nacional y religioso. Cada judío se siente como ligado a él y tiene deberes hacia él: «*Todo individuo debe mostrarse tres veces al año en Jerusalén*» (*Ex.*, XXIII-17. *Deut.*, XVI-16). Está sujeto, para los fondos del culto, a entregar regularmente cada año poco antes de la Pascua, en el mes de Adar, el *didrachma* que todo judío, a excepción de los sacerdotes, debe pagar para el santuario. Los doctores discuten entre ellos para saber a partir de qué edad se debe llevar a los niños.

El culto del Templo no tiene el carácter íntimo y educativo que tiene el de la sinagoga: consiste esencialmente en el sacrificio y no se ha hecho ningún lugar para la enseñanza de la Ley. Pero es porque, según los *Midrashim*, se sitúa a la vez en las coordenadas terrestres y en las perspectivas celestes. Es el punto de encuentro de los dos horizontes, el uno el de la inmanencia, y el otro de la trascendencia. El Templo de Jerusalén, el Templo edificado en *Erets Israel*, sobre la tierra, que por ser prometida no es menos de la gleba, pedregosa o enlodada según los lugares, es de alguna suerte el correspondiente aquí abajo del inaccesible santuario donde el Mesías espera quizás el momento de aproximarse: «Al Santo de los Santos de abajo corresponde el Santo de los Santos de arriba». Según el Rabí Simeón ben Yo'hay, que vivirá en el siglo II, el monte Moriah es el homólogo, sobre la tierra, del santuario que está en el cielo: cuando el santuario de abajo es perfecto, nace otro espontáneamente, que le corresponde en lo alto. El hombre construye abajo un monumento tal que repercute en la esfera celeste.

El esplendor del Templo de Jerusalén, el hormigüeo de la población que se manifiesta alrededor, la majestad de los sacrificios que son ofrecidos en él al cielo, la llamada a la trascendencia que constituyen sus oficios, todo eso no puede dejar de exaltar a la muchedumbre de los judíos fieles y, entre ellos, al joven niño que llega de Nazareth.

Pero no hay, y sin duda no habrá jamás, para Israel, elevación sin mezcla ni exaltación sin pesar: es ése, quizás, el rescate humano de su elección; ésta es, quizás, la consecuencia

de su paradójica raíz, que le hace encarnar sobre la tierra un destino providencial. Ese Templo, espléndido y consagrado al servicio más sublime que pueda asumir un monumento, edificado por la mano de los hombres, es una construcción de piedra, es una obra de la mano, con todo lo que ello comporta de fatalidades y de impurezas inevitables.

Para Israel, el hecho de construir en el espacio implica por eso mismo algo de escandaloso. Los judíos construyen en el alma, edifican en el tiempo: sus verdaderas catedrales son interiores al corazón humano y consustanciales a la Historia. Nunca acabadas, debiendo incluso su eficacia a ese perpetuo devenir que no terminará jamás, expresan la tradición, sin congelarla, sin romperla, sin coincidir jamás con uno solo de sus instantes: los verdaderos monumentos judíos son, lo veremos más lejos, los comentarios perpetuos e incesantes de la palabra de Dios.

Si se ha construido el edificio magnífico, que expresa y petrifica a la vez el amor en movimiento sin cesar de Israel para su Creador —si se ha cometido esta sublime derogación de la mentalidad judía de origen, es a continuación del episodio determinante en la voluntad de Israel, que fue la adoración del Boceto de Oro. Es después de esta idolatría, para responder a ella y evitar que comience de nuevo, cuando el pueblo judío recibe la orden de establecer un tabernáculo y de construir el Templo. El *midrash* testimonia aquí, en términos que no soportan discusión: «Señor del Mundo, los reyes de las naciones poseen palacios donde se encuentra una mesa, candelabros y otros signos de realeza, de suerte que puedan ser reconocidos como tales. Y Tú,

Rey nuestro, liberador y salvador, ¿Tú no tendrías signo de realeza, a fin de que todos los habitantes de la tierra puedan reconocer que tú eres el Rey?».

Para construir en este espacio mensurable, que no tiene nada de común con la esencia infinita de Dios, para hacer así, si puede decirse, la parte de la geometría sobre la tierra, el rey Salomón debió vencer resistencias. Resistencias de los hombres en primer lugar, porque para edificar el santuario debió llamar a no-judíos, a obreros fenicios. Resistencia quizás también de Dios, si se busca el sentido profundo del asombroso pasaje de las Crónicas, donde Salomón duda de que el Eterno acepte habitar el Templo: «¿Es que en verdad Dios residiría con los hombres sobre la tierra? En tanto que el cielo y todos los cielos no sabrían contenerme, cuánto menos esta casa que vengo de edificar».

De esa indecisión de Dios, o más bien de ese escrupuloso, quedará algo siempre en la conciencia de Israel. No estará jamás cierta de que el Inefable, el Invisible, el Intocable, cualquiera que sea la precaución que se tome, cualquiera que sea la aceptación del misterio de que testimonia la liturgia, esté muy cómodo en su Templo. Flavio Josefo (en *La guerra de los judíos*, VI, 299) y Tácito (en las *Historias*, V, 13) se hacen eco de un hecho sorprendente que da testimonio de ello¹. Algunos años antes del incendio del Templo, «en la fiesta que se llama de Pentecostés, los primeros sacerdotes llegados al templo interior —como era su costumbre en los

¹ Citado por RICCIOTTI *Vie de Jésus-Christ*, pág. 58.

oficios litúrgicos— afirmaron que habían percibido en primer lugar una sacudida y un golpe, después una voz múltiple: «Nos vamos de aquí». El que anunciable así su partida era el Dios de Israel que rehusaba desde entonces el dejarse encerrar en muros edificados con piedra».

Es que el hecho mismo de construir en piedra, el hecho mismo de aislar, en el aire inmenso creado por Dios, un volumen geométrico, el hecho mismo de querer parar así locamente el flujo del tiempo, tiene, para el judío de entonces, algo de chocante, y casi idolátrico.

¿No es tal sentimiento el que explica el castigo dado por Dios contra los constructores de la torre de Babel? Un célebre *midrash* define así la razón del castigo divino. Durante la construcción del vertiginoso edificio, un hombre cae un día de un andamiaje y se mata: los constructores están de tal manera obsesionados por sus dificultades de arquitectos, por el deseo de acabar rápidamente el monumento que debe hacer su celebridad, que no lo toman en cuenta, limitándose a hacer levantar el cuerpo sin interrumpir el trabajo. En cambio, algunos días más tarde, una piedra o una pared del muro se desploma y cae por tierra: los contratistas se lamentan, pensando en su horario de trabajo y quizás en su coste de fabricación. Una piedra, que se desprende, cuenta mucho más para ellos que un obrero que se mata: es una de las razones por las cuales Dios se decide a castigarles.

Caso extremo sin duda, pero en toda piedra que se pretende consagrar al Inefable, en toda morada terrestre y espacial que se le dedica, queda traza del malestar que el judío bíblico siente cuando le es preciso edificar un monumento.

La ley misma, la *Torá*, es explícita sobre este punto: «*Si me elevas* —dice Dios en el vigésimo capítulo del *Exodo*— *un altar de piedras, no le construirás con piedras talladas, porque al pasar tu cincel por la piedra, la profanarás*».

Entre las piedras cuya blancura y brillo admira Jesús al llegar a Jerusalén, entre las piedras con las que Herodes el Grande ha querido ornar el santuario, ¿no las hay que, incluso, hayan sido talladas por el cincel de los hombres, y que por este hecho puedan ser sospechosas de profanación?

El Templo, así, a pesar de su esplendor y su gloria, a pesar de las pruebas que ha sufrido y de la vinculación de todo un pueblo por su santuario reconstruido, no evoca para los judíos bíblicos sentimientos sin mezcla: «El esplendor mismo del monumento —escribe Adolfo Lods— debió chocar antes que seducir a los Israelitas que habían conservado las tradiciones de simplicidad del auténtico culto de Yahvé... La riqueza del santuario de Jerusalén, todo chapado de oro y de cedro, debió parecer como un abandono declarado de los antiguos usos»..., y «como una tentativa de sincretismo, de fusión, del Yahvismo —representado por el arca— con los cultos extranjeros, especialmente los cultos fenicios», esto es razón de las columnatas y de los ornamentos visibles sobre la cara exterior del Templo.

Se puede, pues, imaginar la complejidad de sentimientos que sintió el joven niño de Nazareth en la época de su primera peregrinación a Jerusalén. En su pueblo, tenía la costumbre de ver alumbrarse cada mes, sobre las colinas, señales luminosas en obsequio de la luna nueva;

sabía que esas señales pertenecían a una cadena cuyo origen era el Templo de Jerusalén: cada mes, en efecto, los sacerdotes del santuario, desde lo alto del monte de los Olivos, anuncianaban los campos de los alrededores y a los distritos más lejanos la proximidad de la neomenia.

Hasta su duodécimo año, hasta su venida a la capital, el joven niño de Nazareth no tenía ningún otro lazo que esas luminarias para vincularle al santuario. Este era, no solamente el centro del mundo, no solamente el origen del tiempo, no solamente la habitación terrestre del Dios inscrito en la Historia; más concretamente todavía, y de manera visible, era el centro de las luces, el laboratorio de los meses, el origen del calendario.

Ahora bien, he aquí que, al llegar al centro de tales misterios, le ve vigilado por los soldados paganos de Roma; rodeado por los mercaderes, revestido de ornamentos provenientes de pueblos extranjeros.

¡Qué choque ha sentido el niño! ¡Qué rotura en su ingenuidad! ¡Qué amargura en su corazón! Traumatismo cuyas causas y cuyos efectos se pueden fácilmente imaginar: ¿no fue una de las circunstancias terrestres que determinaron la evolución de Jesús?

CAPITULO II

EL NIÑO JESUS ENTRE LOS DOCTORES

Entre la multitud que colma la ciudad y llena los atrios del Templo, en esos días de gran fiesta, no hay sino creyentes. Todavía en nuestro tiempo, como en todo tiempo sin duda, existen, en cada religión, hombres alejados del culto que, de ordinario indiferentes, observan, durante una solemnidad particular, un vestigio de práctica que, el día del *Kippour*, se sienten sujetos a ayunar para asistir a la plegaria de los muertos. Cristianos que el Viernes Santo se creen más obligados a hacer vigilia que los demás viernes. Igualmente las oleadas humanas que el niño Jesús ha atravesado para llegar hasta los «doctores», no son de igual pureza. En Jerusalén, centro de civilización, donde se efectúa, por la fuerza de las cosas resultantes de la ocupación, el contacto con los griegos y los romanos, se encuentran negadores y escépticos, impíos y transgresores. Había, relata el historiador alemán Graetz, «violadores de la Ley (*abarianim*) o, como se les llamaba entonces, 'pecadores', a quienes las infracciones religiosas habían hecho excluir de la sociedad y no querían o no podían volver a entrar en ella. Había peajeros y publicanos que los patriotas evitaban a

causa de su excesivo celo por los intereses de Roma, y que, volviendo la espalda a la Ley, llevaban una vida depravada, indiferente al pasado y al porvenir de la nación. Existía también una clase de gentes ignorantes, de pequeños artesanos, de domésticos, que tenían raramente ocasión de venir a la capital y de oír exponer las verdades de la religión, que por otra parte no hubiesen comprendido».

De estas ovejas perdidas o extraviadas de la casa de Israel, es probable que muchos, el día de Pascua, franqueasen durante algunos instantes los muros del recinto sagrado o penetrasen en el atrio, así, recibían el eco de las plegarias que les habían llegado a ser extranjeras, en las que creían participar, por el hecho de su presencia pasiva, en las efusiones y en los impulsos de la asamblea de los creyentes. Es, en parte, a través de ellos como María, José y Jesús se hicieron practicable el camino para llegar hasta el lugar mismo de las plegarias. Y fue sin duda entre ellos entre quienes José y María se informaron cuando buscaban al niño perdido que al tercer día «encontraron en el Templo, sentado en medio de los doctores, escuchándoles e interrogándoles» (Luc. II-46).

El niño Jesús, en su primera venida al Templo, ha encontrado quizás a todos esos marginales de la fe, no se ha detenido cerca de ellos. Contrastando con ese trasfondo humano de confusión y de indiferencia, los «doctores» le han acogido, como tenían costumbre de hacer con los niños recién llegados, que preparaban o terminaban su iniciación religiosa, su *bar-mitswá*. Costumbre de la que tenemos otro ejemplo en su decimotercer año, justo pues antes de su iniciación, el historiador judío helenizado, Flavio

Josefo nacido poco tiempo después de la muerte de Jesús, comienza por hacer una perspectiva sobre el horizonte espiritual se informa sobre las diversas opiniones de tres sectas judías de entonces los fariseos, los saduceos y los esenios¹ «A fin», dice en su biografía, «de que conociéndolas todas, pudiera unirme a aquella que me pareciese la mejor». Despues a los catorce años, terminada su iniciación, «los sacrificadores y los principales de Jerusalén se dignan —relata— hacerme el honor de preguntarme mis sentimientos sobre lo que respecta a la inteligencia de nuestras leyes».

Eso debía ser, pues, entre «los doctores» en tiempo de Jesús, un uso bastante frecuente el de recibir a los niños, en período de iniciación, sea con el fin de verificar sus conocimientos, sea con el de hacerles participar en esos diálogos incesantes sobre la Ley, que constituyen uno de los procedimientos propios de la investigación religiosa judía en este caso, el recién llegado, no era simplemente un auditor, podía hacer sugerencias o aportar críticas. Los doctores no eran para él maestros hablando *ex cathedra*, sino compañeros o guías en esta verdadera «tribuna libre» que constituía la tradición rabínica².

Pero ¿quiénes eran los doctores que recibían así a Jesús? Eran de la misma secta que los que un cuarto de siglo más tarde se dignaban consultar a Flavio Josefo? Verosímilmente no su origen es diferente.

¹ Parece haberse preocupado poco de los Celadores que le parecían sin duda demasiado activistas.

² Ver en el capítulo siguiente pág. 193 y siguientes.

Flavio Josefo es un aristócrata que se envanece del esplendor de su nacimiento. Entre sus antepasados, cuenta con reyes y sumos sacerdotes. Su padre era célebre en Jerusalén, tanto por la nobleza de su alcurnia como por su virtud y su amor por la justicia. El mismo no parece haberse apresurado a ganar su vida. Lleva holgadamente sus estudios, escruta, metódicamente, las diversas posibilidades que le ofrece Jerusalén, va a hacer una estancia en el desierto, donde, durante tres años, vive con uno llamado Bane quien «no tenía por vestidura sino las cortezas de los árboles, por comida lo que la tierra produce por ella misma» y que «para conservarse casto, se bañaba varias veces durante el día y la noche en agua fría». Despues de lo cual, este hijo de familia, habiendo hecho el aprendizaje benévolos y provisionales de una existencia ascética, vuelve a entrar brillantemente en el siglo, se compromete «en los ejercicios de la vida civil» y, a los veintiséis años, en el curso de un viaje a Roma, no desdena ser presentado a la emperatriz Popaea, mujer del «divino Nerón».

Para un joven tan bien nacido y disponiendo de tales relaciones entre los poderosos de la época se comprende que el recibimiento reservado en el Templo al día siguiente de su *bar-mitswá*, difiera del que Jesús había conocido. Cuando se trata de Josefo «los sacrificadores y los principales de Jerusalén» se movilizan para recibirlle la secta de los saduceos es sin duda aquella a la que, su nacimiento y su rango, le dan acceso. Para Jesús que viene con ocasión de la Pascua, es seguro que ni los unos ni los otros están allí para recibirlle. ¿no tienen otra cosa que hacer sino frequentar a un

joven nazareno? Los sacrificios las festividades les reclaman

Jesús mantiene discusión con los «doctores», que si son maestros en el conocimiento y el comentario de la Ley, si tienen una vida interior más rica que muchos notables, no son tan grandes personajes, convienen mejor para recibir, en la época de su primera venida, a aquel que se dirigirá más tarde conforme a una tradición rabínica a las gentes del pueblo y a los pobres. Esos doctores que, durante los días consagrados a las ceremonias, no desdenan escuchar la conversación de un joven desconocido y responder a sus cuestiones —esos doctores que, en el momento de los treinta años cuya huella ha permanecido han jugado un papel esencial— que permitieron sin duda a Jesús profundizar a la vez en la religión de Israel y en su propia predestinación. esos doctores ¿quiénes eran? ¿a qué secta pertenecían?

Las sectas judías en el tiempo de Jesús tenían a la vez algo de familias espirituales y de partidos en el interior del judaísmo, cuyos dogmas admitían todas igualmente, cuyo culto observaban, cuya tradición histórica compartían variaban según lo que se podría llamar los temperamentos humanos, es decir, las modalidades según las cuales encarnaban, manifestaban y expresaban su fe común. Unas se inclinaban más hacia una forma política organizada para la acción, las otras hacia una actitud espiritual, inclinada a la contemplación.

A los dos extremos se situaban los celadores y esenios, dos sectas a las cuales, por opuestas razones, es poco verosímil que hayan pertenecido los «doctores» que acogen a Jesús.

Los celadores eran activistas que pensaban acelerar el acontecimiento de la era mesiánica por el uso de la violencia. Fanáticos de la causa nacional no temían el poner la fuerza al servicio de la piedad. En tanto que las otras sectas, y en particular los fariseos, creían en la venida del Mesías pero le evocaban con una piadosa esperanza y no como una llamada a la acción los celadores por el contrario encontraban en ello un objetivo de combate. Para los fariseos, no hay ni día D ni hora H que sean los del Mesías. No esperan la liberación de Israel sino de la observancia escrupulosa de la Ley a seguir los mandamientos, a obedecer la ley moral, a cumplir los ritos y las plegarias se limita su participación en el acontecimiento del reinado de Dios. Son a la vez místicos e intelectuales a quienes los celadores tenderán a reprochar su poca eficacia. Es porque éstos quieren nada menos que forzar la mano de Dios. Inspirarán revueltas, sostendrán, entre otros, cien años después de la muerte de Jesús al rey mesiánico Simeón Bar Cokheba en tanto que apenas sin excepción la del Rabí Aquiba, los fariseos permanecieron neutrales en el asunto.

Es pues poco verosímil que los celadores hayan participado en el recibimiento del joven nazareno en el Templo de Jerusalén, en ese santuario cuyo clero era si no siempre designado, al menos aceptado y vigilado por la autoridad romana. ¿Se habría imaginado en 1943 a los jefes de la Resistencia participando en las recepciones del Estado francés en Vichy?

Por razones opuestas es también poco verosímil que los «doctores» hayan sido esenios. Si los celadores eran los activistas los esenios por el

contrario eran contemplativos. Separados del resto de los judíos, prohibiéndose el acceso al Templo y la estancia en Jerusalén, habitaban en una especie de monasterios, cuyo mayor número, estaba agrupado sobre las riberas occidentales del mar Muerto. Incluso, si su dogma era semejante en sus grandes líneas al de los fariseos, reconociendo en particular la inmortalidad del alma su modo de vida les tenía a distancia formando una sociedad secreta, abierta sólo a los iniciados los esenios no comunicaban sus principios a los profanos, a quienes excluían igualmente de sus ceremonias, era necesario, para ser admitido sufrir un doble noviciado.

Quedan pues como posibles saduceos y fariseos. Los unos y los otros, seguramente, frecuentaban el santuario en el momento de las grandes fiestas. Los unos y los otros podían recibir en él a los recién llegados. Pero la cualidad y el sentido de su recibimiento eran ciertamente muy diferentes.

Los saduceos desaprobaban a todos los que de una manera o de otra se mostraban no conformistas sea en materia política sea en materia intelectual, sea en materia religiosa. Políticamente no se acomodaban demasiado mal a la ocupación romana y a la ingerencia extranjera que se ejercía hasta en el interior del Templo que Herodes hubiese confiado el pontificado a algunas familias no palestinas que, sin raíces en el país, eran los dóciles instrumentos de su poder que sacerdotes venidos de Alejandría ocupasen los lugares que habían quedado libres en el Sanhedrín por la eliminación brutal de sus antiguos miembros, no impedía a los saduceos figurar en la época de fiestas al

lado de esos «colaboradores» o de esos inmigrados. Intelectualmente, los saduceos no compartían la repugnancia de la mayor parte de los palestinos por la lengua y la cultura helénica ésta de creer a Flavio Josefo, que escribe sin embargo en griego, era generalmente despreciada por los judíos, en el tiempo en que vivió Jesús. Se miraba, precisa, su estudio como una ocupación profana, que convenía mejor a los esclavos que a los hombres libres (*Antiq.*, XX, 12, 1) El *Talmud* prohíbe hablar el griego y los que transgreden esta prohibición se separan por eso mismo de la casa de Israel. Por otra parte, ¿cómo podría aprenderse? Un fariseo, tentado por el modernismo, preguntó, se dice, a un rabí si su hijo podía aprender el griego. He aquí cuál fue poco más o menos la respuesta del doctor «*Por qué no? Pero nuestros sabios prescriben pasarse el día y la noche estudiando la Torá. Trata entonces de encontrar una hora que no sea ni de día ni de noche*».

Los saduceos por el contrario como judíos asimilados y adaptados a la civilización de los ocupantes no temían dedicarse por entero, a la cultura reinante y emplear la lengua familiar a los vencedores. Lo que no les impide, en su práctica religiosa, el atenerse estrictamente a la letra de la Escritura, a su redacción inicial, prohibiéndose el aportar ninguna exégesis, ningún desarrollo, no queriendo admitir que la tradición consiste en interpretar. Prefieren traducir literalmente que comentar.

Los fariseos por el contrario, se dicen no conformistas, tal es el sentido de su nombre en hebreo se llaman ellos mismos «*Perushim*», separados distinguiéndose de las gentes del

lugar notables funcionarios o sacerdotes¹. Pertenece a las clases populares, son específicamente judíos y tienen el espíritu liberal en lugar de atenerse a la letra de la Ley son los iniciadores del comentario rabínico, que se traduce, según el caso en *Talmuds*, o en *Misdrashim*. Como no son sectarios y son patriotas no se mantienen sistemáticamente, apartados del Templo, centro nacional y religioso de Israel pero su preferencia es mayor por la sinagoga esta forma ligera y popular de asamblea religiosa que es su creación propia, su aportación propia al judaísmo.

En el interior del Templo de Jerusalén, está permitido suponer que frecuentan ante todo la sinagoga que como hemos visto² constituye en el santuario un refugio para la piedad sencilla y no oficial. Es verosímil que fuese allí donde ellos recibieron a Jesús.

Si no es posible decir que los «doctores» señalados en el Evangelio de San Lucas no comportaban entre ellos saduceos, y no contaban sino fariseos está permitido afirmar que estaban en todo caso con predominancia o mayoría farisaica. Son los mantenedores del liberalismo cuyos discursos seguramente han retenido en su mayor parte a Jesús. Para justificar esta opinión, existen en primer lugar razones de orden práctico se ve mal, en la época de una solemnidad, que los notables se alejen de sus funciones oficiales para recibir a un niño tan mediocremente nacido, tan poco introducido en la buena sociedad como

Es curioso observar cómo en el lenguaje corriente su nombre ha adquirido actualmente un sentido casi opuesto
Cf. p. 89

el hijo de un carpintero de Nazareth. Otras razones son más profundas y más personales: en la predicación posterior de Jesús se encuentran afinidades muy numerosas y muy grandes con el pensamiento de los fariseos. A pesar de los desacuerdos que iban a oponerles a los discípulos de Jesús, es bien cierto que éste ha conocido bien sus enseñanzas. Numerosas sentencias del *Talmud* han pasado a los Evangelios¹.

Con respecto a los romanos, los fariseos mantienen una actitud matizada: rehusan a la vez servirlos y combatirlos. Su posición es bastante próxima a la que Jesús, en el curso de su predicación, aconsejará a sus discípulos. Esto es sin duda el origen del famoso: «Dad al César...». En fin, si se definiesen, siguiendo a Flavio Josefo, las ideas morales de los fariseos, se vería hasta qué punto estos últimos están más próximos a los Evangelios.

«Los fariseos —dice el autor de la *Guerra de los judíos*— son aquellos que se estima tienen un conocimiento más perfecto de nuestras leyes y de nuestras ceremonias. El principal artículo de su creencia es el de atribuir todo a Dios y al destino, de suerte no obstante que, en la mayor parte de las cosas, depende de nosotros el hacer bien o el hacer mal, aunque el destino pueda ayudarnos mucho. Mantienen también que las almas son inmortales, que las de los justos pasan después de esta vida a otros cuerpos, y que las de los malvados sufren tormentos que duran para siempre»² (*Guerra de los judíos*, II, 12).

Cf. pág. 270

² Sobre este último punto, la eternidad del castigo, parece que Flavio Josefo interpreta a su manera el pensamiento de los fariseos. Cf. más adelante pág. 178

Los doctores, a quienes puede asimilarse en general, si no siempre, a los fariseos, reaccionando contra los sacerdotes, los romanos y los activistas, constituyan en Jerusalén, en esta sinagoga acurrucada en el interior del santuario, un hogar de independencia cultural, de pureza religiosa, de liberalismo intelectual. Cerca de ellos, sin duda durante tres días, a escondidas de sus padres, el niño Jesús ha escuchado y discutido la Palabra y su comentario.

¿Cómo puede ocurrir entonces que a tantas afinidades haya sucedido hostilidad tan fuerte? ¿Y que el nombre de fariseos, que Jesús, en el curso de los primeros años oscuros, rodeó ciertamente de su respeto infantil haya tomado a continuación para sus discípulos un sentido tan peyorativo?

¿Paradoja? ¿O evolución natural? ¿Malentendido o consecuencia lógica? Para ver claro en este enigma, que no es ciertamente fortuito, y cuyos efectos permanecen, es necesario penetrar más adelante en el comportamiento de los fariseos en el tiempo del niño Jesús.

Había entonces fariseos y fariseos; y el descrédito en que ha caído la secta entera, estaba sin duda merecido al máximo por una fracción de entre ellos. Haciendo ellos mismos su autocrítica, los fariseos, en los comienzos de la era cristiana, distinguen en el *Talmud* a los buenos y a los malos de entre ellos. Con humor y no sin alguna crueldad, reconocían en su secta siete categorías, de las cuales seis, provistas de apodos evocadores, justifican las acusaciones. Lo mismo que Bernanos fustigaba a los «bien-

pensantes», ellos no se muestran tiernos para con estos mantenedores «avant la lettre» de una beatería complaciente.

«Existen —dice en su lenguaje animado de imágenes al que tiene tanto afecto el espíritu judío— *siete clases de fariseos*:

1.º Los «anchos de espalda»: *escriben sus acciones sobre sus espaldas para hacerse honrar por los hombres;*

2.º Los «tropezadores», *que van por las calles, arrastrando, para hacerse remarcar, los pies contra la tierra y chocándolos contra los guijarros;*

3.º Los «golpea-cabeza», *éstos cierran los ojos, según dicen para no ver a las mujeres y van a golpearse la cabeza contra los muros;*

4.º Los «humildes reforzados» *que caminan plegados en dos;*

5.º Los «fariseos de cálculo» *que no practican la Ley sino para obtener las recompensas que promete;*

6.º Los «fariseos del miedo», *que no hacen el bien sino por temor al castigo;*

7.º Los «fariseos del deber»: *esos son los buenos».*

Se imagina hasta qué punto, en la literatura francesa, Rabelais o bien Molière, se habrán sentido de acuerdo con los seis primeros puntos de esta cruel descripción, y cuántas el mismo Pascal, el Pascal de las *Provinciales*, hubiera sacado de ello felices efectos. A los doctores, contemporáneos de la época en que se prepara el cristianismo, a aquellos, que, al menos son de la séptima clase, se refiere este pasaje del *Talmud*. El Rabí Nachman dice a este propósito:

«*El Tribunal supremo sabrá castigar a los hipócritas que se envuelven con su velo sagrado (tallith) para constituirse en verdaderos fariseos y que no lo son*». Lo mismo, un adversario de la secta. Alejandro Janneo, decía al morir a su mujer: «No temas a los verdaderos fariseos; no temas tampoco a los que no lo son; teme mucho por el contrario a los 'fariseos teñidos', esos que no son fariseos y que quieren parecerlo».

Que la «tintura» estuviese desigualmente extendida, entre la secta en la época en que nació Jesús, no resulta solamente de esos textos de inspiración o de referencia judíos. Los Evangelios igualmente, si se leen objetivamente, hacen la misma distinción entre los fariseos buenos y los malos.

Con respecto a estos últimos, «fariseos, raza de víboras», los anatemas son numerosos: pero (lo que prueba que no se dirigen contra la totalidad de la secta, que tratan con indulgencia a los «fariseos del deber», abrumando a los «anchos de espalda» o a los «golpea-cabeza») existen en el Nuevo Testamento varios pasajes que rinden homenaje a la virtud de los fariseos.

San Lucas, en su Evangelio, honra a los que toman partido por Jesús, amenazado de muerte por Herodes.

«En el mismo momento se aproximaron algunos fariseos que le dijeron: 'Parte y vete de aquí, porque Herodes quiere hacerte morir'. El les respondió 'Id a decir a ese zorro: he aquí que yo arrojo a los demonios y realizo curaciones hoy, mañana y pasado mañana; debo continuar mi camino, porque no conviene que un profeta perezca fuera de Jerusalén'» (Evangelio según San Lucas, XIII, 31 a 33).

Buena intención sin resultado, que no señala menos que había fariseos que tomaban el partido de Jesús contra el rey, colaborador de los paganos.

En los *Hechos de los Apóstoles*, existen también dos episodios favorables a los fariseos. El primero se sitúa en el momento en que el Sanhedrín está reunido para condenar a los Apóstoles:

«Entonces un fariseo, llamado Gamaliel, se situó en medio del Sanhedrín: era un doctor de la Ley respetado por todo el pueblo. Dio la orden de hacer salir a esos hombres un instante. Despues dijo a los sanhedritas: 'Hombres de Israel, tener cuidado de lo que vais a hacer en relación con esas gentes. Estos últimos tiempos ha aparecido Theudos, que se decía alguien y que ha reunido alrededor de cuatrocientos hombres. Fue muerto, y todos los que le habían seguido se desbandaron, no queda nadie. Despues de él, en la época del empadronamiento, ha aparecido Judas, el Galileo, que atrajo gente en su seguimiento; pereció, tambien él, y los que le habían seguido fueron dispersados. Al presente pues, os lo digo, no os ocupéis de esas gentes, dejadles. Porque si su empresa o su obra viene de los hombres, se destruirá ella misma; pero si verdaderamente viene de Dios, no llegaréis a destruirla. No os arriesguéis a encontrarlos en guerra contra Dios'. Se adoptó su opinión» (*Hechos de los Apóstoles*, V, 34 a 39).

Despues de esta escena en donde la espiritualidad aventaja al legalismo, los *Hechos de los Apóstoles*, relatando la comparecencia de San Pablo ante el Sanhedrín, muestran con fuerza

que, los fariseos, están del lado del apóstol, y que éste, distinguiéndoles de los saduceos, hace profesión, él mismo, de fariseísmo: «Pablo sabía que existía por un lado el partido de los saduceos, por otro el de los fariseos. Gritó entonces en el Sanhedrín: 'Hermanos, yo soy, yo, fariseo, hijo de fariseos. Es por nuestra esperanza, la resurrección de los muertos, por lo que estoy traído a juicio'. Apenas hubo dicho eso cuando se produjo un conflicto entre fariseos y saduceos, y la Asamblea se dividió. Los saduceos en efecto dicen que no hay ni resurrección, ni ángel, ni espíritu, en tanto que los fariseos profesan lo uno y lo otro. Se hizo, pues, un gran clamor. Algunos escribas del partido de los fariseos se levantaron y protestaron energicamente: 'No encontramos nada malo en este hombre. ¿Y si le hubiese hablado un espíritu o un ángel?'. La disputa se hacía cada vez más viva. El tribuno, temiendo que hiciesen pedazos a Pablo, hizo descender a la tropa para que se lo llevasen entre ellos y conducirlo de nuevo a la fortaleza» (*Hechos de los Apóstoles*, XXIII, 6-10)¹.

Así, el Talmud, por una parte, el Evangelio según San Lucas y los *Hechos de los Apóstoles*, por otra, por opuestos que sean sus juicios sobre los fariseos, están al menos de acuerdo para no reunir a todos los adeptos de la secta en la misma condena. El Talmud, entre los fariseos, alaba a aquellos que son los más fieles al judaísmo: no es sino una categoría entre siete,

¹ En otro pasaje de los *Hechos* (XXVI-4-7) y la *Epístola a Filipenses*. 3-5. San Pablo se presenta igualmente como un fariseo

pero posiblemente la más numerosa y en todo caso la más representativa El Nuevo Testamento, por el contrario sabe dar gracias a aquellos en los que ve a los precursores o los aliados del cristianismo Quizá se trata en los dos casos de las mismas virtudes espirituales aplicadas de diferente forma, o posiblemente entre judaísmo y cristianismo no existe en el origen la zanja que crean siglos de polémica y de persecución En todo caso entre los fariseos o por lo menos entre algunos de ellos la tradición judía encarna lo que tiene de más generoso y de más incontestable al mismo tiempo que lo que puede, en circunstancias históricas particulares prestarse más a incomprensión y a sarcasmo

‘Cómo merecían los fariseos tantos elogios’ y ‘por qué proceso han venido a provocar tantos malentendidos’

Representan lo que existe a la vez de más liberal y de más estricto en el judaísmo de entonces no siendo por otra parte opuestos estos dos términos sino para los espíritus modernos pero no siendo contradictorios en la atmósfera religiosa que era la de hace veinte siglos

Para ellos un texto revelado si no pertenece al hombre aporta retoques a él puede recibir siempre comentarios precisiones en el curso de los tiempos Recordemos aquí el *midrash* ya evocado en otra parte¹ y que muestra al mismo Moisés sobre la montaña santa recibiendo la ley de Dios y percibiendo todos los comentarios que

ROBERT ARON *Ce que je crois* pag 31

provocara a través de la historia y del mundo Algunos de esos comentarios se adaptan a civilizaciones futuras que no puede ni siquiera concebir Otros están formulados en lenguas de las que ignora la primera palabra Y sin embargo dando una firma en blanco ilimitada a sus más lejanas posteridades se declara solemnemente de acuerdo con todas las prolongaciones futuras de su palabra incluso si el no las comprende

Consintiendo así a glosas cuyo espíritu adivina pero cuyo sentido literal no comprende Moisés muy exactamente se conduce en fariseo

Y por su parte los fariseos quizá figuran en la historia entre los primeros librepensadores en el sentido exacto de la palabra Pero libre pensamiento que como es normal en un período en que el universo aparece todavía sagrado se inscribe en el interior de la religión misma libre pensamiento que se manifiesta pues no por escritos negando la fe sino por comentarios que la precisan libre pensamiento que da nacimiento a esos dos monumentos del espíritu religioso judío que son el *Talmud* y el *Midrash*

Así el fariseo hace sin cesar la exégesis detallada de la *Torá* la sustrae al exclusivismo de los sacerdotes para adaptarla a las necesidades individuales y sociales de estos efímeros sometidos a la eternidad que son los hombres inscritos en la historia Multiplica de alguna suerte los decretos de aplicación de la Ley formulada por Dios

Humano desde sus orígenes el pensamiento de los fariseos lo es también en sus consecuencias Su moral es toda de mansedumbre y de caridad para con el prójimo No cesan de enseñar la ley

del amor y de aconsejar a cada uno el amar al prójimo como a sí mismo¹. Además, no existe para ellos pecado que no pueda ser perdonado, ni castigo eterno. Cuando el *Talmud* aborda el problema de las sanciones en la otra vida, tiene cuidado de limitar la duración, de hacerla escrupulosamente proporcional a la falta, como si se tratase de sanciones ante un tribunal de aquí abajo. En ningún caso deben ser superiores a un año. Los doctores fariseos han enseñado siempre la posibilidad del perdón divino. Dios es siempre misericordioso para aquel que se arrepiente sinceramente. Lo es, no por debilidad, sino por conciencia de la verdadera naturaleza y del papel de la indulgencia.

Porque la esencia del arrepentimiento y del perdón no es solamente la anulación de una deuda, sino la renovación de relaciones personales entre el alma y Dios, el restablecimiento de la armonía que ha roto el pecado.

Concepción muy humana y generosa de las relaciones entre Dios y el hombre, acompañada de una humanidad semejante a la de los hombres entre sí. Porque la moral de los fariseos es radicalmente de libertad en el sentido, a la vez más permanente y más actual, de esta palabra: casi se podría decir que es ya personalista. Afirma en toda ocasión la primacía de la persona humana en su doble realidad individual y comunitaria. Individual.... la persona humana no está sometida a las leyes aritméticas según las

cuales el plural es superior a la unidad, según las cuales las decisiones tomadas por la mayoría superan a las opiniones individuales. Cada alma tiene su autonomía, cada espíritu su independencia.

Y la *Mishná*, primera redacción de la tradición rabínica oral, precisa la razón por la cual una opinión, incluso aislada, no puede ser omitida: «Para que un tribunal, cuando las circunstancias lo exigen, pueda encontrar en ella un punto de apoyo para su decisión». Hillel, quien, lo veremos, encarna, en el más alto grado, las virtudes de los fariseos y anuncia las de los mejores entre los cristianos ¿no formula ese precepto hostil a todo juicio sumario y a toda razón de Estado?: «No juzgues a tu prójimo antes de que no te hayas encontrado en la misma situación que él» (*Pirqué Abot*, II, 4).

Esta libertad de opinión, así proclamada, los doctores fariseos la empujan lógicamente hasta sus últimos límites: ¿existe pensamiento más revolucionario, en el sentido válido de esta palabra, que el de un rabino fariseo? «La transgresión de un precepto con la intención de servir a Dios es superior al cumplimiento de ese precepto sin esta intención».

¿No estamos en las antípodas de ese ritualismo estrecho que se atribuye a los fariseos?

Respetuosos de las libertades individuales, los fariseos, las encuadran en la institución comunitaria que les conviene, y que, lo hemos visto, es la Sinagoga, lugar de las oraciones a la altura de los hombres, que favorece las vocaciones, que permite a cada fiel el decir su palabra en el oficio y el interpretar la Ley, como lo harán más tarde Jesús, San Pablo y los primeros cristianos.

¹ Cf. pág. 190, cómo el sabio fariseo Hillel trae a colación este mandamiento

La Sinagoga y el *Talmud* son pues el uno el marco, el otro la expresión de la libertad farisaica

Se ha podido decir del *Talmud* que representa una Palestina espiritual, en las épocas en que la Palestina real estaba impedida para cumplir su misión religiosa. En esta hipótesis, las sinagogas son los refugios y los santuarios de esta nación en espíritu. Los fariseos aseguran en ella la tradición de justicia y de libertad.

Pero al mismo tiempo, y por un aparente contraste al que, nuestro espíritu latinizado, es quizás más sensible de lo que sería necesario, esos fariseos que representaban lo que hay de más liberal en el judaísmo contemporáneo de Jesús, representan igualmente lo que hay de más estricto.

Para los fariseos, lo hemos visto¹, cada judío, por el hecho de la Alianza, es detentador del sacerdocio, y el mundo entero es sagrado. «Seréis para mí un pueblo de sacerdotes, una nación santa», dice la *Torá* en uno de sus pasajes más fuertes. Por otra parte, desde la creación, el hombre está religado al universo en el que Dios se manifiesta. De ahí, la importancia de cada palabra, hasta de cada signo de la Escritura, que puede prestarse a infinitos comentarios, puesto que el Dios de la Eternidad se manifiesta *leolam vahed*, por toda la extensión de los espacios y de los tiempos.

De ahí, la importancia de cada acto humano que puede, según los casos, confirmar o debilitar la armonía del universo. De ahí, igualmente, la importancia de cada mandato, la gravedad de

todo contrasentido, o de toda imprecisión cometida en su comentario.

Se comprende, pues, que, en este universo sagrado, donde cada vocablo expresa a Dios, donde cada gesto le realiza, toda palabra, todo acto toman una importancia singular, un poco como, en el curso de la misa, cada actitud del sacerdote o cada frase de la liturgia. Pero en lugar de que, como para el cristiano, esta santificación del verbo y del acto culmine en esos momentos de elevación y de misterio, que constituye el sacrificio de la misa, para el judío, y en particular para el fariseo, no hay punto culminante o mejor aún, todos lo son. Y todos los segundos de su vida, en todo lugar de su caminar sobre la tierra, el judío se inserta en un universo sagrado, del que es, a la vez, el testigo y el económico. De aquí la importancia del estudio minucioso de la *Torá* y de su aplicación.

Como lo ha recordado muy bien monseñor Ricciotti: «Es de la tradición de donde los fariseos sacaban las doctrinas rechazadas por los saduceos, y, puesto que el estudio de la Ley, sobre todo de la Ley oral, era, para todo judío, el deber más estricto y la ocupación más noble, ellos se dedicaban totalmente a este estudio». Estaba dicho entre otras cosas que «el estudio de la *Torá* es una cosa más grande que la reconstrucción del Templo» (Meguillot, 16 b), que es incluso más grande que «la veneración para con el padre y la madre» (ibid.) y que «el hombre no debe ni abandonar la casa de estudio (de la Ley), ni alejarse de las palabras de la *Torá*, ni incluso siquiera a la hora de la muerte» (Shabbat, 13 b).

¹ Ver pag. 171

De ahí proviene el rigor de las exigencias farisáicas, con lo que comportan de grandeza y de servidumbre, de necesidad espiritual, en tanto que el mundo continúa sagrado y que el hombre se considere como obligado al sacerdocio, o de ritualismo estrecho, a partir del momento en que el universo cesa de ser sagrado y en que el hombre, convertido sea en formalista, sea en ateo, renuncia a su verdadero ministerio. De ahí resulta su número: para el conjunto de la vida práctica, no contaban menos de seiscientos trece mandatos: entre ellos trescientos sesenta y cinco mandatos negativos, tantos como días hay en el año, y doscientos cuarenta y ocho mandatos positivos. tantos como músculos hay en el cuerpo humano.

Prescripciones múltiples, cuyo conjunto tiene como efecto el mantener al hombre en la Alianza, se concibe que esa red de innumerables mallas estaba justificada en tanto que se extendía sobre un universo sagrado, para recibir lo divino.

Pero a partir del momento en que, bajo la influencia romana la sociedad se laiciza, en que el mundo deja de ser sagrado y que la religión se torna en idolatría; a partir del momento en que las influencias paganas se manifiestan en la sociedad judía, lo que era, hasta entonces, irreprochable comienza a convertirse en sospechoso, lo que era sincero y espontáneo corre el riesgo de convertirse en artificial y arbitrario.

Esta mutación, este viraje, es, precisamente, en el momento en que nace Jesús, en que viene a Jerusalén, cuando se manifiesta para la sociedad judía, y cuando comienza a ser sensible para algunos fariseos.

Tal es, quizá, la razón profunda del malentendido al que dan ocasión los fariseos, la razón profunda del divorcio que, según los Evangelios, intervendrá entre Jesús y un gran número de entre ellos. Divorcio que en el origen ninguno podía prever. Divorcio del que ni el uno ni los otros son la verdadera causa, los verdaderos responsables: los únicos responsables son los romanos y sus colaboradores, cuya presencia, alrededor de los atrios del Templo, o su inserción en la vida religiosa judía, rompe y falsea la armonía sagrada del mundo en que Jesús había sido educado y en que, desde hacía dos milenios, se cumplía el destino de Israel.

La presencia del paganism y del racionalismo romano, a las puertas de Jerusalén y en el umbral mismo del santuario, va a transformar hasta ese punto el ambiente religioso donde los fariseos vivían y comentaban la palabra de Dios, que esta vida y ese comentario van a aparecer inadaptados y escleróticos. Si Jesús, en el curso de su predicación, se separa de los fariseos, si sus discípulos polemizan, acto seguido, contra ellos, la falta estaba en el centurión que, en los días de gran fiesta, monta la guardia del santuario; la falta es de Herodes, que somete a la autoridad pagana el reclutamiento del clero; la falta es, en fin, de todos los judíos helenizados que se imaginan poder conciliar a Dios y al César, y que se insinúan, entonces, en todos los atrios del Templo, en aquellos reservados a los no-judíos tanto como aquellos a los que los judíos tienen acceso.

Esta amenaza que hace pesar sobre la religión de Israel la presión del ocupante, los verdaderos fariseos, los fariseos de la justicia habían tomado

conciencia de ella. Uno de entre ellos se refugió en una cueva para rehusar asociarse al mundo profanado por los latinos: «No experimentaba sino repulsión por el espíritu calculador y utilitario de la civilización romana».

Cuando, en su duodécimo año, Jesús se demora tres días entre los «doctores», que le reciben sin duda en la sinagoga del Templo, aún no hemos llegado ahí; y el conflicto que le opondrá y opondrá a sus discípulos a los fariseos, no es aún consciente. Sin embargo, la atmósfera que encuentra el joven nazareno en el interior del santuario, difiere seguramente mucho de aquella a la que estaba habituado en el lugar de oraciones de su pueblo.

Existen puntos comunes entre la de la sinagoga y la de la sala de piedras talladas: y esto permite al niño, en el primer momento, no estar desfasado. En Nazareth o en Jerusalén, la sinagoga misma está flanqueada por salas de estudio, donde Jesús es admitido, como todos los adolescentes que preparaban su *bar-mitswá*. Las bendiciones que se escucha salmodiar en el curso de los oficios son las mismas en los dos casos. Los doctores, durante el culto, están revestidos del mismo *tallith* que José, que el rabino de Nazareth, o que el *hazan*, el chantre galileo que quizá haya enseñado a Jesús los primeros rudimentos de la oración y de la Ley.

Pero en el cuadro análogo al de su infancia, se agita en Jerusalén un mundo que Jesús no conocía. Alrededor vigilan los romanos y se manifiesta su fuerza. Y los propósitos que se intercambian no son, como en Nazareth, formulados en la lengua del país,

el arameo, familiar al niño: se mezcla el hebreo, lengua de cultura, lengua de los clérigos. Se mezcla incluso griego y latín, lengua de los conquistadores paganos.

Sin duda es imposible, y sería inconveniente, reconstituir, en este episodio esencial de los años oscuros, lo que Jesús dijo a los doctores y que, según el Evangelio de San Lucas, les impresionó tan profundamente. Pero se pueden reconstituir, si no ciertamente los propósitos exactos, que los doctores han mantenido con él, por lo menos el contenido habitual de los propósitos que eran los suyos en ese tiempo. Es posible recordar algunas sentencias farisáicas, contemporáneas del encuentro, y que estaban en el aire del tiempo, en el aire de este tiempo cargado de porvenir en que Jesús ha manifestado, sin duda por primera vez, públicamente, su vocación.

Los doctores, en su mayor parte, o por lo menos los más válidos de entre ellos, tienen muchas cualidades, a las cuales el recién venido no puede quedar insensible. Les hemos visto afirmar la primacía de lo espiritual frente al materialismo romano. Les hemos visto indulgentes y liberales, aplicando la ley del amor. Se muestran así a Jesús, la mayor parte, conscientes del universalismo judío, rehusando el excluir a los otros pueblos, incluso a las otras regiones, de la salvación anunciada por Dios cuando su reinado venga sobre la tierra: «¿No es nada —escribe uno de los principales pensadores judíos del siglo XIX, el gran rabino Elie Benamozegh— el que los fariseos hayan discutido seriamente en el tiempo de Calígula, de Tiberio, de Nerón, si el pagano, permaneciendo en su

religión. puede salvase siempre que confiese al creador y que observe la moral? ¿No es nada, sobre todo, el que la doctrina afirmativa haya prevalecido en la sinagoga, hasta tal punto que todo Israelita está obligado a creer hoy que Marco Aurelio se sienta en el paraíso al mismo título que Abrahán, que Isaac y que Moisés?». Y los fariseos van hasta decir que un pagano que vive bien, puede ser igual o superior al Sumo Sacerdote de Jerusalén.

Este rechazo del exclusivismo judío no es para ellos tibieza o abandono de su fe: esos mismos fariseos que están prestos a compartir con todos los pueblos el beneficio de las prerrogativas consentidas por la elección de Israel, sabrán morir como héroes si su creencia es amenazada.

Menos de diez años después de la crucifixión, hubo gran número de judíos para aceptar el martirio cuando Cayo Calígula quiso colocar su efigie en el Templo de Jerusalén (39-40 después de J.-C.).

«De las ciudades y de los pueblos, por millares, escribe el historiador israelita Klausner, los judíos desembocaron en la planicie de Acre donde el legado Petronio acampaba con su armada: se arrojaron de rodillas, el rostro contra la tierra, con toda humildad y con un coraje del que la historia no conoce otro ejemplo, le advirtieron que le era preciso o abstenerse de colocar en el Templo una figura humana, o matar a los judíos hasta el último... Cuando hubieron dicho a Petronio que 'preferían morir a transgredir la Ley', esos millares de hombres se arrojaron por tierra, presentando sus cuellos desnudos y declarándose prestos a morir sobre el terreno».

Entre esos millares de judíos que, acomodándose a la *Torá*, llaman así al martirio, ¿es inverosímil suponer que se encontraban algunos de aquellos que habían recibido, cerca de Jesús, la enseñanza de los doctores? ¿Y se puede aún hablar sin matices del ritualismo fariseo?

Atmósfera, pues, de fervor en la cual el niño Jesús, debió sentir confirmarse su vocación mesiánica.

Pero, al mismo tiempo, atmósfera de minuciosas exégesis, de discusiones entre los doctores que constituyen, a la vez, las pruebas de vitalidad, y los riesgos de esclerosis del pensamiento de los fariseos. Entre éstos, en la época en que vivió Jesús, en la época en que, por primera vez, hace su entrada en el Templo, hay dos escuelas célebres que rivalizan y se oponen: la de Hillel, la de Schammai. Estos dos doctores eran contemporáneos y murieron poco más o menos en la época de la venida de Jesús a Jerusalén. Hillel el Anciano, o el Grande, fue el jefe de una Escuela o Academia que funcionó en Jerusalén entre el 40 antes de J.-C. y 10 años después: a esta casa de Hillel, *beth Hillel*, Schammai en el mismo momento, oponía la *beth Schammai*, que él había fundado y cuya enseñanza representaba la otra rama del judaísmo fariseo.

Cuando Jesús encontró a los doctores en el Templo, es seguro que el recuerdo de los maestros era todavía muy vivo y que los discípulos, formados en sus dos escuelas, continuaban extendiendo sus enseñanzas.

Hillel y Schammai, cualesquiera que fuesen sus divergencias, representaban los dos igualmente la tradición talmúdica, que remonta hasta Moisés. He aquí cómo el *Pirqé Aboth* traza su genealogía común:

«Moisés ha recibido la Ley (oral) sobre el Sinaí y la ha transmitido a Josué. Josué la ha retransmitido a los Ancianos, y los Ancianos a los profetas éstos a su vez, la han transmitido a los miembros de la Gran Sinagoga. Estos últimos han emitido las tres máximas siguientes 'Sed circunspectos en vuestros juicios, formad numerosos discípulos y haced un seto en torno a la Ley'.

Del Rabí Jehudá, hijo de Tabbai, y de Simeón, hijo de Schetach, la tradición pasa a Schemaya y a Abtalión

Schemaya decía 'Ama al trabajo, huye de los honores y no busques nunca el favor de los grandes. Abtalión decía 'Sabios, medid vuestras palabras porque podéis ser condenados al exilio y deportados en un lugar donde las aguas son malsanas los discípulos que os siguen podrían beber de ellas, y morir, y el nombre del Señor sería así profanado'

Después de Schemaya y Abtalión, la tradición fue continuada por Hillel y por Schammai» (Aboth, 1 12, traducción de Ed Fleg)

Salidos de la misma línea, habiendo abreviado en las mismas fuentes, los dos doctores interpretaban una misma doctrina con temperamentos diferentes

Los dos, fieles al pensamiento fariseo, se esforzaban en formularle con indulgencia y con llaneza. Para Hillel los ejemplos abundan los mostraremos más adelante. Schammai, a quien, demasiado a menudo, se le ha atribuido una reputación contraria, no merecía ciertamente ser tratado de intratable, ni de sectario. He aquí cómo se expresaba, de creer al *Pirqué Aboth* «Haz de la Torá una ocupación fija habla poco

obra mucho, recibe a todo hombre con un rostro sonriente»

Sin embargo, la sonrisa de Schammai habría, según sus descendientes, y quizás incluso según sus contemporáneos, cubierto más rigorismo, y minuciosidad que la del otro doctor. La posteridad, que sistematiza, a menudo, la enseñanza de los desaparecidos, ha querido hacer del uno el antepasado del liberalismo, reteniendo, en su enseñanza, lo que corresponde a esta opinión, del otro el modelo del ritualismo, limitándose a evocar sus momentos de intransigencia.

Es así, según el *Talmud*, cómo Schammai se mostraba exigente, incluso en el seno de su familia y para con los recién nacidos. Quiso imponer a su hijo, todavía de poca edad, la obligación de ayunar el día de Kippour. La misma severidad para con su nieto, habiendo dado a luz su nuera un niño varón durante la fiesta de los Tabernáculos, hizo levantar el techo de la habitación y le reemplazó por ramas, a fin de que su nieto, apenas nacido, pudiese, como todos los niños de Israel, y conforme a la Ley, cumplir su deber religioso en una tienda de ramajes.

Hillel, inversamente, habría interpretado la Ley en un sentido amplio y más humano. De aquí nacen, entre los alumnos o herederos de los dos doctores, discusiones casi constantes.

Discusiones sobre la edad en que conviene admitir a los niños en el Templo. Los rabinos de la escuela de Schammai, relata Monseñor Ricciotti, exigían que se llevase al Templo al niño capaz de mantenerse a horcajadas sobre los hombros de su padre, en tanto que los de la escuela de Hillel restringían la obligación al niño

capaz de subir los peldaños del Templo, sostenido por la mano de su padre.

Discusión más característica todavía, sobre las condiciones de admisión de los alumnos en las dos escuelas. Los schammaístas sostenían, relata una «baraita», es decir una nota complementaria añadida al *Talmud*, «que no era preciso admitir a la enseñanza sino a un hombre inteligente, modesto, de buena familia y rico; los hilletistas, por el contrario, admitían a todo el mundo porque, decían, muchos pecadores en Israel, una vez instruidos en la Ley, se han convertido en piadosos, religiosos y honrados».

Las divergencias de interpretación entre las dos escuelas, que no tocaban, repitámoslo, al sentido de la tradición, sino solamente a los caracteres diferentes de los dos doctores, aparecen, todavía más netamente, en el relato talmúdico consagrado al pagano que quiere instruirse en la Ley:

«Un pagano vino ante Schammai y le dijo: 'Yo me haré judío, pero es necesario que tú me enseñes toda la Ley, en tanto que yo me mantenga sobre un solo pie'. Schammai le despidió, golpeándole con la regla que tenía en la mano. El idólatra se dirigió acto seguido a Hillel, con el mismo deseo, y el maestro le dijo: 'Lo que no quieras que se te haga, no lo hagas a otro. Esta es toda la Ley; el resto no es sino comentario; ve y apréndelo'» (*Shabbath*, 30 a).

Todavía aquí, la réplica de Hillel, aparece como la anunciaciόn de una respuesta hecha por Jesús en un caso semejante, en el Evangelio según San Marcos: «Un escriba que les había escuchado discutir, viendo que había respondido bien, avanzó y le preguntó: '¿Cuál es el primero

de todos los mandamientos?' Jesús respondió: 'El primero, es éste: Escucha Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor, y tú amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con todo tu espíritu y con toda tu fuerza. He aquí el segundo: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No hay mandamiento más grande que esos'» (*Marcos XII*, 29-31).

Parece pues que el debate que se abre para el niño Jesús, en la época de su primera visita al Templo, no consistía en aceptar o no la enseñanza de los fariseos, sino en constatar que, en el seno de la secta, algunos la concebían de modo más riguroso que los otros. Problema que, por otra parte, no es una anomalía en el pensamiento judío de entonces.

«Durante tres años —dice el *Talmud*— la escuela de Hillel y la escuela de Schammai disputaron juntas. Cada una decía: 'Nuestras decisiones hacen ley'. Entonces se hizo escuchar una voz del cielo: 'Unas y otras son palabras de Dios vivo, pero solas, las de Hillel hacen la Ley'. Puesto que las unas y las otras eran palabras de Dios vivo, ¿por qué las de la escuela de Hillel fueron encontradas dignas de hacer Ley? Porque los Hilletistas eran dulces y pacientes, porque enseñaban, con sus lecciones, las lecciones de Schammai; mejor todavía, enseñaban las palabras de la escuela de Schammai antes de sus propias palabras... Y esto te enseña que: a quien se humilla a sí mismo Dios le ensalza; a quien se ensalza a sí mismo Dios le humilla; a quien persigue la grandeza la grandeza le huye; y a quien huye la grandeza la grandeza le persigue» (*Erubin*, 13 b) (Traducción de Edmond Fleg).

Los doctores que recibieron a Jesús en la época de su primera visita al Templo, ¿eran discípulos de Schammai o discípulos de Hillel? ¿De qué manera,

por qué camino vinieron hasta él los ecos de esta querella ocasional? Es imposible decirlo con exactitud. Quizá tuvo que afrontar a los doctores de las dos escuelas quizás encontró él, también, en el curso de su primer encuentro, razones para permanecer judío y para constatar que la Ley puede ser interpretada por diferentes temperamentos.

Lo que se puede conjeturar, en todo caso, con certidumbre, es que al partir de Jerusalén con sus padres reencontrados, Jesús conoce concretamente los datos del problema judío en su tiempo.

Ha aprendido a constatar *in vivo* qué tradición rabínica se manifiesta en el *Talmud* y en el *Midrash*. Ha aprendido a seleccionar, en las frases de los doctores, las palabras que serán las suyas, las frases que él volverá a tomar. En particular, la expresión «Padre Nuestro que estás en los cielos» subía fácilmente a los labios de los fariseos que le recibieron, y no fortuitamente, al encontrarse con sus padres, empleó esta expresión para explicar su ausencia: «¿No sabéis que me debo a los asuntos de mi Padre?»

Pero también ha aprendido, igualmente *in vivo*, a constatar lo que es la presión del mundo latino, del mundo pagano en torno a la vida judía de entonces.

Dos experiencias, la una de la tradición, la otra de la ocupación, la una de lo que hace la esencia y la duración de Israel, la otra de lo que la amenaza, proveerán los datos temporales de su vida y de su predicación.

Estos datos, los estudiaremos con detalle, para comprender mejor cómo se prepara, en su espíritu de doce años, el despertar de su propio pensamiento y de su predestinación.

CAPITULO III

EL NIÑO JESUS Y EL TALMUD

He aquí una historia talmúdica seguramente bastante posterior a la época que concierne a nuestro relato, pero que permite penetrar un poco en la atmósfera del *Talmud*, ese comentario perpetuo de la Ley por los doctores. «El rabí Isaac Meir Alter de Guer, el más célebre talmudista polaco de su tiempo, vino a presentar un manuscrito a su maestro, Rabí Mendel de Kotzk, se trataba de un trabajo importante, de un comentario sobre el *Hoshen Mishpat*, el código de la ley civil judía. Algunas semanas más tarde, cuando el autor volvió a ver al Rabí de Kotzk, éste le respondió: «He estudiado detalladamente tu libro, es una obra notable. Cuando se imprima los comentarios clásicos establecidos a lo largo de las generaciones serán inútiles. A decir verdad, estoy un poco triste por el pensamiento de las almas de todos los santos comentaristas». Esto ocurría una bella tarde de invierno, el fuego chisporroteaba en la chimenea. Rabí Isaac Meir tomó su manuscrito de sobre la mesa y lo arrojó en las llamas¹.

¹ ABRAHAM HESCHEL *Les Bâtisseurs du Temps* pág. 80

El *Talmud* ha conocido, en el curso de los tiempos, bastantes otros autos de fe: pero éste está lleno de sentido, por el hecho de ser voluntario y cumplido por uno de los judíos, en quienes se encarnaba la tradición. Muestra que el *Talmud* constituye una creación incesante, que no se ha interrumpido jamás y que jamás debe interrumpirse. No se trata de una obra literaria, dogmática, filosófica o histórica, de un tratado, ni incluso de una colección en el sentido ordinario de la palabra. No se trata tampoco de una obra revelada, como pueden serlo, según las confesiones, el Antiguo Testamento, los Evangelios o el Corán. El *Talmud* no tiene equivalente ni en ninguna tradición, ni en ninguna otra época.

De aquí las incomprensiones que provoca, los errores de que es objeto, siendo la más célebre la de ese religioso de la Edad Media quien, renovando a propósito del mismo la confusión entre El Pireo y un hombre, escribía imprudentemente: «ut narrat rabbinus *Talmud*», como relata el rabino *Talmud*. El *Talmud* no es un rabino, ni incluso la obra de un rabino: la formulación moderna, que pudiera dar una idea aproximativa de lo que es, realmente consistiría en decir que se trata de una inmensa «tribuna libre», cuyo origen mítico remontaría al tiempo de Moisés, cuyo origen histórico se situaría en el siglo IV antes de la era cristiana, y en la que habrían participado, durante casi un milenio, millares de rabinos. En primer lugar, del siglo IV antes de la era cristiana al siglo II después de Jesu-Cristo, hay una tradición oral que se transmite de boca en boca, que se inscribe solamente en la memoria, que cada

generación recoge de sus predecesores y transmite enriquecida a sus sucesores.

Acto seguido, a partir del siglo II de la era cristiana, comienza la redacción de esta tradición rabínica: en el 189, la de la *Mishná*, primera transcripción escrita, primera aglomeración de la «tribuna libre» anterior. En el 396, la del *Talmud* de Jerusalén que, además de la *Mishná*, comporta sus primeros comentarios, la *Guemara*. En el 500, la del *Talmud* de Babilonia donde los comentarios son más numerosos y más importantes. Por el hecho de que en el siglo V los dos *Talmuds* están acabados, no resulta el que la tradición talmúdica se interrumpa. Por todas partes donde existen casas de estudio, que se perpetúan todavía hoy, bajo el nombre de *Yeshivá*, casi por todas partes donde existen sinagogas, el *Talmud* se continúa: en el siglo XI, un rabino francés, Rashi, compuso un comentario de la *Biblia* y del *Talmud*, que figuró seguidamente en las nuevas ediciones de la gran obra rabínica. Es decir que, incluso redactado, el *Talmud* no ha sido jamás fijado. No es una obra escrita de una vez, es un universo mental, interior al judaísmo, que se desarrolla y se renueva con toda la diversidad y la abundancia de la vida.

Antes de volver a la época en que vivió Jesús y donde, en el Templo de Jerusalén, se impregnaba de esta atmósfera talmúdica, un ejemplo tipográfico puede ilustrar para el lector el carácter extraordinario e insólito de esta obra. El «ajuste» del *Talmud* una vez redactado es, en efecto, muy particular, y no corresponde apenas a lo que nuestros contemporáneos conocen para ningún otro volumen.

En el centro de cada página se encuentra, en caracteres de un cuerpo superior a los del resto del texto, la *Guemara*, es decir el primer comentario de la Ley oral (*Mishna*), codificada primitivamente, alrededor, o a derecha o a izquierda, en alto o en bajo, figuran las glosas aportadas por los diferentes doctores al primer comentario

«Rabí Untel ha dicho que », así comienza cada uno de los comentarios marginales, cuya longitud es a veces más grande que la de la *Guemara* misma, y que, tanto aportan precisiones, como sacan consecuencias religiosas, morales o prácticas

De esta diversidad casi infinita de interpretaciones, escalonadas, poco más o menos, sobre un milenio, resulta, evidentemente, que el *Talmud* o los *Talmuds* no constituyen una colección compuesta de una manera estricta, donde todo se mantiene lógicamente, donde todo aparece coherente. Discusiones, varias veces centenarias entre centenares de rabinos, en el curso de épocas muy diferentes, confrontación perpetua entre hombres de temperamentos diferentes, situados en épocas disem ejantes todo varía en esos debates, el reclutamiento intelectual o social de los participantes, las circunstancias contemporáneas de cada uno de ellos, correspondiendo los unos a períodos de independencia para Israel, los otros, a momentos de servidumbre y de persecución. La sola unidad —que es esencial por otra parte— resulta de que para cada uno, en cada instante, se trata de comentar la palabra divina por medio de argumentos fundados, ellos también, sobre el texto de la *Torá*

Pero esta comunidad de inspiración, no impide las divergencias orquestaciones diferentes de los mismos temas aparecen en cada página, se encuentra todo en el *Talmud*, en su inmensa mayoría muy bueno, pero a veces, cuando se trata de opiniones formuladas en los períodos de crisis, se encuentra menos bueno, que desentonan de un tal conjunto. En una «tribuna libre» tan extensa, no se puede hacer al conjunto de los rabinos, ni a Israel, responsables de algunas extravagancias individuales y pasajeras, de la misma forma, el historiador que relatase mil años de la historia de Francia, no haría responsable a nuestro país de todas sus tomas de posición, a veces escandalosas o perjudiciales, asumidas por algunos franceses extraviados

Un ejemplo el *Talmud* no cesa de proclamar su respeto por las otras creencias «Es más grave causar perjuicio a un no judío que a un hermano israelita». Amor al prójimo que, unas veces se condensa en una sentencia lacónica «¿Quién es poderoso? Aquel que transforma a un enemigo en amigo», otras por el contrario, toma más amplitud «¿Qué mensaje aporta la *Torá* a Israel? Tomad sobre vosotros el yugo del reino del cielo, rivalizad entre vosotros por el temor de Dios, y practicad los actos de amor los unos para con los otros»

A lo largo del *Talmud* aparece el mismo sentimiento del que el Rabí Akiba hace un «principio fundamental de la *Torá*», en tanto que Hillel lo hemos visto, ve en él lo esencial de la Ley¹

Por desdicha, se ha encontrado que una vez, en el curso de una de las persecuciones más severas que haya soportado Israel, bajo el reinado de Adriano, un talmudista, Rabí Simón ben Yo'hai, teniendo bajo los ojos «el horrible espectáculo de las cruelezas y de las devastaciones cometidas por los romanos», haya lanzado un grito de guerra, destinado a provocar la revuelta de los perseguidos:

«Al mejor de los paganos, mátale». Diciendo esto, no tenía la intención de enunciar una regla de moral universal, aplicable a todos los no-judíos y, en particular, a los cristianos, sino designando simplemente a los soldados autores de las matanzas.

De esta frase de circunstancias, aislada en el interior del *Talmud* y contrastando con su inspiración general, se ha querido demasiado a menudo sacar un argumento contra él.

En la época en que vivió Jesús, y cuando llega por primera vez al Templo de Jerusalén, el *Talmud* no ha sido todavía codificado. Es aún una tradición oral que se transmiten los doctores, y en el interior de la cual se confrontan la diversidad de sus opiniones, los matices de sus comentarios sobre la palabra de Dios. Es decir, que no se puede evidentemente reconstituir exactamente las conversaciones a las que Jesús ha asistido o incluso participado. De todos modos, de lo que se está seguro, es de que estos intercambios de visión le han sido familiares durante los años oscuros, puesto que, lo veremos más lejos¹, se encuentra en sus frases, que citan

los Evangelios, muchos de los pensamientos o incluso de las fórmulas talmúdicas.

Jesús ha conocido, por consiguiente, la tradición talmúdica. No ha leído ciertamente ni la *Mishná*, ni la *Guemara*, que son muy posteriores a él. Pero del hecho de que en estas obras que datan del siglo III o del IV de la era cristiana, se encuentren analogías con el texto de los Evangelios, redactados en el siglo I, resulta, por lo menos, un parentesco entre el Nuevo Testamento y el *Talmud*. Ha habido una fuente común, una atmósfera semejante, para los dos. De cualquier manera que se haya operado la ósmosis del uno a los otros, es cierto que el *Talmud* ha formado parte del universo espiritual en el que Jesús ha vivido.

Para conjeturar lo que fueron los treinta años, importa por lo tanto evocar el *Talmud* así como evocar la sinagoga, estas dos instituciones en las cuales se ha conservado el genio propio de Israel, y en el seno de las cuales se preparan algunos de los legados que el judaísmo ha transmitido al cristianismo.

Dicho esto, nada es más difícil que presentar el *Talmud* a aquellos que no le viven. Lo mismo que la existencia de un ser no se reduce jamás a ninguno de sus aspectos, a ninguno de sus caracteres accidentales o aparentes, ni a su cronología, sino que reside esencialmente en lo más íntimo de su alma, lo mismo la vida del *Talmud*, universo mental religiado a esos dos misterios que son Dios y su criatura, no puede ser hecho sensible por ninguna descripción, por ninguna definición.

¹ Ver pág. 270

Sin duda es necesario bosquejar su historia Pero, ¿de qué sirve la historia si no se hace, al mismo tiempo el análisis de su contenido? Sin duda este análisis, que permite distinguir entre sus principales corrientes, es necesario para ver claro en un tal conjunto Pero, ¿de qué sirve, si no se expone el método, o los métodos, de razonamientos familiares al *Talmud*? Sin duda, el estudio de esta dialéctica tan ardua, tan particular es indispensable para imaginarse el cuadro mental de los talmudistas Pero, ¿para qué conocer ese cuadro, si no se dan ejemplos de su contenido de esos textos en parte dialécticos en parte poéticos, en parte polémicos y en parte sentimentales, correspondientes a la inmensa variedad de tonos empleados por el *Talmud*? ¿Es necesario entonces recurrir al sistema de los «trozos escogidos»? No se puede pasar de largo pero ninguna obra de los hombres se presta menos que ésta a las antologías Ninguna es más deformada, más traicionada, por cualquier elección que se opere en él Ninguna exige más que se conozca la integridad del proceso que se incluye de la vida que se manifiesta en él

Para hacerse una idea del *Talmud*, es necesario vivirle es necesario consagrarse la vida Los doctores a quienes Jesús se aproxima en la época de su venida al Templo, tienen todos sus sentimientos, todos sus pensamientos inscritos en la tradición rabínica que va a revelarse al niño predestinado Instante que marca una de las opciones que se le presentan en el momento de su madurez religiosa ¿Va a dejarse comprometer por ese mundo compacto, denso y siempre en movimiento? ¿Va por el contrario a mantenerse a

distancia y rehusando ser talmudista de plena observancia sacar de ese monumento espiritual lo que conviene a su genio y nutre su vocación?

Definamos por tanto al *Talmud*, como se puede hacer con un libro contemporáneo, es decir desde el exterior Y en primer lugar, su vocabulario El *Talmud* lo hemos visto, es el comentario, emprendido por la inteligencia del hombre, de los escritos inspirados por Dios Cada palabra del texto, cada letra, procede por tanto de una intención divina, llama a la inteligencia como una alusión y un pretexto Pero nada es menos infantil que esta piedad de talmudista La palabra de Dios se compara al «martillo que rompe las rocas haciéndolas arrojar innumerables chispas» Centellea en una multiplicidad de interpretaciones en el que se aventura con libertad una inteligencia audaz, adulta, pero prendada de la verdad De aquí, bajo la fidelidad a la letra, una investigación audaz del espíritu Fidelidad a la letra que, sola prepara a la inteligencia a ese rebase de la letra la libertad del talmudista no escamotea la tradición que prolonga El recurso a la letra y al versículo, sirve de lenguaje y se presenta también, como el juego soberano de un pensamiento, liberado de hecho de los signos que le suscitan, pero sin los cuales no habría nacido

Ejemplo significativo El *midrash* que comenta el texto de los diez mandamiento, constata que el primero de entre ellos comienza por la letra *aleph* primera letra del alfabeto, en cabeza de la palabra *Anokhi*, forma enfática del Yo «Yo soy el Eterno tu Dios» En cambio, el comienzo de la *Torá*, el primer versículo del *Génesis*, comienza

por la letra *beth*, segunda letra del alfabeto: «En el comienzo (*Bereshit*), Dios había creado el cielo y la tierra». Para alguien que crea, no solamente en el sentido de las letras, sino en su personalidad, ¿por qué esta inversión? ¿Por qué de los textos esenciales de la *Torá*, el primero comienza por la segunda letra, y el segundo por la primera? Es, cuenta un talmudista, el resultado de una querella: durante veintiséis generaciones, es decir durante el tiempo que separa la Génesis del Sinaí, *aleph* ha protestado cerca de Dios: «Yo, que soy la primera letra, ¿por qué no he sido elegida para la creación del mundo? ¡Es la *beth* de *bereshit* quien se ha apoderado del lugar que me era debido!». A lo que el Eterno respondió que la creación del mundo no es el origen de la acción divina; bastante antes de que ella fuera cumplida, la ley moral existía, incluso si no había sido revelada todavía. Al comienzo era la Ley. Acto seguido ha venido el mundo. En consecuencia, a pesar del error aparente del que se lamenta la primera letra, está bien colocada en su sitio, en la cabeza de los mandamientos que Dios llevaba en su espíritu antes del comienzo de los tiempos.

Explicación que, no más que ningún otro relato talmúdico o midráshico, no hay que tomarla, evidentemente, en el sentido más literal. El rabino que inventó este apólogo lleno de sentido y de resonancias religiosas, sabe bien que las cosas no han ocurrido como lo imagina. Si la materialidad de los hechos relatados no se sostiene, su significación permanece, significación moral que hemos citado antes. Pero también significación religiosa y metodológica: la revelación y la tradición no están abolidas por el movimiento que se nutre de ellas.

para desarrollarlas. El texto bíblico es un universo sagrado en el que nada es inerte ni profano, en el que todo está fecundado por el espíritu.

Con este alfabeto viviente que ennoblecen y transfigura, a veces de forma casi alucinante, cada una de sus afirmaciones, el *Talmud* va a edificar las grandes divisiones que le componen y que los no iniciados desconocen y confunden con frecuencia.

Existen en él dos principales cuya significación, cuyo valor, son esencialmente diferentes. El *Talmud* comprende a la vez lo que se llama *Halakha* y lo que se llama *Haggada*. La *Halakha* está compuesta por comentarios que pueden tener un valor reglamentario y poseer fuerza de ley; la *Haggada*, por el contrario, contiene aquellos que no expresan jamás sino puntos de vista y opiniones personales. «no comprometiendo sino a sus autores», según la fórmula de presentación habitual a las tribunas libres de nuestro tiempo.

Como ha escrito Edmond Fleg: «Dos rutas de pensamiento se reconocen en todos los recodos de estos inmensos laberintos que son los dos *Talmuds*: 1.º los comentarios de la Ley propiamente dicha, pertenecen al pensamiento jurídico y constituyen una jurisprudencia, la *Halakha*, que posee fuerza de ley, a condición de que, conforme a una interpretación tradicional del *Exodo*. XXIII, 2, la decisión haya sido tomada por la mayoría de los votos de los doctores que la han discutido; 2.º los comentarios de los textos no legislativos de la *Biblia* pertenecen, por el contrario, a la libre fantasía, que se liga sea al pasado más o menos legendario, sea al conocimiento más o menos exacto de la

naturaleza del universo sea a la necesidad de cautivar y conmover a una asamblea de fieles, sea al de descubrir los misterios de la creación o de anticipar sobre las visiones de ultratumba y las promesas de los últimos días Crea entonces la *Haggada* conjunto de relatos y de fábulas, de nociónes y de sueños, de imágenes o de símbolos en los que ningún judío está obligado a ver verdades rigurosas»

Hay, por tanto, entre *Halakha* y *Haggada*, una diferencia al mismo tiempo que dos analogías La diferencia es que de la primera todo Israel es responsable y solidario, en tanto que de la segunda cada judío puede libremente aceptar o rehusar la lección y discutir el sentido de manera que muchos errores cometidos sobre el *Talmud* muchas de las calumnias expandidas a su costa provienen de la ignorancia en que se encuentran demasiado a menudo a propósito de la composición de esta colección

Al lado de esta diferencia fundamental, dos cualidades son comunes al conjunto del *Talmud* Por una parte una extraordinaria abundancia Los *halakhot* preceptos reglamentarios y jurídicos, son lo bastante numerosos para que, codificados en el siglo XII por Maimónides, no hayan llenado menos de catorce volúmenes En cuanto a los *haggadot* o *midrashim*, para contemplar la palabra más frecuentemente utilizada constituyen la materia de un número considerable de tratados y alimentan a toda la literatura bíblica en todos los países del mundo

Un segundo trazo común es que, *haggadot* o *halakhot* *midrashim* o textos reglamentarios, son todos originados por una interpretación de la *Torá* en medio de la *Torá* misma Su dialéctica,

cuyo método veremos ulteriormente se alimenta únicamente en la Ley y los profetas y aporta la exégesis de cada versículo en medio de otros versículos Es así como un *halakha* o un *midrash*, inspirado por el Génesis, puede deducirse de una comparación de un versículo al comienzo de ese primer trozo del Pentateuco con textos de los Profetas del *Eclesiastés* o de Job que presentan para con él afinidades de pensamiento o de expresión

El talmudista no piensa sino en Dios pero esta familiaridad de Dios a través del conjunto de la Escritura —simultáneamente presente— es vivida en la elevación de un pensamiento, que restituye o descubre todas las perspectivas donde se sitúan los valores espirituales

El método o los métodos empleados por el *Talmud* varían según las épocas y según que se trate de la *Halakha* o bien de la *Haggada* Aquí aparece la complejidad del alma judía y de la tradición rabínica de la que es la emanación Es a la vez sentimental y lógica, efusión y razonamiento, capaz a la vez de todos los impulsos del corazón o de la imaginación, al mismo tiempo que de la precisión minuciosa y a veces un poco reparona de una dialéctica implacable Durante siglos, milenarios, Israel, puesto aparte por los hombres y, a veces, perseguido, ha vivido sin cesar en la familiaridad con Dios Es posible que su universo mental visto desde el exterior aparezca como cerrado Pero al entrar en este retiro íntimo de la conciencia judía, toda impregnada de lo divino, toda alimentada de lo sagrado se concibe que ese mundo no está cerrado sino en apariencia, que no está cerrado sino para los ojos de aquellos que no penetran en él En realidad está

abierto si puede decirse así al interior. Es un poco como un convento en el que los muros son de tanto más difícil acceso para los profanos cuanto resuenan sin cesar en ellos acentos dirigidos hacia Dios, en cuanto toman continuamente nacimiento pensamientos destinados a él.

Doble mérito del *Talmud* a la vez sublime por su finalidad y terrestre por sus medios a la vez libre y sometido a las reglas de la dialéctica humana, a la vez cerrado y abierto, a la vez protegido hacia el exterior y liberado en el interior, esto se señala en particular en uno de los doctores, contemporáneo de Jesús, cuya indulgencia conocemos y cuyo rigor es necesario hacer percibir ahora.

Hillel no es solamente el sabio que, entre los rabinos de su tiempo, pudo satisfacer mejor a Jesús por la amplitud de sus ideas. Es, también, el hombre que pone al servicio de su bondad, de su generosidad, uno de los conjuntos más estrictos, más rigurosos de las reglas lógicas de exégesis que hayan conocido los talmudistas. Aparece por tanto revelador a la vez de la libertad de inspiración del *Talmud* y de su extrema disciplina en la investigación dialéctica.

Hillel el Sabio, en efecto, es considerado como habiendo sido el primer codificador del método talmúdico, habría establecido, o por lo menos formulado, las reglas de interpretación necesarias para explicar la Ley escrita y extender su acción.

Son siete, que corresponden a operaciones precisas tales que todavía en nuestros días puede aprenderlas un candidato a la segunda parte del bachillerato.

La deducción,
la analogía de las expresiones
la generalización de un caso particular,
la generalización de dos casos particulares,
el paso de lo general a lo particular,
la analogía con otro pasaje,
la explicación sacada del contexto

El conjunto de estas reglas que, en la *beht Hillel*, casa de Hillel, aprendían los jóvenes jerosolimitanos contemporáneos de Jesús, y que Jesús mismo, en los tres días pasados en el Templo, debió oír cómo la evocaban doctores, tiene precisamente por fin el extraer, de un versículo particular del libro, la lección de orden general que Dios habría incluido en él.

En fin, en suma es de restablecer de precisar, por un medio dialéctico, las manifestaciones de lo sagrado en el universo y en las prácticas humanas. El razonamiento en sí mismo puede parecer formal sin embargo, escapa al formalismo, toma un valor espiritual del hecho que concierne a la actitud del hombre de cara a lo sagrado, que él constituye de alguna manera, el «reglamento de aplicación» inspirado por Dios, de lo sagrado en el universo.

He aquí, por ejemplo, una aplicación de la primera regla de deducción.

El sábado, esa reviviscencia humana semanal del reposo observado por Dios, en la época de la creación del mundo es para el judío el punto culminante del culto, el momento en el que se siente más íntimo con Dios. De aquí resulta que el sábado a pesar de su retorno regular, es más importante que un día de fiesta, por excepcional que sea *Rosh-Hashana* o incluso *Kippour* y *Pessah*.

Sí, pues, según Hillel, una cierta suerte de trabajo está autorizada el día del sábado, se puede decir justamente que lo es a *fortiori* en un día de simple fiesta, es decir para uno de los días que, cualquiera que sean su esplendor y su importancia, aparecen por tanto menos sagrados. Inversamente, si un cierto trabajo está prohibido ese día, será tanto más imperioso el día del sábado.

Si se piensa que uno de los papeles esenciales de la parte reglamentaria del *Talmud*, es decir, de la *Halakha*, es precisamente el fijar el comportamiento sacerdotal del judío en los días consagrados a Dios, —si se imagina la importancia de cada una de estas jornadas para un pueblo que no vive sino para Dios—, y cuya única razón de ser, cuya única probabilidad de perpetuarse, de perdurar, resulta de la *Berith*, de la alianza concluida con anterioridad con el Eterno, —se debe poder concebir cuanto este razonamiento minucioso encierra de hecho de fervor, aplicado al servicio divino, la dialéctica más formal toma un sentido existencial. Aplicada al Dios viviente, se convierte en concreta y vivida.

Tal es lo que se podría llamar la paradoja del *Talmud*, más exactamente aún la de la *Halakha*. Da un valor moral y un sentido trascendente a esta dialéctica humana que, por ella misma, no es nada más que un mecanismo, y que, en tanto que mecanismo, puede abocar indiferentemente a la verdad o al error. Puede comprometerse en lo arbitrario que mina todas las bases de la vida humana, que suprime todos los contactos entre el hombre y el universo, entre la criatura y Dios. Al contrario, puede, si acepta desde el comienzo

el respeto de esos contactos, verificarlos, precisarlos, confirmarlos en la acción.

Es una falta, dice el *Talmud*, cuando se razona, abocar a conclusiones, por bien deducidas que estén, que contradigan a la realidad. Todavía es una falta más grande el abocar a conclusiones que contradigan a la Ley, incluso invocando la Ley. «Ninguna deducción debe ser hecha de la Ley tradicional que altere esta Ley».

Era seguramente muy arriesgado el ser talmudista, como es siempre peligroso el aplicar la razón humana a materias que la sobrepasan o exceden de sus marcos. Peligro quizás particularmente sensible en la época en que vivía Jesús y en que la dialéctica profana de los paganos greco-latino ponía todo en cuestión.

También, en su parte reglamentaria, en sus *halakot*, el *Talmud*, tan imperioso, está en realidad lleno de escrúpulos. Ese *Talmud* tan compacto es en realidad muy frágil: es también muy vulnerable. Será suficiente que el sentido de lo sagrado cese de alimentar y de subtender sus reglas lógicas para que éstas, según los casos, se conviertan en inhumanas y formales.

Ese gran riesgo de los *halakhot*, del *Talmud* reglamentario, no debía aparecer en tanto que la presión del mundo pagano no se había manifestado sobre Israel y su santuario. Pero, en la época de Jesús, cuando los latinos ocupan Jerusalén, montan guardia en torno del Templo e influyen en su clero, el *Talmud* de los *halakhot*, cortado de sus fuentes vivas, podía provocar en Jesús y en los primeros cristianos reticencias y dudas, capaces de desviarles de él.

No ocurrirá lo mismo para con la segunda tendencia interior al *Talmud*, para con la *Haggadá*, compuesta de los *midrashim*.

La *Haggadá*, como su severa hermana gemela, consiste en una explicación de la palabra de Dios por esta palabra misma. Pero procede de otro modo, más bien de forma poética que dialéctica. Se podría casi decir de ella lo que en un famoso soneto. Baudelaire decía de la naturaleza:

«*El hombre pasa a través de selvas de símbolos, Que le observan con miradas familiares*».

La Ley, la *Torá*, para el midrashista, es una selva de símbolos, o más bien de alegorías.

El *midrash* es una invención específica del espíritu judío para el cual la significación moral o espiritual de los acontecimientos, es también más importante que su materialidad.

Toda la *Biblia*, en un cierto sentido, es un *midrash*, puesto que los acontecimientos relatados en ella expresan valores morales y espirituales y manifiestan la Ley de Dios. Y sin duda los *Evangelios*, concebidos en una atmósfera judía, contienen también *midrashim*, por los cuales los primeros cristianos, todavía tan cerca del judaísmo, veían operarse una nueva encarnación de la Ley. Las parábolas y los milagros de Jesús, relatados en los *Evangelios* son, pues, *Haggadá*, al mismo título que las manifestaciones de la voluntad que narra el Antiguo Testamento.

Reducamos, para terminar este desarrollo, en una fórmula única la diferencia entre *Haggadá* y *Halakha*: «*La Halakha*, —ha escrito un sabio judío, citado por A. Cohen en su libro sobre el *Talmud*—, es la Ley encarnada: la *Haggadá* es la

libertad disciplinada por la Ley, portadora de la impronta de la moralidad... Si estamos autorizados para comparar la *Halakha* a las murallas del santuario de Israel por la defensa de las cuales todo judío hubiese derramado hasta la última gota de su sangre, la *Haggadá* se asemeja a los parterres floridos de perfiles caprichosos, donde los colores y los perfumes exhalan el mismo encanto extraño y que se abrigan a la sombra de las murallas del Templo».

Que se trate de estas murallas o bien de estos parterres, sin duda no es suficiente el describirlos sucintamente, como hemos intentado hacerlo; conviene igualmente extraer de ellos, según los casos, algunas piedras o algunas flores. Intentemos, por algunos ejemplos, el hacer percibir bajo qué forma, en la época en que el niño Jesús tenía su primer contacto con el *Talmud*, *Halakha* y *Haggadá* se presentaban a su espíritu.

El niño Jesús, ese joven judío llegado de su provincia, no ha frecuentado jamás, según toda verosimilitud, a esos doctores, cuya vida entera está consagrada al estudio de la *Torá*; no había jamás penetrado en el interior de esta inmensa tradición rabínica, de ese *Talmud* en gestación, que constituye la obra maestra de Israel en su época.

¿Cuál puede ser su reacción? Guardándose evidentemente de toda reconstitución, que sería inconveniente y ridícula, se pueden imaginar, sin embargo, algunos datos verosímiles de la escena que él vivió entonces.

Jesús es «verosímilmente», recibido en una de las salas contiguas a la sinagoga del Templo.

En el ruido confuso, el tumulto que colma entonces los atrios, en ese día de gran fiesta, el local en que se encuentra ofrece una relativa calma. Allí permanecen algunos doctores que reciben a los recién venidos. La pieza en donde están reunidos no es una sala de estudio, hablando con propiedad. Sin embargo, a lo largo de los muros, sobre los pupitres o los estantes, quizá en un tabernáculo, están colocados los diversos rollos que, desde la *Génesis* a los profetas, contienen todas las expresiones del pensamiento religioso judío. En el curso de las conversaciones que tienen los doctores con los visitantes entre ellos el niño Jesús, les ocurre a veces el levantarse y dirigirse hacia los textos inspirados, de los que conocen cada versículo; buscan la frase o las frases sobre las cuales se apoyan sus razonamientos, y que les sirven de argumento o de ejemplos para instruir a los adolescentes. Están de tal manera familiarizados con los textos sagrados que nunca, o casi nunca, vacilan en encontrar el pasaje buscado, semejantes en eso a esos talmudistas modernos que, apoyando una punta de lápiz en un versículo de la *Torá*, pueden decir sobre qué palabra aparecerá en las páginas siguientes la prominencia correspondiente.

Por erudito y profesional que sea, el comportamiento de esos doctores no es sin embargo libreco. De ese hormigüeo humano que rodea sus discusiones, en esos días de gran fiesta, se destaca frecuentemente una silueta que viene a saludarles, interrumpiendo sus proposiciones: es un indigente que se acerca a su encuentro para pedirles un socorro, es un fiel que viene hasta ellos para saldar un caso de conciencia, es un

cabeza de familia que espera de ellos un consejo, a fin de precisar un punto de su culto doméstico: hora exacta del *seder*, composición precisa de esa comida Pascual, ordenamiento de las preguntas y de las respuestas, referidos en la ceremonia familiar. Todos esos problemas, todas esas cuestiones que se dirigen a los compañeros del joven Jesús, es en los rollos sagrados que tapizan los muros de la sala, donde encuentran sus respuestas. La Ley se convierte así en la regla de la vida judía, la regla de todas las vidas judías. Y, aproximándose a aquellos que la conocen tan bien, el niño Jesús quizá siente, en primer lugar, profundizarse y fortificarse su pertenencia a la tradición de sus padres.

Para los doctores que le reciben, revestidos de la doble vestimenta de un chal de plegarias sobre los hombros, y de un chaleco de oración junto a la piel, esta conversación con los jóvenes visitantes representa una gran alegría. Esos doctores no son miembros del clero profesional; todos tienen otro oficio que, conforme a las enseñanzas de la *Torá*, hace que no dependan de ella para ganar su vida; por otra parte, sacar beneficio de la *Torá* está estrictamente prohibido... Una gran parte de sus horas están consagradas a sus ocupaciones normales; es por lo tanto con un sentimiento de expansión y de elevación como, abandonando su actividad profana, asumen, en la sala contigua a la sinagoga, algunas horas de sacerdocio.

Qué delectación es la suya al sumergirse en el estudio, al encontrar la familiaridad con Dios, al profundizar el sentido de la palabra, y sobre todo, traduciendo en actos las prescripciones del *Shemá*, al repetir los mandamientos y al

inculcarlos a los jóvenes judíos, que alcanzan a su madurez religiosa.

Quizá su dialéctica aparezca un poco difícil al pequeño Nazareno. Quizá necesite para ello un gran esfuerzo intelectual y una tensión que llegue hasta la saciedad y la fatiga, pero el ardor con el cual los doctores le dispensan su enseñanza, su satisfacción cuando, en el término de un razonamiento, finalizan por justificar una *Halakha* sutil, toda esta paz de conciencia, esta certeza conjunta de hacer bien y de pensar bien que dicta sus entonaciones imperiosas y salmodiantes, todo eso, facilita al niño Jesús el acceso al universo mental donde se inscribe la tradición.

Variando sus placeres, o más bien cortando con treguas el esfuerzo muy rudo de atención pedido al niño, los doctores alternan el *Halakha* y *Haggadá*. Jesús no deja de notar, como todo niño judío de su edad, que la palabra de sus maestros es más imperiosa para la primera que para la segunda de esas grandes corrientes talmúdicas.

La *Halakha*, que debe enseñarle los reglamentos de aplicación de la *Torá*, que constituye de alguna manera el modo de empleo de la palabra divina, debe ser expuesta estrictamente y sin contrasentido en la utilización de los textos.

Supongamos, lo que no tiene nada de inverosímil, que a un niño, cuya vida religiosa se ha confundido hasta entonces con el culto sinagogal y que acude por primera vez al Templo, los doctores hayan querido iniciarle en la ceremonia esencial propia del santuario, hayan querido hacerle comprender lo que era el sacrificio: Qué de *Halakhot* para llevarlo a cabo.

No se trata de describir *ex abrupto* las prescripciones reglamentarias que acompañan a este acto sagrado, sino de precisar por el razonamiento las modalidades, los orígenes y el sentido.

El sacrificio, pieza maestra del culto en el Templo, puede revestir tantas formas como ceremonias religiosas existen, y casi como días en el año. Es decir, que todos los sacrificios, si todos tienen puntos comunes, tienen igualmente caracteres particulares que las famosas reglas de Hillel permiten precisar comparándolos los unos con los otros.

En el sacrificio de *Kippour*, la principal exigencia es la pureza de todo el que contribuye, tanto sacerdote como objeto del culto. Para el sacerdote, antes de proceder a la operación sagrada, la *Guemara* precisa cuáles son las obligaciones: «Siete días antes..., se separaba al sumo sacerdote metiéndole en una habitación que se encontraba al noroeste de la ciudadela y se llamaba a esta habitación 'beth ha even', casa de la piedra, porque no contenía sino utensilios de piedra, cerámica o alfarería de piedra, en la que se hacían las manipulaciones preparatorias al sacrificio».

¿Por qué ese privilegio de la piedra? Porque era necesario servirse de objetos que no pudieran convertirse en impuros. La regla, en materia de pureza, era que un objeto hecho de tierra o de mineral en estado bruto no podía convertirse en impuro, puesto que no recibía sino materiales salidos directamente de la mano de Dios. Por el contrario, todo objeto hecho de una materia prima trabajada por el hombre podía contraer impureza.

Así, los materiales del culto podían ser preservados de la impureza, según las reglas minuciosas que le eran enseñadas a Jesús. Pero ¿para qué exorcizar los objetos si no se hace lo mismo con el hombre que los manipula? Para asegurar la pureza del sacerdote en el momento del sacrificio la *Guemara* procede todavía con más precaución.

Para saber si conviene o no, durante los siete días que preceden al sacrificio del *Kippour*, asegurar el aislamiento del sacerdote —para saber si este aislamiento no concierne más que a él mismo o bien afecta también a su mujer y a sus hijos—, para saber, en consecuencia, cómo componer el agua lustral con cenizas de vaca pelirroja y qué significación toman los diversos sacrificios, según que están compuestos por dos machos cabríos o bien por un macho cabrío y un toro, los talmudistas, los doctores, proceden con una minuciosidad comparable a la de los hombres de ley buscando en la jurisprudencia francesa un detalle de procedimiento que justifique a su cliente. Aquí, no se trata de leyes, sino de la Ley. No se trata de un proceso individual, sino de un proceso colectivo de la humanidad sobre la tierra, del juicio total cuyo cumplimiento se prevé en el momento de la era mesiánica, y cuyo veredicto prepara desde ahora cada acto.

La misma minucia en el caso de los hombres de ley y en el caso de los hombres de la Ley. Pero el esfuerzo de estos últimos se vivifica, se realza con todo el contexto religioso que rodea a sus investigaciones, con toda la atmósfera moral que baña a sus razonamientos. Los argumentos de sus decisiones proceden de los libros sagrados. Una frase buscada en el *Génesis*, una frase

extraída de los profetas, otra de *Jonás* o de *Ester* contribuyen, combinándose, a acercar el acontecimiento de Dios sobre la tierra. Sin duda, tal investigación tiene sus pedantes y sus fármulos; pero cuando está el corazón en ello, cuando aparece, gracias a la práctica religiosa, ese «suplemento de alma» del que la humanidad tiene necesidad y del que el *Talmud* afirma que cada Sábado puede procurársele al fiel, la impresión de maleficio se disipa al término del razonamiento, para dar lugar a una sensación extraordinaria de libertad y de dicha.

Sin duda, antes de llegar hasta ahí, es necesario darse malos ratos; sin duda, de cara a los doctores, el niño Jesús debió crispar su razonamiento novicio para realizar las etapas de una dialéctica tan compleja y minuciosa. Y a veces algo de fatiga debía marcarse en su rostro.

Era entonces cuando los doctores expertos en pedagogía religiosa, pasaban sin duda de la *Halakha* a la *Haggadá*. La *Haggadá*, o el *Midrash*, dice un doctor del *Talmud*, es el postre que viene al fin de la comida, después del plato de resistencia.

La *Haggadá*, lo mismo que la *Halakha*, supone un recurso constante a los mismos textos de la Escritura; para la una y para la otra los doctores se levantan, parecidamente, de sus asientos para tomar, de en torno a los muros, los mismos rollos sagrados. Esto no impide que, en el interior de la tradición rabínica, la *Haggadá*, sin hacer ninguna concesión sobre el fondo, constituya una distensión. Y los rabinos que la enseñan son un poco como los profesores que, para descansar la atención de sus alumnos, les leen trozos escogidos o les cuentan anécdotas.

¡Qué riqueza en esas distracciones, donde sin duda el niño Jesús se encontraba más a su gusto que en los razonamientos rígidos de la *Halakha*! Algunos de entre ellos constituyen verdaderas diversiones, en el curso de las cuales, por ejemplo, se manifiesta el humor de un doctor que ama la broma y que es quizá un tanto misógino.

«Por qué ha elegido Dios la costilla para la creación de la mujer? He aquí la respuesta y la explicación de uno de los doctores del *Talmud*: «Dios se preguntó de qué parte del cuerpo del hombre formaría a la mujer. No elegiría la cabeza a este efecto, dijo, con el fin de que no eleve demasiado fieramente su propia cabeza; ni el ojo, para que no sea demasiado curiosa, ni la oreja, para que no vaya a escuchar a las puertas, ni la boca, para que no sea demasiado charlatana, ni la mano, para que no se entregue a la prodigalidad, ni el pie, para que no salga continuamente de su casa: voy a sacarla de una parte del cuerpo que permanezca oculta, a fin de hacerla modesta».

Se comprenderá que semejante opinión provoque discusiones, incluso entre los talmudistas. Si algunos doctores toman el partido de las hijas de Eva y alaban sea su gusto del trabajo: «La mujer no está habituada a mantenerse en el ocio en su casa», sea su inteligencia: «Dios ha hecho el don de una mayor inteligencia a la mujer que al hombre», hay otros que no les ahorran las burlas, son habladoras: «Diez medidas de palabras han descendido a este mundo: las mujeres tomaron nueve y los hombres una». Tienen muchos otros defectos: «Cuatro distintivos les están imputados a las mujeres: son golosas, escuchan detrás de las

puertas, son perezosas y celosas. Además, son locuaces y quiméricas».

«Sabiduría popular y buen sentido, quizá un poco corto? No. En realidad, esas experiencias incluso presentadas de un modo malicioso, solicitan un pensamiento que se remonte hasta su fundamento metafísico. Lo más a menudo, la *Haggadá* no tiene este aspecto personal, pero, de un modo menos familiar, y por lo tanto menos sarcástico, comporta enseñanzas morales o enseñanzas religiosas. La moral judía está hecha a base de misericordia y de amor y es a Dios, al primero, a quien la *Haggadá* nos muestra practicando estas dos virtudes y dándole ejemplo al hombre. En la tradición rabínica, existe un eterno conflicto entre la justicia y la misericordia, estos dos atributos divinos. Tanto el uno como el otro, evidentemente, son indispensables para la marcha del universo. «Se puede, explica un *midrash*, usar de una comparación. Un rey que tenía vasos vacíos, decía: 'Si vierto agua muy caliente, estallarán; si los lleno de agua helada, se estrecharán'. ¿Qué hizo ese rey? Mezcló el agua hirviendo y el agua fría antes de verterla en sus vasos, y éstos no sufrieron ningún daño. El único Santo (bendito sea) ha declarado lo mismo: 'Si creo el mundo únicamente con misericordia, los pecados desbordarán por todas partes: si le creo con mi sola justicia, ¿cómo podrá durar el mundo? Voy por tanto a crearle sirviéndome de estos dos atributos; para que así pueda subsistir'».

De que uno y otro de estos sentimientos sean juzgados indispensables, no resulta el que Dios los practique con igual contento. La misericordia le satisface mucho más que la justicia: «Cuando el Santo (bendito sea) estuvo a punto de crear al

primer hombre, previo que (el bueno y el malvado) descenderían igualmente de él: 'Si le creo, dijo, saldrán de él malvados; si no le creo, ¿cómo los justos le deberán sus días?' ¿Qué hizo entonces? Alejó de su rostro la ira de los malvados, se asoció el atributo de la misericordia y creó al hombre¹.

«El atributo de la gracia, dice por otra parte la Haggada, sobrepasa quinientas veces al de la justicia». Apreciación muy precisa, que interviene en conclusión de un razonamiento talmúdico no desprovisto de alguna sutilidad. Dios, argumentan los doctores, ha declarado que «castiga la iniquidad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y la cuarta generación» (Exodo, XX-5), en tanto que a propósito de la misericordia, dice que él «hace experimentar su gracia hasta la milésima generación» (Exodo, XX-6). Pero la palabra que en hebreo corresponde a milésima, la palabra «alaphin» ¡es un plural! Designa entonces por lo menos dos mil generaciones. Resulta que, si los castigos hieren todo lo más a cuatro generaciones, la misericordia afecta por lo menos a dos mil generaciones. De donde resulta la conclusión final, según la cual la gracia sobrepasa por lo menos quinientas veces a la justicia.

Mezclando así los tonos, no sin humor; mezclando el apólogo alegórico y el razonamiento minucioso, la *Haggadá*, dispensa por tanto lecciones morales. Aporta así enseñanzas propiamente religiosas.

¹ Textos sacados del libro de A. Cohen sobre el *Talmud*.

Hay numerosos midrashim que atestiguan la omnipresencia y la omnipotencia de Dios: he aquí, en la *Haggadá*, una anécdota que lo testimonia:

«Un navío, perteneciente a un pagano, estaba sobre la mar; entre los pasajeros se encontraba un niño judío. Sobrevenía una violenta tempestad. Todos los paganos tomaron sus ídolos y los invocaron, pero en vano. Viendo el poco éxito de sus plegarias, dijeron al joven muchacho: 'Suplica a tu Dios, hemos oído decir que responde a las súplicas que se le dirigen y que es todopoderoso'. El niño se levantó inmediatamente y se dirigió de todo corazón a Dios, que prestó oídos a su oración; el mar se calmó. Cuando hubieron tocado tierra, los pasajeros desembarcaron para ir a procurarse aquello de lo que tenían necesidad. Dijeron al niño: 'Y tú, ¿quieres comprar alguna cosa? —¿Qué queréis que compre un pobre extranjero como yo?— —¿Un pobre extranjero? gritaron ellos. Somos nosotros quienes somos pobres extranjeros: los unos en tanto que están aquí, tienen a sus dioses en Babilonia; otros tienen a los suyos en Roma; otros tienen a los suyos con ellos, pero no reciben ninguna ventaja. Para ti, a donde quiera que vayas, tu Dios está contigo».

Omnipresente, el Eterno, según la *Haggadá*, es igualmente Omniscente. «Reflexiona sobre estas cosas, decía el Rabino Judá el Santo, redactor de la *Mishná*, y no te encontrarás jamás bajo el imperio del pecado. Conoce a ese que está por encima de ti: un ojo que ve, una oreja que oye y sabe que de todas tus acciones toma nota».

Es también Omnipotente: un principio rabínico muy conocido afirma: «*Toda cosa está sumisa al poder del Cielo, excepto el temor del Cielo*», lo que significa que Dios, que determina el destino de cada hombre, le deja sin embargo libre de decidir si le temerá o no.

Tales *Haggadot*, abundantes, variados de tono y de género, permiten acercar la imagen de Dios, hacer penetrar más aún a cada hombre en su conocimiento y en su intimidad. Lo que es verdad del Eterno, lo es también para aquellos de los hombres que, en la *Biblia*, experimentan su voluntad o están sumisos a su justicia. Maravilla ver cómo el *Talmud* precisa su comportamiento humano, a fin de hacer sensibles al mismo tiempo sus relaciones con Dios.

Demos de ello un solo ejemplo, sacado de los últimos momentos de Adán y Eva, tal como los relata un *midrash*: «*Llegado a la edad de novecientos treinta años, Adán, enfermo, envía a Eva y a Seth a la vecindad del Edén a pedir a Dios que les dé, para el moribundo, un poco de aceite de vida (o de misericordia), que mana del árbol del Paraíso. El precioso elixir les es rehusado, pero Miguel les declara, en nombre de Dios que, después de la resurrección, Adán y los miembros del pueblo santo, entrarán en el Paraíso. Adán muere, Dios le perdona.*

Los ángeles vienen a tomar su cuerpo y lo sepultan en el Paraíso.

Seis días más tarde, Eva muere a su vez, después de haber recomendado a Seth escribir el relato de la vida de sus padres sobre tablas de piedra y sobre tablas de arcilla. Porque, dice ella, el arcángel Miguel nos ha dicho: 'A causa de vuestras transgresiones, el Señor hará venir su

cólera sobre vuestros descendientes en primer lugar por el agua, después, una segunda vez, por el fuego'. Las tablas de piedra sobrevivirán al Diluvio, las de arcilla al incendio final del mundo».

Este apólogo está lleno de un sentido que debía precisar, para los auditores, los sentimientos de la primera pareja, su deseo de sobrevivir, al mismo tiempo que garantizaba, en su favor, los beneficios de la misericordia divina.

Pero, fuera de este sentido figurado, ¿con qué espíritu formula la *Haggadá* este *midrash*? ¿Es el relato de un hecho real? ¿Es exacto que a su muerte Adán y Eva hayan obrado como se ha contado? ¿O bien es una alegoría donde la materialidad de los hechos cuenta menos que su significación?

Otro *midrash*, más característico todavía, nos trae la respuesta del *Talmud* a este respecto. Se trata del paso del mar Rojo por los hebreos; el mar, para dejarles alcanzar la Tierra Prometida, se retira ante ellos, haciendo aparecer su fondo, sobre el cual van a avanzar.

El hecho, históricamente hablando, ¿es o no auténtico? Desde hace dos mil años no sólo los teólogos, sino los sabios, los historiadores, los geógrafos mismos han discutido para saber si, en período de gran marea, el mar había podido efectivamente retirarse, o no, ante el pueblo de Israel. Y la preocupación de la exactitud mantiene la confusión.

Para el *Talmud* la cuestión no se plantea así; poco importa la realidad material del milagro del mar Rojo. Lo que cuenta para la *Haggadá*, y lo que es muy revelador de la religiosidad talmúdica, es, únicamente, la significación,

el sentido que Dios ha querido conferir a este relato.

El paso del mar Rojo para el *Talmud* es una especie de anti-Diluvio; Dios, para manifestar su cólera contra la humanidad pecadora, ha recubierto la tierra de agua. En el paso del mar Rojo, la operación inversa que consiste en alejar el agua de la tierra, y en hacer surgir ésta, es un signo por el que Dios muestra a la humanidad que ha cambiado de actitud a su respecto. Ya no se trata de mortificarla o de perderla, sino de asegurar su supervivencia. El paso del mar Rojo toma entonces la significación de un testimonio solemne y preciso, dado por Dios a Israel, de que no le destruirá más y de que asegurará su salvación, cualesquiera que sean las circunstancias.

Interpretado así por los rabinos talmudistas, por los doctores inventores de la *Haggadá*, el episodio extraordinario adquiere una importancia sin medida común con su realidad histórica. Poco importa que haya ocurrido o no materialmente como lo relata la Biblia. Lo esencial es que Dios en primer lugar, después los hombres a quienes inspiró, le confieren una significación, a la vez moral y religiosa, capaz de asegurar a Israel en el sentido de su sacerdocio.

Eso está totalmente conforme con el espíritu del *Talmud*, es decir, con el espíritu judío, en el tiempo en que vivía Jesús. La atmósfera en la que se desenvuelve el comentario talmúdico bajo la forma haggádica, es la de un mundo sagrado, donde los gestos y las palabras participan de la voluntad de Dios. Todo elemento del mundo es un soporte de lo divino. Todo acontecimiento de la Historia, alegórico o verdadero, es una

manifestación de la Providencia divina. Sus coordenadas terrestres, en el espacio y en el tiempo, pueden ser aproximativas o discutibles; lo que importa es el vínculo espiritual que le liga a la Providencia. Su verdad espiritual es más importante, con diferencia, que su verosimilitud material.

En esta atmósfera, que es la de los profetas y los iniciados, que es aquella donde los milagros pueden producirse sin que se tenga que discutir sobre su autenticidad, el niño Jesús, a los doce años, es, por primera vez, introducido como discípulo y como compañero de los doctores.

De esta primera estancia en el Templo de Jerusalén debió resultar para él un profundizamiento de la tradición religiosa en la que Dios le había hecho nacer. Profundizamiento, no en el detalle de la Historia, no en la letra de los cultos, sino en el espíritu del judaísmo, a la vez alegórico y realista, tal como le ilustra el *midrash*.

Si está permitido poner en duda el atractivo que la *Halakha* ha presentado para Jesús, parece, en cambio, verosímil, según el texto de los Evangelios, que la *Haggadá* inspiró su predicación futura y marcó su enseñanza.

EL NIÑO JESÚS Y LOS ROMANOS

Entre las bendiciones usuales que Jesús escucha formular y formula sin duda él mismo en el curso de su visita al templo, hay una que debía tomar más sentido en Jerusalén que en Nazareth. Es la segunda de las bendiciones del alba. En el curso de su primera *Berakhá*, ha dado gracias en primer lugar al Eterno por haber «*dado al gallo el discernimiento para distinguir entre el día y la noche*»; bendición que se formula incluso en el centro del santuario donde no existen volátiles.

«*Debemos —dice el Talmud— decir esta Berakhá incluso si no hemos oído el canto del gallo, porque expresa nuestra gratitud por la alegría que nos procura la luz*».

En seguida vienen las tres bendiciones relativas a la condición humana, que es difícil de asumir, pero exaltante de encarnar. Dificultad de ser judío, dificultad de ser hombre, las dos coinciden a menudo, sobre todo en la época en que, teniendo Israel el privilegio exclusivo del monoteísmo, el judío es, entre los hombres, el más expuesto tanto a las glorias del sacerdocio, como a las miserias de la persecución. La primera de esas tres *Berakhot*, es decir, la segunda de las bendiciones del alba, da justamente gracias a Dios por haber consagrado al judío al deber sublime y

peligroso de representarle sobre la tierra. Según los casos, según que se quiera insistir sobre su gloria o sobre su pena, según que se deee poner el acento sobre lo que él mismo es o sobre lo que le distingue de los otros hombres, se expresa de diferente forma: «*Bendito seas, Señor Dios nuestro, Dios del Universo, que me has hecho Israelita*», o «*Bendito seas, Señor Dios nuestro, Rey del Universo, que no me has hecho pagano*».

Las dos expresiones concuerdan y no revelan evidentemente ningún orgullo nacional ni racial. Si Israel ha sido el pueblo que «*permanece solitario y que no se cuenta entre las naciones*», no es porque las desprecie, por el contrario, quiere conservar intacto, tanto para ellos, como para sí, el tesoro de la Revelación, del que es personalmente depositario, del que es responsable ante toda la humanidad.

Esta bendición fundamental para el judío, es, por tanto, esencialmente religiosa; como a tal, en Nazareth, en ese pueblo que ha permanecido apartado de la ocupación romana, el niño Jesús ha podido acostumbrarse a ella.

Pero, cuando en Jerusalén la escucha pronunciar de nuevo, en cada una de las tres mañanas que ha pasado en el Templo, la fórmula de bendición adquiere una singular actualidad en presencia de los soldados romanos. Recuerda todas las pruebas que ha soportado Israel, por el hecho de la presión extranjera, todos los daños que amenazan todavía a su población.

Después de tres siglos, la civilización grecolatina se insinúa por todos los canales en la cultura de Israel y en el modo de vida judío. En primer lugar, penetración económica, contagio de la técnica

y del modo de vida helénico, un poco semejante al que puede llevar consigo, en nuestros días, en los países subdesarrollados, la vista de las películas americanas o de los tractores soviéticos. En el comienzo del siglo III antes de nuestra Era, trescientos años antes de los años oscuros, los productos de las ciudades helénicas han penetrado en Palestina y ejercido su influencia sobre la vida de las poblaciones; prácticamente esta presión es favorable y se ejerce, como se dice, en el sentido del progreso. No se trata de que esas importaciones sean siempre de buena calidad. Como escribe Marcel Brion¹, se trata con frecuencia de un producto que los vendedores de Roma no querían para sus clientes habituales y que expiden a ultramar. Sin embargo, incluso imperfecta, esta pacotilla obra sobre los artesanos locales y les incita a perfeccionar su técnica. La cocción de sus baterías se hace más cuidada, sus ornamentos más delicados. «Guirnaldas blancas sobre fondo negro, bandas negras o rojas sobre fondo claro... tienden a aproximar la producción local a sus modelos helénicos». A menudo incluso, los artesanos palestinos toman la costumbre de poner su nombre sobre su obra y son en general nombres hebreos helenizados.

Porque, con el confort, penetra el espíritu greco-latino. No por la conversión de los judíos a los ritos religiosos de los vencedores. Roma no ha pretendido jamás suplantar los cultos de los pueblos a los que ha sometido, ni imponerles el suyo. Su táctica de asimilación es más hábil y más insidiosa a la vez: adopta a los dioses

¹ *La résurrection des Villes mortes*, pág. 166

extranjeros, los gratifica con el mismo género de protectorado que impone a las poblaciones: sobre los altares, que continúan autóctonos, hace verter libaciones latinizadas. Son sus dioses «satélites».

Cuando el niño Jesús llega por primera vez a Jerusalén, este proceso disfrazado de asimilación, está en marcha desde hace doscientos años. Desde hace dos siglos, los judíos de la ciudad saben lo que cuesta oponerse al modo de vida de los vencedores e, inversamente, qué ventaja se puede encontrar en saber acomodarse. Después de que en el año 168 antes de la era cristiana la revuelta de los Macabeos hubo librado a Palestina del yugo egipcio y griego, el nuevo Estado judío, amenazado por los Seléucidas, invocó la protección de Roma. El Senado se la concedió, por razones que no eran totalmente desinteresadas: «Los judíos —ha escrito Teodoro Reinach— alojados como en un rincón entre las dos grandes monarquías macedónicas, Egipto y Siria, eran... preciosos aliados, se podían servir de ellos como agentes de información, como elementos disolventes, en caso de necesidad incluso como auxiliares militares. Un tratado formal fue concluido entre Roma y los asmoneos, y este tratado fue varias veces renovado mediante financiamientos».

Bien pronto el Estado romano se erige incluso en protector de los súbditos judíos establecidos en el extranjero y que practican en él el comercio. En el 142 antes de la era cristiana, el Senado envió una circular a los diferentes reyes y pueblos de Asia comprometidos en su clientela, para recomendarles a los judíos instalados en su territorio. Estos podían por tanto reclamar para ellos en todas partes la protección de los

representantes de Roma, de la misma forma que hoy los sujetos de un estado satélite o de un territorio bajo mandato, invocan los buenos oficios de la potencia protectora y pueden tener recurso con sus agentes diplomáticos.

Tales eran las comodidades ofrecidas a los judíos que aceptaban no revolverse contra la República. El paternalismo existía desde esta lejana época.

Por el contrario, para quien quería resistir a sus buenos oficios, la mano de Roma se hacía pesada. El *Talmud*, cuyo papel es, precisamente, el de mantener intacto el pensamiento religioso judío, está colmado de alusiones a la resistencia clandestina de los doctores judíos. Se trata, en la mayor parte de los casos, de los fariseos, menos inclinados que los saduceos a acomodarse a la presencia de los vencedores. He aquí, reproducido por Abraham Heschel¹, un relato talmúdico que señala bien las costumbres de la ocupación, tal como aparecen en la época precedente a Jesús, tales también como se han manifestado, en nuestros días, en nuestro país: los mismos personajes reviven en él, el resistente, el que no se compromete, el colaborador y el espía.

«Tres renombrados maestros, el Rabí Judah ben Illai, el Rabí José y el Rabí Simeón ben Yohai estaban reunidos; con ellos se encontraba un hombre que se llamaba Judah ben Gerim. El Rabí Judah decía: 'Encuentro admirable los trabajos de los romanos. Han trazado carreteras, desocupado las vías y las plazas, edificado puentes, construido termas'.

El Rabí José no respondió.

¹ *Les bâtisseurs du Temps*, pág. 139.

El Rabí Simeón ben Yohai tomó entonces la palabra:

'Todo lo que han hecho, lo han hecho para ellos mismos: las calles y las plazas para prostituirse en ellas; los puentes para percibir los peajes; las termas para hundir sus cuerpos en la voluptuosidad'.

Judah ben Gerin entró en su casa y relató a sus padres todo lo que se había dicho. Su relato, de próximo en próximo, llegó hasta el gobernador. Este decretó:

'Judah que nos ha alabado, será recompensado; José que ha callado será exiliado; Simeón que ha denigrado nuestra obra, será condenado a muerte'.

Cuando Rabí Simeón conoció este decreto, tomó consigo a su hijo, el Rabí Eleazar, y se escondió con él en la Casa de Estudio. Cada día su mujer venía a traerle pan y un cántaro de agua. Cuando Rabí Simeón supo que se le buscaba por todas partes, dijo a su hijo:

'No podemos fiarnos de la discreción de una mujer; se la puede hacer hablar fácilmente, o bien someterla a tortura hasta que revele nuestro escondrijo'.

Así salieron de la ciudad; se escondieron en una caverna, y nadie sabía lo que les había ocurrido. Entonces se produjo un milagro: un algarrobo creció en el interior de la caverna, y se abrió un pozo, de suerte que tuvieron suficiente comida y bebida. Se quitaban sus vestiduras y permanecían todo el día enterrados en la arena hasta el cuello, estudiando la Torá; cuando llegaba la hora de la oración, volvían a ponerse sus vestiduras y oraban. Después se desvestían de nuevo y, enterrados en la arena, volvían a

comenzar su estudio, y sus vestiduras no se usaban. Así pasaron doce años en la caverna.

Cuando hubieron pasado doce años, Elías el Profeta se apareció y, de pie en la entrada de la caverna, gritó:

'¿Quién anunciará a ben Yohai que el Emperador ha muerto y que su decreto ha sido revocado?'

Oyendo esto, salieron de la caverna. Ante ellos se extendían los campos, y el pueblo laboraba y sembraba. Entonces gritaron:

'¡Todos estos hombres olvidan la vida eterna y se dan a las tareas de este mundo!'

Su mirada ardía con tal indignación que donde quiera que se posaba se elevaban inmediatamente llamas. Entonces gritó una voz desde lo alto de los cielos:

'¿No habéis vuelto a salir sino para destruir mi mundo? ¡Volvéos a vuestra caverna!'

Volvieron y continuaron aún doce meses; porque, decían, el castigo de los malvados no dura sino doce meses.

Cuando hubieron transcurrido los doce meses, la voz se dejó oír desde lo alto de los cielos y les dijo:

'¡Salid de vuestra caverna!'

Y salieron. El Rabí Simeón dijo:

'Hijo mío, si permanecemos los únicos a estudiar la Torá, eso bastará al mundo'.

Era una víspera de Sábado. Como avanzaban, vieron a un viejo llevando dos manojos de mirto, perfumados como el Paraíso.

'¿Para qué son esos mirtos?, le preguntaron.

—En honor al Sábado', respondió el anciano.

El Rabí Simeón dijo entonces a su hijo:

—'Ve hasta qué punto son queridos para Israel los mandamientos de Dios'.

Y encontraron los dos la tranquilidad del alma».

Este extraordinario *mashal*, esta parábola de una densidad y de una poesía singulares, juega, como a menudo los relatos talmúdicos, a la vez sobre dos registros. Por una parte, presenta un sentido alegórico. Por otra parte, es un documental. Documental sobre una forma de resistencia clandestina, que, hoy en día, evoca otras más recientes.

En el *Talmud*, existen todavía otros textos más precisos y detallados sobre la clandestinidad, tal como Jesús niño podía recibirla de la tradición. No es que su época fuese, propiamente hablando, un tiempo de persecución. Los romanos no reprimían entonces sino a quienes les desafiaban abiertamente: para los pueblos apacibles se mostraban «correctos».

Sin embargo, tanto el recuerdo de las pruebas sufridas por las generaciones precedentes, como la de los altos hechos de la resistencia, estaban todavía lo bastante próximos; el temor de ver renovarse los abusos de los conquistadores, había permanecido lo bastante vivo, para que el niño Jesús, al llegar al santuario oficial del culto judío, respirase una atmósfera donde todo evocaba o anunciaría las persecuciones, las del pasado, las del porvenir.

La tradición talmúdica estaba colmada de alusiones al ocupante venido de Roma, de relatos sutiles o maliciosos indicando cómo no hacer caso de sus voluntades. Esto no es que, incluso verbalmente, su nombre fuera pronunciado abiertamente; sino, como en toda ocupación, había sobrenombres y perifrasis para designarle. Entre los primeros, la palabra *Edom* es la más corrientemente empleada por el *Talmud*, para designar a Roma. Como ejemplo de los

segundos, cuando los doctores hablaban del *animal de la caña* con un guiño, era de los romanos de quien se trataba. Pero ¿quién, fuera de los talmudistas, lo hubiera comprendido? ¿Qué otro hubiera podido adivinar la razón de esta burla, sobre cuyo sentido preciso discutían por otra parte entre ellos? Para unos, el *animal de la caña*, designaba al ser de quien todas las buenas acciones pueden ser relatadas con una sola pluma, una sola caña: es decir, que, escrutando la aportación moral de los romanos, haciendo repertorio de todo lo que constituye su contribución al progreso de la humanidad, no se encuentra sino un solo sentimiento que les pertenezca verdaderamente, y es el respeto a los padres.

Para otros, el *animal de la caña*, significaba aquel cuyos actos todos están transcritos por una pluma extranjera, los romanos, que a diferencia de los hebreos o de los griegos, no poseían en propiedad una escritura, habiéndola tomado de otras naciones.

Para un niño sensible y predestinado a una vocación religiosa, debía ser apasionante recoger el relato de las astucias empleadas para asegurar el culto judío, incluso en los peores momentos de las persecuciones: la clandestinidad religiosa tiene sus procedimientos, sus trucos, como toda otra clandestinidad. Para los franceses del siglo XX que han vivido la ocupación, es sorprendente comprobar que han recurrido a los mismos procedimientos que hace veinte siglos los contemporáneos o los sucesores de Jesús. Estos utilizaban ya «mensajeros personales» análogos a aquellos de los que la B. B. C. hacía uso para alertar a los maquis; simplemente con un giro

un poco más bíblico. En el curso del siglo II después de Jesucristo, en una época en que los romanos querían probablemente imponer su calendario, prohibiendo a los judíos fijar, por ellos mismos, el comienzo del mes, Judas el Santo, el redactor de la *Mishná*, envió a un emisario, Hiya, a En Tob, a fin de comunicar el informe prohibido: para hacer saber si su misión ha sido acabada, Hiya no tenía sino que transmitir esta sentencia enigmática: «¡Que David, rey de Israel, viva eternamente!».

Si este ejemplo preciso es posterior a Jesús, se liga a una tradición anterior, tan antigua seguramente como las desdichas de Israel. Lo mismo se servían de frases convencionales como de signos de contraseña, para convocar a los judíos a las ceremonias religiosas. «Los molinos de viento resuenan en Bourni», era la fórmula de invitación para una circuncisión. «La luz brilla en Beroul-Hayil», anunciaba una comida de nupcias.

Otras veces, los rabinos volvían en su provecho, como hacen a menudo los ocupados, las prescripciones de las autoridades extranjeras. Así, cuando los romanos prohibieron a los doctores conferir la investidura, amenazando de muerte a aquel que la diese y a aquel que la recibiese, y condenando a la destrucción la ciudad y los alrededores en donde el hecho hubiese ocurrido, Judá ben Baba, queriendo consagrar a cinco doctores, se instaló entre dos altas montañas, situadas a igual distancia de las ciudades de Ouscha y de Safaram. Haciendo esto, evitó a pueblos irresponsables los rigores de la represión romana, que no atraía sino sobre sí mismo y sus discípulos.

De igual modo la observancia de las ceremonias religiosas pudo ser modificada para engañar a los perseguidores.

Así ocurrió que el Gran Perdón no fue celebrado en el día fijado por la *Torá*, sino diferido y llevado al Sábado siguiente. Forma de proceder que no representaba inconveniente espiritual, teniendo la celebración del *Kippour* como finalidad la penitencia, la cual puede cumplirse en cualquier día del año. Lo mismo la *Hanoucca*. Esta conmemoración de la victoria de los macabeos, que no podía ser agradable a los ocupantes, implica ordinariamente ocho días de iluminaciones públicas, durante los cuales, cada judío, debe colocar luces a su puerta, fuera de la casa. Sin embargo, durante las persecuciones, se dio autorización, con el fin de engañar la vigilancia de la policía romana, para encender lámparas en el interior de la casa y de colocarlas sobre la mesa como en tiempo ordinario.

Igualmente, para no señalarse a los perseguidores, el judío llegó a desplazar la *mezouzá*, que, en los términos de la *Torá*, debía colocar «sobre los postes de su casa» y que manifiesta su pertenencia religiosa. Como esto hubiese facilitado la tarea de los policías romanos, efectuando esos arrestos materiales que tantos ocupados han conocido, la *mezouzá* era camuflada. En lugar de estar fijada exteriormente sobre los montantes de la puerta, a la vista de todos los pasantes, se la suspendía en el espacio vacío, en el interior de los batientes, o bien se la escondía en un bastón perforado que se colocaba en el mismo lugar.

La *Mishná* y el *Talmud* dan así testimonio de que un número de prescripciones reglamentarias, de *halakhot*, han sido modificadas de esta forma con ocasión de las persecuciones.

Toda esta tradición de hombres perseguidos o inquietados, que continuará después de él, comienza a revelarse al joven Jesús por los relatos de sus mayores, de la misma forma que, hoy, los padres que han participado en la resistencia, hacen conocer a sus hijos los pequeños o los grandes hechos de sus actividades clandestinas.

Pero, las sevicias ejercidas por los romanos contra los judíos, no se presentan a Jesús solamente como una reminiscencia de las aventuras sufridas por las generaciones anteriores. Sigue que, bruscamente, en el curso de los años oscuros, un episodio dramático agita de nuevo el alma judía e impone sin duda al niño ese traumatismo indeleble que tantos jóvenes judíos han conocido, conocen todavía y conocerán quizá... Así en el año seis de la era cristiana, tras un censo impuesto por los romanos, un cierto Judas de Gamala, llamado el Galileo, y un fariseo llamado Saduc, formaron una revuelta campesina, que los romanos debieron someter por las armas.

La atmósfera del Templo de Jerusalén, en esos tres días, en que Jesús penetró en él, no es apacible sino en apariencia. El orden reina en él, como más tarde en Varsovia, pero es un orden forzado, bajo la influencia de esos vencedores que son también idólatras.

Influencia a la vez política y espiritual. Políticamente, la situación de Palestina entonces es un poco la de Francia en los peores momentos del gobierno de Vichy después de la ocupación total del territorio. El sumo sacerdote era, prácticamente, una criatura de los romanos. Los procuradores controlaban, retocaban y anulaban

eventualmente sus decisiones importantes. No podían incluso revestir sin su autorización, sus ornamentos pontificales, puesto que éstos estaban guardados en la fortaleza Antonia y no se sacaban sino con ocasión de las grandes fiestas. Esta disposición, humillante para el pueblo judío, permaneció en vigor todo el tiempo que vivió Jesús: no fue sino en el 36, después de la destitución de Poncio Pilato, cuando los romanos renunciaron a ella. En las Pascuas en las que Jesús ha participado, en aquella en particular que marca su primera venida al Templo, se comprende que tal uso haya podido entretener la crónica, y que doctores fariseos, viendo los ornamentos del sumo sacerdote, los hayan considerado un poco como cautivos en libertad provisional.

El gran Sanhedrín, que ejercía el poder ejecutivo, tanto en materia religiosa como en materia política, estaba compuesto cuidadosamente de forma que constituyese una asamblea, que no fuera demasiado refractaria. Los elementos aristocráticos, más respetuosos del orden establecido, incluso si era de importación, prevalecían en él sobre los elementos populares. Todo esto explicará por otra parte el papel mantenido por Caifás y el Sanhedrín, en el momento del proceso de Jesús, y permite afirmar, como lo ha mostrado Jules Isaac en *Jésus et Israël*, que la masa del pueblo judío no es más responsable del deicidio¹ que el pueblo

¹ Cf *Evangelio según San Mateo*, XXVII-20. Es por la instigación de los sumos sacerdotes y de los ancianos por lo que la multitud decide perder a Jesús. En el *Evangelio según San Juan* XIX 6, son aún los sumos sacerdotes quienes, con los soldados romanos reclaman la crucifixión. En ninguno de los dos relatos, la iniciativa proviene de la masa del pueblo judío.

francés de las ejecuciones cometidas durante la ocupación por los hombres de la Milicia o de la Waffen S S francesa

En conjunto, la situación, tal como la relata el historiador alemán de religión judía, Graetz, era difícil de tolerar para los judíos «Los sufrimientos incesantes, causados por la tiranía despiadada de los gobernantes romanos, por la imprudencia de los príncipes herodianos, por la cobardía de la aristocracia judáica, por la abyección de los sumos sacerdotes, por la discordia de los partidos», llevan consigo singulares oleajes en las conciencias. Algunos se dejaban corromper, en particular entre la aristocracia. Otros, sobre todo en el pueblo, anestesiaban su desesperanza prometiéndose el próximo advenimiento del Mesías.

Los había, en fin, que intentaban un difícil sinccretismo entre la Torá judía y la cultura helénica. Y sobre todo entre ellos se señalaba la influencia espiritual de los ocupantes.

Frente a la cultura grecolatina, la actitud de los doctores parece haber sido ambivalente. Desde ciertos puntos de vista, la condenan expresamente y exigen que se mantengan alejados de ella. Uno de los rabinos del *Talmud* se expresa en términos vehementes: «*Maldito el hombre que educa puercos, y maldito aquel que enseña a su hijo la sabiduría griega!*». En parte, los judíos religiosos toman precauciones, de las que algunas son extraordinarias, para proteger al depósito sagrado de Israel contra las profanaciones de los paganos.

De creer a ciertos autores, la prohibición de pronunciar el tetragrama, esas cuatro letras místicas que evocan el nombre divino,

respondería a preocupaciones de este orden. Algunos idólatras se habrían permitido bromas groseras sobre él. «No se cita a un egipcio amante de las palabras ingeniosas que había hecho un juego de palabras entre *Yahvé* y el vocablo copto *iw* o *aw* que significa asno? Esta transformación intolerable del nombre sagrado en el de un animal impuro, era necesario tornarla imposible. A este efecto los judíos habían comenzado por restringir el uso del nombre divino en los oficios del Templo: después en el mismo Templo buscaron convertirle en imperceptible para los asistentes cubriéndole con el canto de los sacerdotes. En fin Simón el Justo contemporáneo de las conquistas de Alejandro terminó por prohibir absolutamente que fuese pronunciado y se utilizaron desde entonces equivalentes tales como «la Palabra» *Ha Schem* o «el Señor» *Adonai*. Retirado así del uso el tetragrama no tardó en ser considerado como un término misterioso y todopoderoso. El libro de Henoch traduce ya la creencia de que el mundo ha sido creado por la virtud del nombre oculto de ese nombre que los ángeles mismos no aprenden sino después de un largo espacio de noviciado. Toda una simbólica del tetragrama había tomado así nacimiento en las pullas inconvenientes de un idólatra grosero.

Si la tradición judía de entonces quiere preservar a la Torá de las contaminaciones extranjeras favorece la operación inversa y autoriza el que el monoteísmo se convierta en accesible a los paganos.

Esto se notaba entre otras en las traducciones efectuadas para el uso de las comunidades judías residentes en el extranjero.



y en particular en la traducción helénica destinada a los judíos de Alejandría

Alejandría, en Egipto, marca uno de los polos de la espiritualidad judía en ese país siendo el segundo Heliópolis

Desde el 312 antes de la era cristiana, Ptolomeo I, habiendo conquistado Jerusalén, se llevó a Egipto y sobre todo a Alejandría, a una colonia israelita que fue tratada con justicia « habiendo encontrado en ellos aliados valientes y leales concedió a los judíos el establecerse en un barrio de la nueva ciudad, con igualdad de derechos para con los griegos», y como su número aumentaba por el hecho de su prosperidad y, a consecuencia de la inmigración de numerosos correligionarios, Alejandría se convirtió, después de Jerusalén, en el segundo hogar de irradiación judía en el mundo antiguo los israelitas alejandrinos se extendieron más tarde hasta Cirene, en el Norte de África, así como hacia Etiopía

Entre los recién llegados, algunos, alrededor de ciento cincuenta años después de la primera transferencia de poblaciones, se instalaron en Heliópolis. Estos eran, en general, perseguidos que huyendo de Palestina, muy anemazada en esta época, querían encontrar un refugio para practicar libremente su religión. Llevaron consigo a Egipto las tradiciones farisáicas. Y en tanto que los judíos de Alejandría se dejaban helenizar, ellos, por el hecho de su origen espiritual, por el hecho también de su número, se preservaron durante largo tiempo del contacto y del contagio de la cultura griega. La sinagoga de Heliópolis se convirtió así en el centro de un movimiento religioso opuesto al de Alejandría. En Heliópolis

entonces pues, no se planteaba el problema del mantenimiento de la pureza o, más exactamente todavía, del restañamiento del pensamiento religioso judío

Se planteaba en Alejandría, por el hecho mismo de los éxitos obtenidos por la colonia judía, de la importancia numérica y espiritual que representaba

En la época en que vivió Jesús, se estima que los judíos de Alejandría representaban los 2/5 de la población total.

Esos ciudadanos mostraban, por su misma existencia, la vinculación que testimoniaban a la cultura y a la civilización helénica. Pero, al mismo tiempo, permanecían fieles a su fe y a sus usos religiosos, inspiraban la curiosidad y el respeto de sus conciudadanos griegos: «El renombre de nuestras leyes», escribirá el escritor judío helenizado Filón, «se extendía por todas partes; tanto que algunos juzgaron extraño que el mundo griego no pudiera tener ninguna parte en ellas y se pusieron a traducirlas. El más célebre de los reyes tomó a su cargo el llevar a término esta obra de interés general»

Así es, aplicando a las relaciones de Israel con el conquistador griego, la famosa frase de Tácito sobre las relaciones de Grecia, con su conquistador latino:

«Graecia capta ferum victorem vincit»,

como se puede explicar la influencia por una minoría sumisa sobre la mayoría de los vencedores

Las costumbres y las creencias de los judíos, su concepción de la ley moral y la del monoteísmo,

aparecieron a los egipcios helenizados revestidos de tal prestigio, que, con mucha solemnidad, un príncipe egipcio quiso hacer accesible a sus súbditos el texto de la Revelación. Fue así como procedió, en el siglo III antes de la era cristiana, el rey Ptolomeo II Filadelfo, pagano, pero simpatizante con el monoteísmo judío.

A petición del director de su biblioteca real de Alejandría, que no comprendía menos de 200.000 volúmenes, cifra extraordinaria para la época, escribió al sumo sacerdote de Jerusalén, Eleazar, para pedirle que dejase efectuar una traducción de la Ley judía. Ptolomeo II, en cambio, se declara presto a liberar a 100.000 judíos reducidos a la cautividad por su padre, Ptolomeo I: entiende así «testimoniar su piedad y su gratitud al Dios supremo, al que debe la prosperidad de su reinado»¹. Como contrapartida pide a Eleazar que envíe a Alejandría a setenta y dos Ancianos de Israel, reclutados en razón de seis por tribu, y que sean «elegidos por su sabiduría y su perfecto conocimiento a la vez del hebreo y del griego».

Los setenta y dos traductores son recibidos sumtuosamente en Alejandría. El rey les ofrece un banquete que no dura menos de siete jornadas. Durante ese tiempo, el monarca interroga cada día a una decena de entre ellos; admira su sabiduría para todo lo que concierne a la moral, la filosofía e incluso la política. Así, una vez terminados esos ágapes documentales, les hace reunir en la isla de Faros donde, lejos de todo

ruido mundano, se ponen sin ausentarse a traducir los libros santos. En setenta y dos días, la obra estuvo terminada; y ese monumento literario, leído ante la colonia judía de Alejandría, fue aprobado sin reticencias. Maldito sería aquel que alterara su texto.

Aun cuando se haya querido hacerla participar de la misma infalibilidad que tenía la de la *Torá* escrita en la lengua sagrada, la versión griega de los Setenta no deja de aportar transformaciones al texto inspirado por Dios.

Sin duda era siempre la *Biblia*, siempre la *Sefer Torá*, con su división clásica de los cinco libros del *Pentateuco*, con los mismos acontecimientos relatados en los mismos lugares. Pero, si los hechos no varían, el espíritu con el cual se encontraban relatados difería en algunos puntos. Los judíos, venidos a Egipto, habían tenido en cuenta, voluntariamente o no, la atmósfera helenizada en la que habían sido recibidos. Y su adaptación difería del original, en especial sobre dos puntos.

Por una parte, bajo la influencia de las religiones greco-romanas, habían edulcorado el sentido de la religión judía.

Por otra parte, habían idealizado, bajo la influencia de la filosofía griega, su enseñanza y relatos.

La religión judía no es una religión que busque, ante todo, consolar de las fatalidades propias a la condición humana. Enseña a asumirlas. Constituye una toma de conciencia, lúcida y a veces trágica; indica en qué sentido puede ejercerse el esfuerzo humano para dominar esas fatalidades. No atenúa ni la dureza, ni la aparente injusticia.

¹ PAUL AUVRAY, PIERRE POULAIN, ALBERT BLAISE *Les Langues sacrées*, pág. 72

El libro de Job, en el interior de la Biblia, es aquel en que mejor se marca quizá ese carácter existencial del judaísmo.

Los tres amigos hacen un esfuerzo para consolar a Job injustamente herido: Dios, interviniendo entonces por última vez en la *Biblia*, sin ningún intermediario humano, les refuta con altivez; lo que hace falta no es consolar al hombre con propósitos bienpensantes, es ponerlo en su lugar en el conjunto del mundo creado, es hacerle participar del orden cósmico querido por Dios, incluso si este lugar es inestable y poco confortable, incluso si este orden, en algunos momentos, puede parecer opresivo.

Ahí está el punto culminante del existencialismo judío, aquel que enlaza la Providencia divina a la realidad terrestre. ¿En qué se convierte en la versión de los Sesenta?

En una obra católica reciente, precedida del *imprimatur*¹, se encuentra un buen análisis de esta transformación. En primer lugar, el libro de Job, en griego, es alrededor de una quinta parte más corto que el original en hebreo: los setenta traductores han hecho de él, si no ciertamente un «digesto», por lo menos una edición abreviada. Todo lo que, para un espíritu habituado a la retórica, aparecía inútil a la inteligencia del texto, todas las repeticiones, todos los paralelismos, toda esa suerte de aleteo casi físico que corresponde al soplo propio de la poesía lírica judía y que, en ciertos momentos, la asemeja casi al ritmo de Charles Péguy, todo eso, lo suprinen. ¿Qué

¹ PAUL AUVRAY, PIERRE POULAIN, ALBERT BLAISE: *Les Langues sacrées*, París, 1957

quedaría del *Misterio de la Caridad de Juana de Arco*, si algún traductor le podase de todo lo que no es estrictamente indispensable a la marcha del razonamiento? Un esqueleto desencarnado, o mejor aún un gran aire de ópera privado de su orquestación. Esto que sería verdadero de Péguy, lo es a fortiori de Job, retocado por los Setenta.

En esta suerte de espasmo mental, que constituye el modo de andar del lirismo judío, como de tantos otros lirismos, en esta orquestación de resonancias en torno a una idea central, procediendo ya por similitudes, ya por oposiciones, hay desarrollos que (como diría un lógico, o un universitario demasiado clásico) «no sirven para la comprensión del texto», pero contribuyen a crear a su alrededor la atmósfera anunciadora de las verdades que contiene. Haciendo más confianza a la razón, a la lógica, que a la sensibilidad, buscando más la claridad que la intensidad, la versión griega de los Setenta no vacila en suprimir o en edulcorar algunos de esos desarrollos que le parecen supérfluos o molestos.

Qué escándalo por ejemplo, que, hablando a Dios, Job pueda expresarse así: «*¿Obtienes placer en oprimir, en rechazar la obra de tus manos en tanto que favoreces con tu luz los designios de los malvados? ¿Tienes ojos de carne? ¿Ves del mismo modo que ven los hombres?*». En la versión de los Setenta, esos apóstrofes se dulcifican: el tono se convierte en bienpensante y la invectiva se transforma, no sin alguna compunción: «*¿Es que para ti cometí injusticia?*». Lo mismo, en otro lugar (IX-22), ese grito sublevado de Job: «*Dios hace igualmente*

perecer al justo y al malvado», se convierte en una constatación edificante: «Su cólera extermina al grande y al poderoso», lo que no es sinónimo.

Como escriben muy justamente los autores de la obra antes citada: «el debate dramático entre Job y Dios pierde su violencia; Job no es ya el inocente que injustamente maltratado osa pedir cuentas al Señor, sino el modelo de paciencia y de humildad...».

Se multiplicarán los ejemplos. He aquí uno también característico, que nuestros autores citan según un estudio reciente de A. Coste. Al comienzo del capítulo 25 de Isaías, el profeta se expresa en estos términos:

«¡Eterno tú eres mi Dios! Quiero exaltar y alabar tu nombre porque has cumplido maravillas, perfectamente fiel a las resoluciones tomadas desde hace mucho tiempo. Has hecho de la ciudad un montón de piedras, de la ciudad fortificada un amasijo de ruinas; la ciudadela de los bárbaros está tachada del número de las ciudades, nunca jamás será reconstruida. Por esto los pueblos fuertes te reverencian, las ciudades de naciones potentes te temen. Porque has sido un refugio para el humilde, un refugio para el pobre en su aflicción, un abrigo para el chubasco, una sombra contra el calor: el aliento de los tiranos es como el chubasco batiendo los muros. Como hace calor en las regiones áridas, tú domas la arrogancia de los bárbaros; semejante al calor [que pasa] por espesas nubes, el canto triunfal de los tiranos se desvanece».

Esta poesía vehemente y coloreada se pierde en los Setenta, que la transponen así:

*«Señor, Dios mío,
Yo te glorificaré, yo cantaré tu nombre;
Porque has realizado cosas maravillosas,
Un antiguo designio, verídico.
Amén, Señor.*

*Porque tú has hecho de las ciudades un
montón de piedras;*

*¿Las ciudades fortificadas? Sus cimientos se
derrumban,*

*La ciudad de los impíos no será reconstruida
en toda la eternidad.*

Por eso te bendecirá el pueblo pobre.

*Y las ciudades de hombres oprimidos te
bendecirán.*

*Porque te has convertido en defensor de toda
ciudad humilde,*

*Y en un abrigo para todos aquellos que están
desalentados por su miseria.*

Tú les librarás de los hombres malvados,

Abrigo de los que tienen sed

Y aliento de los hombres oprimidos.

*Ellos te bendecirán como los humildes de alma,
sedientos*

*En Sión, lejos de los hombres impíos a los que
nos has entregado».*

Comparando estos dos textos, lo menos que se puede decir, con los autores de nuestro libro, es que una serie de modificaciones ligeras, pero convergentes, han transformado su tonalidad.

Si ellos por una parte han edulcorado o abreviado el texto hebreo de la *Biblia*, los judíos helenizados de Alejandría han transformado también su espíritu.

Considerando que Platón es un Moisés hablando griego, o, si se prefiere, que Moisés sería un Platón hablando hebreo, los Setenta adaptan al idealismo griego los relatos ingenuos y llenos de sentido de la Biblia.

Esto comienza desde el Génesis. El texto hebreo muestra a Dios creando, sucesivamente, los diferentes elementos del universo, sin plantearse por su causa otra cuestión que la de su paso de la nada a la existencia. En particular, crea los vegetales de la manera más simple y más divina:

Dios dijo: «*Que la tierra produzca vegetales, a saber: hierbas que encierran una simiente, árboles frutales que llevan, según su especie, un fruto que perpetúa su simiente sobre la tierra. Y esto se cumplió. La tierra dio nacimiento a los vegetales, a las hierbas que desarrollan su simiente según su especie, y a los árboles que llevan, según su especie, un fruto que encierra su simiente. Y Dios consideró que estaba bien.*

El Eterno, en este pasaje, de creer al traductor griego, es demasiado poco aristotélico. No parece conocer la diferencia de lo que existe en potencia, y de lo que existe en acto. He aquí cómo los Setenta, dando al texto inspirado una traza filosófica, corrigen esta insuficiencia:

«Dios», está dicho, «creó toda la verdura de los campos antes de que existiese sobre la tierra, y toda la hierba del país antes de que germinase», en el mundo sensible. Es decir, a la manera de los filósofos, antes de que las cosas sensibles fuesen creadas, Dios había formado la imagen de ellas, y la creación consiste esencialmente en el paso de las virtualidades a las realidades.

Este proceso, tan bien inaugurado, de despersonalización de Dios, es proseguido con brío por otros judíos helenizados.

Así cuando Adán y Eva han comido del fruto del árbol de la vida, Dios dice, en el texto hebreo: «*Adán ha venido a ser como uno de nosotros*». La versión griega de Onkeles parafrasea y debilita esta expresión: «El Señor Dios dijo: 'He aquí a Adán único en el mundo'. De igual manera, las palabras de la serpiente en el texto original: 'Seréis como dioses', se metamorfosearán en ésta: 'Seréis como príncipes'».

Otro ejemplo, en fin, en el Exodus: el texto hebreo relata cómo Moisés, Aarón y los setenta ancianos, vieron al Dios de Israel sobre un trono de zafiro; la versión griega, voluntariamente menos precisa, dice que apercibieron el lugar donde Dios estaba situado. Así, en el texto hebreo, queriendo Dios mostrar su estima particular por Moisés, declara hablarle cara a cara, en tanto que a los profetas no les habla sino en visión.

La versión griega, encontrando sin duda escandalosa esta intimidad del Eterno con el hombre del Sinaí, traduce el texto original diciendo que Dios habla en sueño a los profetas y en visión a Moisés. La vocación tanto de los unos como del otro se encuentra así debilitada.

El Libro Santo, edulcorado y falsificado desde sus primeros encuentros con el espíritu griego, conocerá otras aventuras a medida que éste se extienda. En la época misma en que vivió Jesús, Filón, filósofo judío de Alejandría, va todavía más lejos en la idealización de Dios: «Dios, dice, me parece tener dos Templos: el uno es el universo, el Verbo, primogénito de Dios, es su sumo

sacerdote. El otro es el alma racional, su sacerdote es el alma verdadera, y el que ofrece los votos y los sacrificios en nuestra patria, en Jerusalén, no es más que una imagen sensible de El».

¿Cómo explicar que el hombre verdadero, el judío de carne y hueso, que vive sobre la tierra de Palestina, no sea sino una imagen sensible? Misterio insoluble para todo el que no sea un judío helenizado: para él, «el hombre verdadero» no es un ser de carne y hueso, es un ser desencarnado.

Y así se idealiza todo lo que cuentan los relatos, a la vez reales y maravillosos, de la Biblia. Filón, en la historia de los patriarcas, no ve sino una descripción alegórica de los diversos estados del alma. El hecho desaparece una vez más, para dejar lugar a la idea.

La alianza de Dios con la familia de Israel no es un acuerdo verdadero, una *berith*, que le compromete directamente: es un vínculo abstracto, un concepto intelectual, que nutre a la teología, pero no influye sobre su existencia.

Tal es en lo que se convierte el judaísmo palestino bajo la influencia de la filosofía griega. El culto mismo se transforma: en lugar de ser la reconstitución de los acontecimientos pasados, las grandes fiestas toman un sentido filosófico. Como lo muestra bastante bien André Neher¹, «los judíos ceden a la tentación de alegorizar la lección mosáica de la Pascua. El judaísmo helenístico, por la enseñanza de su intérprete más distinguido, Filón de Alejandría, ha traducido el *Exodo* en términos ideales: salir de Egipto, es vencer la

materia, acceder al universo del alma, operar el paso misterioso del estado somático al estado neumático». Utilidades muy estimables; no impide que, para André Neher, que no está desprovisto de malicia, como para los judíos palestinos, salir de Egipto tenga otro sentido, en el que Filón no ha pensado: salir de Egipto quiere decir simplemente... salir de Egipto, liberarse.

Durante los tres días que marcan el primer encuentro con los doctores del Templo, el niño Jesús no será seguramente puesto en presencia de la versión de los Setenta. Los doctores no le harán una exposición sobre el idealismo griego; le hablarán sin duda mucho más de Moisés que de Platón. Y Jesús, en sus respuestas, mostrará que sobre ese terreno aporta desde ese momento reflexiones personales.

Pero, si la influencia greco-latina no se le ofrece ya bajo su aspecto intelectual, si, sobre un niño de doce años, las cosas vistas u oídas tienen más efecto que las enseñanzas librescas, es cierto que en el curso de tres jornadas, Jesús debe recoger numerosos signos de la presencia romana.

Había seguramente, además del servicio del orden y de los funcionarios latinos, un va y viene de visitantes entre Italia, Alejandría y Heliópolis por una parte, Jerusalén por otra. Como en todo tiempo, cuando un país de vieja cultura es vencido, y después ocupado, se encuentran, entre los vencedores, aficionados a la civilización autóctona, que vienen a traerle un tributo de simpatía, por otra parte más o menos sospechoso, más o menos interesado. Debía de haber en Jerusalén, frecuentando los atrios

¹ ANDRE NEHER, *Moïse, la vocation juive*, pág. 127

exteriores del santuario, «Abetz» de origen romano, poniendo su conocimiento del hebreo y su amor por el judaísmo al servicio de las expoliaciones o ingerencias en la vida judía. Debía de haber intelectuales griegos o latinos, especialistas en la *Torá* o en el *Talmud*, y que aprovechaban las circunstancias favorables a sus estudios, ofrecidas por la ocupación, para entrar más cómodamente en contacto con los doctores de la Ley: sin duda les abordaban con esa mezcla de deferencia intelectual y de seguridad militar, que hemos conocido en Francia entre antiguos estudiantes alemanes que volvían en uniforme a ver a sus antiguos profesores de la Sorbona o del Colegio de Francia.

Había también, por contraste, manifestaciones de hostilidad o de desprecio, relativos a la religión judía, frecuentes entre los ocupantes. Se debía conocer y comentar el hecho de que el Emperador Augusto no temía felicitar a su nieto, que no se había desviado de su camino para visitar el Templo de Jerusalén. En su voluntad de centralizar en su palacio la vida religiosa de todos los países sometidos a Roma, el emperador parecía considerar el edificio sagrado como «un santuario municipal sospechoso»¹. Más aún que esas malas acogidas lo que debía escandalizar a los doctores judíos y entretener sus conversaciones, era la naturaleza misma de esta religión romana, que se quería proponer a su deferencia.

¿Cómo podían no indignarse, en su creencia ferviente en el monoteísmo, al escuchar relatar que, cien años antes de los años oscuros, el gran pontífice romano, Q. Mucio Scévola, había propuesto dividir a los dioses en tres categorías: aquellos que habían imaginado los poetas, aquellos que habían concebido los filósofos, aquellos cuyo culto habían instaurado los hombres de Estado. Triple profanación para un judío la de hacer depender así la naturaleza divina de las categorías sociales o intelectuales a las que pertenecían los paganos.

El espíritu analítico de los latinos especializaba a los dioses en función de las necesidades que debían satisfacer. Como ha dicho William Seston, «la religión debió terminar por ser, entre los romanos, la más segura de las policias gubernamentales».

Los dioses extranjeros se convertían en aliados o en satélites de los vencedores: cada ciudad conquistada daba los suyos al conquistador. «Algo de sagrado y de divino se ligaba naturalmente a esas ciudades que los dioses habían edificado y que continuaban llenando con su presencia. Se sabe que las tradiciones romanas prometían a Roma la eternidad. Cada ciudad tenía tradiciones semejantes. Se construían todas las ciudades para ser eternas». Anexionándose las ciudades conquistadas, Roma había fortificado su propia eternidad con todas las de los vencidos. Una sola ciudad se había rehusado: ésta era precisamente Jerusalén cuyo único Dios, revelado y trascendente, demasiado extranjero a la concepción romana, no fue jamás asimilado; por el contrario. El fue quien pretendió subordinar y reemplazar a todos los demás.

¹ JEAN BAYET *Histoire politique et psychologique de la religion romane*, pág. 176.

Los romanos situaban a los dioses en el espacio, entre los muros de las ciudades conquistadas; así los localizaban, y a través de esta localización, alcanzaban la eternidad. Para los judíos, por el contrario, la eternidad era independiente de toda localización terrestre, de toda situación en el espacio. Le invocaban en la Historia y le concebían en el tiempo.

La religión romana no era universalista; era nacional y anexionista: la multiplicidad de los dioses extranjeros favorecía así para ella la centralización religiosa. Inversamente, proclamando al Dios único, la religión de Israel, la religión de Jesús, accede a la universalidad. Incluso aquellos que no creen en Dios, si adoptan su ley moral, participan en la salvación con el pueblo de Israel. ¿Por qué, en consecuencia, se habían de dejar influenciar por cultos extranjeros a cuyos adeptos no condena, pero cuyos ritos y creencias repreuba?

Ahora bien, el escándalo de la época en que vivió Jesús, es que precisamente la religión de Israel sea dominada por los paganos, e influenciada por ellos, por lo menos en algunos de sus elementos.

El equilibrio sobre el cual el monoteísmo ha reposado durante milenios, —las estructuras religiosas que le han mantenido intacto y puro—, comienzan a perturparse por el hecho de la ocupación. Los tres días que Jesús ha pasado en Jerusalén, esas tres jornadas durante las cuales, casi olvidando a su familia, se entrega con pasión a la meditación religiosa, marcan el momento decisivo en el que, en el espíritu de un niño predestinado, el enfrentamiento del mundo judío al mundo grecolatino se aproxima a su

paroxismo: de ahí nacen las angustias y los sufrimientos de Jesús convertido en adulto, de ahí alguna de las fatalidades, renacientes sin cesar, de Israel. De ahí, sobre todo, esa superación del conflicto entre Israel y Roma que constituye el cristianismo.

El nacimiento del cristianismo, que comienza a prepararse en esos tres días, no procede principalmente de una divergencia de Jesús con el pensamiento tradicional de Israel, sino mucho más de un conflicto entre Israel y los paganos.

Tal es la significación esencial de esa breve estancia hecha por Jesús en el Templo.

TERCERA PARTE
DESPUES DE JERUSALEN

DEL «KADDISCH» AL «PATER»

Sobre el final de los años oscuros, después de la visita al Templo, no se sabe prácticamente nada, y es muy poco grato formular conjjeturas, como se ha hecho hasta el presente. Para todo ser, incluso predestinado, la infancia y la adolescencia están, en gran parte, determinadas por datos fáciles de definir: medio social e histórico. Los primeros años de Jesús podían ser parcialmente descritos en función de esos elementos.

Pero, pasado este episodio decisivo que fue su primera visita al Templo, ocurre de otro modo. Aquí, el historiador vacila y el misterio aparece. Aquí se anuda, en la intimidad de una conciencia convertida en adulta y consagrada a Dios, uno de los dramas más asombrosos y de más graves consecuencias que haya conocido la historia del mundo. Aquí se prepara, por medios de los que se discutirá siempre si son sobre todo sobrenaturales o naturales, una de las principales mutaciones que haya sufrido el pensamiento humano y la historia de Dios sobre la tierra.

Sin duda es normal que permanezca esta oscuridad y que tal misterio no se deje analizar en detalle. Proudhon que fue, entre los ateos, uno de los más atraídos por la persona de Jesús¹, pone

¹ PROUDHON *Portrait de Jésus*

justamente en ridículo a aquellos que quieren reducir los acontecimientos de su existencia a las dimensiones habituales de nuestra vida cotidiana. Son, dice poco más o menos, gentes que querrían saber si, en la comida de la Cena, se utilizaban tenedores.

No sigamos su ejemplo. Del final de los años oscuros, lo que importa seguramente más que el detalle de los hechos, rezagados en la sombra, es el sentido y la conclusión del itinerario espiritual, iniciado antes de la visita al Templo, estimulado por esta visita, y que se termina acto seguido.

Las dos primeras partes de este libro nos han permitido precisar algunos datos iniciales de la evolución de Jesús. La última concierne a la maduración de su destino, a partir de los factores históricos y espirituales que constituyen la formación de un joven judío de su tiempo.

Todo lo que podemos, en rigor, formular como hipótesis precisa sobre el fin de los años oscuros, concierne a dos suertes de hechos, por otra parte bastante controvertidos.

El primero se refiere en los manuscritos del mar Muerto, que fueron descubiertos recientemente. Resulta de ello que, en la época en que vivió Jesús, comunidades judías de inspiración esenia, o pertenecientes a esta secta, llevaban una vida monacal. Sensibles a la crisis religiosa que turbaba entonces las conciencias, anuncian la venida de una «Nueva Alianza»; su alianza debía comportar prescripciones que el cristianismo volverá a tomar acto seguido para sus sacerdotes y para sus conventos: pobreza, castidad, bautismo, comidas en común, abandono de los sacrificios en el Templo, culto más interior, desprecio de las

riquezas..., tales eran los preceptos formulados por el «Maestro de Justicia», en el cual se está tentado a veces de ver una primera figuración del Mesías, un precursor de Jesucristo. Entre estos precursores de la vida monacal cristiana, algunos vivían enteramente en comunidades cerradas y practicaban el ascetismo. Otros habitaban en el siglo, podían estar casados, constituyendo una suerte de Tercer Orden, de observancia menos estricta, mas sumisos a las mismas reglas morales y compartiendo las mismas esperanzas de una renovada alianza.

Jesús ¿conoció directamente los monasterios del mar Muerto? ¿O bien por medio de San Juan Bautista, al final de los años oscuros, supo de su enseñanza? A los exégetas pertenece el decidir. Lo que parece cierto en todo caso, es que esta secta de «Qumram» marca una transición entre el judaísmo de estricta observancia, que el niño Jesús había conocido en Nazareth, y una fracción del judaísmo en marcha hacia el cristianismo, tal como se constituye en Israel, al fin de los años oscuros. ¿Es una causa o una consecuencia de una evolución religiosa que finaliza en los Evangelios? En todo caso, la acompaña y constituye un síntoma de ella.

Desde el punto de vista estrictamente judío, la existencia de esas comunidades monacales renovaba uno de los problemas que Israel debe perpetuamente plantearse y rebatir. Religión del Dios viviente, religión inscrita en la Historia, el judaísmo repugna en principio todo ascetismo. Es necesario, declara el *Talmud* en un pasaje muy conocido, seguir «los caminos de la tierra»: no es necesario aislarse del medio social. Es por las vías de la inmanencia, por la práctica constante de

una existencia normal, por donde se puede expresar mejor la ley promulgada por Dios. El rabino, lo hemos visto, no es un sacerdote profesional; la sinagoga no es un Templo; las bendiciones se aplican a todos los actos cotidianos, les acompañan de un contexto religioso sin transformar su naturaleza ni aislarles del mundo.

Todo lo más, se puede discutir para saber si, en algunos momentos de gran crisis religiosa, de gran peligro para Israel, no conviene que algunos se mantengan aislados de una sociedad amenazada y pervertida, y aporten así a su tiempo el suplemento de alma necesario para compensar la degradación de la fe, suplemento de alma que el *Talmud* desea y que hemos visto recoger a Bergson, sin saberlo, de su herencia judía.

Lo menos que se puede decir de las comunidades del mar Muerto, es que debieron renovar así un debate constante de Israel, del que es seguro que Jesús había estado informado.

El segundo hecho que se puede evocar con alguna verosimilitud hacia el fin de los años oscuros, es la muerte del jefe de la familia donde nació Jesús, la muerte de su padre ante el estado civil, José.

Parece muy probable que su muerte se sitúe en este período, y que Jesús hubo de rezar ante la tumba familiar.

Los *Evangelios apócrifos* dan el texto de una plegaria que no parece corresponder a lo que se conoce en la liturgia judía, contemporánea de Jesús, y que parece haber sido redactada muy posteriormente a su época¹. En cambio, para

reencontrar las palabras que Jesús hubo de recitar sin duda con ocasión de este duelo, se puede estar inclinado en primer lugar a evocar la plegaria que, hoy todavía, dicen los huérfanos y que data de la época del segundo Templo.

Esta plegaria, llamada el *Kaddisch*, está redactada en arameo literario, es decir, en una lengua más vecina de la hablada por Jesús que lo era el hebreo bíblico. Las entonaciones que encierra pueden así, en una cierta medida, evocar el acento mismo de Jesús, en su hablar cotidiano o en su predicación en el tiempo de los oficios. Por otra parte, es ésta una oración fundamental del judaísmo, una de aquellas que, en el curso de las edades, no ha cesado de serpentejar a través de todas las manifestaciones de la vida religiosa judía. Al principio tenía un uso escolar, recitándose al fin de las conferencias culturales en los establecimientos de enseñanza. De ahí, pasó al ritual, donde marcaba las transiciones de una parte a otra del oficio: es por tanto la que, después de dos mil años, a intervalos en el curso del oficio divino, los fieles escuchan en pie, como un tema permanente de adoración en medio de las diversidades del culto. Más tarde, se convierte en la plegaria de intercesión que dice el hijo por su padre en el momento del último adiós. Es verosímil que en el entierro de José, esta última aplicación del *Kaddisch* no estuviese todavía en vigor. Pero es aproximadamente cierto que en el curso de las ceremonias que acompañaron su duelo, Jesús la escuchó pronunciar y sin duda la pronunció él mismo, aunque no fuese sino durante los oficios de la sinagoga donde evocaba el recuerdo del desaparecido y ocupaba su plaza vacía.

¹ F. AMIOT *Les Evangiles apocryphes*, pág. 110

He aquí el texto del *Kaddisch* tal como le ha traducido Edmond Fleg:

«Que sea engrandecido y santificado el nombre del Maestro, en el mundo que él ha creado según su voluntad. Y que él haga reinar su reino en vuestra vida y en vuestros días, y en la vida de toda la casa de Israel, ahora y en un tiempo próximo. Y decid: Amén. — Que sea bendito el nombre del Maestro, en el mundo y la eternidad. Que sea bendito, alabado, honrado, elevado, exaltado, ilustrado, magnificado, y glorificado, el Nombre del Santo, bendito sea, por encima de toda bendición y de todo canto, de toda alabanza y de toda consolación que se pronuncian en el mundo. Y decid: Amén. — Que sean recibidas las plegarias y las súplicas de todos aquellos de Israel, delante de su padre que está en los cielos. Y decid: Amén. — Que sea bendito el nombre de Dios de aquí a la eternidad—que una gran paz del cielo y la vida se haga sobre nosotros y sobre todo Israel, y decid: Amén. — Mi ayuda viene de Dios, que hizo la tierra e hizo los cielos. — Aquel que hace la paz en las alturas, que haga sobre nosotros la paz y sobre todo Israel. Y decid: Amén».

La traducción, fiel al movimiento de la lengua romana, no puede dar evidentemente el acento del vocabulario inicial. Que nos sea permitido aquí transcribir el primer versículo, aunque no sea sino para evocar muy imperfectamente, algunas de las sonoridades que fueron familiares a Jesús en el curso de los años oscuros:

«Itgaddal veitkaddasch schemé rabba vé olme divera khiré'outé, veyamlik mal'khouté bé

hayyé'khon ouvé hayyé de' kholbeth Israel ba ayala ouvizmon qariw weimrou. Amen»¹.

Ese *Kaddisch*, tan en uso en tiempo de Jesús, como lo es todavía en nuestros días, no presenta solamente un interés introspectivo. Se prolonga en una de las plegarias fundamentales de la iglesia, el *Pater*, al que la tradición judía ha provisto de bastantes temas y expresiones. Esta plegaria, que data de los primeros tiempos del cristianismo, ilustra así la transición de una religión a otra, tal como se ha preparado en el curso de los años oscuros. Es uno de los pocos jalones subsistentes para el itinerario espiritual que fue el de Jesús a partir de su estancia en Jerusalén.

Se ha podido decir, sin forzar demasiado, que el *Pater* es una plegaria judía², y suministrar varias pruebas, por el análisis mismo de los textos. De una parte el empleo de la forma plural, «Padre Nuestro»... es habitual en la plegaria judía, que se formula generalmente en nombre de la asamblea de los fieles; así es como en el curso del oficio de *Kippour*, cada judío desarrolla la letanía de todos los pecados posibles que ha podido cometer durante el año la comunidad de Israel, incluso si él mismo no los ha cometido todos. El *Talmud* explica esta costumbre de la plegaria colectiva: «Abbai dijo: El hombre debe asociar a su plegaria a toda la comunidad, y dirá por ejemplo: 'Que se haga tu voluntad, Eterno Dios nuestro, de dirigirnos hacia la paz' (*Bera'hot*, 30 a).

¹ Las letras «Kh» se pronuncian como la «ch» en alemán.

² A. LIPMAN: *Orígenes judíos de la oración dominical*, pág. 28.

En esta plegaria colectiva del *Pater*, hay muchas expresiones salidas directamente del ritual judío. A pesar de la sequedad de una tal enumeración, conviene citarlas aquí: están por otra parte de tal forma impregnadas de sentido religioso, evocan en tantos espíritus tradiciones conmovedoras, que su simple recuerdo sobrepasa en intensidad a todos los comentarios posibles.

«Padre Nuestro que estás en los cielos», es en hebreo «*Abinou cheba chamain*», del que ya hemos visto la traducción en el *Kaddisch*.

«Santificado sea tu nombre» es la fórmula casi textual por la que comienza el *Kaddisch*.

«Venga a nosotros tu reino... Hágase tu voluntad...» continuación de la plegaria *Alénou*, que marca la esperanza en la venida de los tiempos mesiánicos y el universalismo judío: se puede leer en ella: «También nosotros esperamos en ti, Eterno Dios nuestro, para que nos muestres pronto la gloria de tu fuerza... Todos aceptarán el yugo de tu reino; reinarás sobre ellos pronto y para siempre...» (Traducción de Edmond Fleg).

«El pan nuestro de cada día dánosle hoy...» En las bendiciones que acompañan las comidas y en el curso de las cuales el cabeza de familia reparte y bendice el pan, se encuentra la siguiente expresión: «Dios nuestro, Padre nuestro... danos nuestra comida y provee a nuestras necesidades». La idea de cotidianidad se encuentra igualmente en otros textos de la *Torá* o del *Talmud* (*Exodo*, XVI, 15-19) donde se trata del maná (*Talmud*, *Sotah* 48 b).

«Perdónanos nuestras deudas...» continuación de la sexta bendición del *Shemone-Esré*: «Pérdónanos Padre nuestro porque hemos pecado contra ti, borra y haz desaparecer

nuestras iniquidades de ante tus ojos, porque son numerosas tus misericordias. Bendito seas, Señor, que has perdonado abundantemente» (Traducción Bonsirven).

«No nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del maligno». Recuerdo de una idea frecuentemente expresada en los *Salmos* y de la que el *Talmud* suministra varios comentarios.

«Porque a ti pertenece el reino, la potencia y la gloria». Recuerdo de las numerosas fórmulas de glorificación que se encuentran proclamadas especialmente en el momento de ser mostrada la Ley.

Así esta plegaria fundamental del cristianismo está, en muchos pasajes, extraída directamente de las oraciones judías fundamentales, que Jesús pronunció en el curso de los años oscuros. Esto no es un caso único. El *Magnificat* igualmente está casi enteramente sacado de los textos de los *Salmos* y de los *Profetas*. Y cuando se relee, según los métodos actuales de la crítica literaria, el ritual de las fiestas judías, se encuentran en muchos lugares temas que la liturgia cristiana o los Evangelios volverán a tomar.

Lo que es verdad del ritual lo es también del dogma que dispensan las dos religiones. Jesús mismo, en los Evangelios sinópticos, proclama sin ambages su vinculación a la fe judía. Lo hace en Marcos y Mateo, lo hace también en Lucas en términos casi equivalentes.

«Uno de los letrados, escribe Marcos, que se había aproximado oyéndoles discutir, viendo que había respondido bien, le preguntó: ¿Cuál es el primero de todos los mandamientos?, Jesús respondió: 'Este es el primero: Escucha Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor, y tú

amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu inteligencia, y con toda tu fuerza. El segundo es éste: Amarás al prójimo como a ti mismo. No hay otro mandamiento más grande que estos dos'.

Esta respuesta señala un doble enraizamiento en la tradición judía; de una parte, reproduce dos textos fundamentales del judaísmo, el *Shemá Israel*, plegaria angular del monoteísmo, y la Ley del amor, fundamento de la vida moral; de otra parte repite, de manera casi idéntica, una frase pronunciada por Hillel, cuando este doctor, influyente en tiempo de Jesús hacía comprender a un pagano lo esencial de la *Torá*¹. Jesús, en este versículo, marca pues a la vez su fidelidad a la Ley y su vinculación al pensamiento rabínico.

No es ese sino uno de los ejemplos aislados. Se podrían dar cantidades de ellos. En un libro publicado en 1955 por las Ediciones Vaticanas, el Reverendo Padre Bonsirven ha hecho el extracto de los «textos rabínicos de los primeros siglos cristianos para servir a la inteligencia del Nuevo Testamento». Ha citado en él, millares, extraídos de las diversas colecciones de comentarios judíos, tales como el *Pirqé Aboth*, los *Midrashim* o los tratados del *Talmud*. Todos esos fragmentos ciertamente no estaban todavía redactados en la época en que vivía Jesús. Pero transmitidos bajo la forma de tradición oral, constituyan la base de la enseñanza dispensada por los doctores.

Sin igualar la extensión del trabajo efectuado por el Padre Bonsirven, los escritores judíos, desde el comienzo del siglo XIX, habían buscado las fuentes judías de los principales pasajes

de los Evangelios. He aquí, según uno de entre ellos, el rabino Elie Soloweyczyk, el resultado de estas búsquedas para con el *Sermón de la Montaña*.

Cada una de las bendiciones por las que comienza esta predicación esencial de Jesús tiene referencias talmúdicas:

«*Bienaventurados los pobres de espíritu...*», continúa las prescripciones del Rabí Levitas en el tratado *Aboth* (IV-4) sobre los beneficios de la humildad, y las del Rabí Akiba en el tratado *Ketoub* (50 a) sobre el deseable justo medio.

«*Bienaventurados los tristes*», repite el pensamiento del *Talmud* (Eroubin 41 b), según el cual «la desdicha redime a las almas».

«*Bienaventurados los mansos*», recuerda la del *Talmud* (Soukka 29 b), «los humildes poseerán la tierra y gozarán de una paz inalterable».

«*Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia*», prosigue lo que dice el *Talmud* (Baba Bathra 10 a) sobre la justicia y la caridad.

«*Bienaventurados los misericordiosos...*», cf. *Talmud* (Sabbath 151 b). «*De cualquiera que tenga piedad de los demás, Dios tendrá piedad*».

«*Bienaventurados los que procuran la paz...*», cf. *Talmud* (Sabbath 10 b) invocando al «*Dios de la Paz*».

«*Bienaventurados los que padecen persecución por la justicia...*», cf. *Talmud* (B. Kamma 93 a). «*Más vale ser perseguido que perseguidor*».

«*Bienaventurados seréis los que sufráis injurias por mi causa, los que seáis perseguidos...*», cf. *Talmud* (Sabbath 118 b) que glorifica: «*A los que se dejan ultrajar pero no ultrajan a nadie*».

¹ Cf., página 190

Después de las bendiciones, el texto del *Sermón de la Montaña* queda igualmente nutrido por las referencias talmúdicas:

«*Regocijaos y estremeceos de alegría porque vuestra recompensa será grande en los cielos*», cf. *Talmud* (Sabbath 118 b): «*Es bella y yo la envidia, la parte de aquellos de los que se sospecha y que no han merecido en ningún momento la sospecha*».

«*Sois la sal de la tierra....*». La sal, término de comparación muy usado y muy importante para los judíos, es la imagen de la incorruptibilidad y simboliza así la permanencia de la alianza con Israel: una alianza indisoluble se llama en hebreo una «alianza salada». Los Números (XVIII, 19) consagran esta expresión: «*Esta es una alianza de sal inalterable, establecida por el Eterno a su provecho y al provecho de tu posteridad*». Por su parte, el *Talmud*, en su tratado *Ketoubot*, da un comentario práctico a la misma idea: «*Todo alimento tiene necesidad de ser salado para ser conservado. El dinero también tiene necesidad de ser salado para ser conservado. ¿Con qué debe ser salado el dinero? Con la caridad*».

La densidad y el número de las fórmulas talmúdicas en un texto tan importante, muestran hasta qué punto en el curso de los años oscuros, Jesús se había impregnado del comentario tradicional de la Ley. No sólo en el *Antiguo Testamento*, también en el *Talmud* es necesario buscar las fuentes del modo de expresión evangélico. Esas dos ramas de un mismo tronco, *Talmud* y *Evangelios*, presentan afinidades. Afinidades formales, como aquellas de las que hemos citado varios ejemplos. Pero también afinidades más profundas, al tiempo que divergencias.

Lo esencial de la moral es común a estas dos derivaciones del judaísmo bíblico: y es sin duda importante. En su obra *Moral judía y moral cristiana*, el gran rabino Elie Benamozegh, muestra que la Ley cristiana de caridad marca la continuación de toda la tradición judía. Cita a Moisés para quien «*todas las vías del Eterno son caridad y verdad*». Cita al profeta Miqueas: «*Oh hombre, ¿qué es lo que Dios exige de ti? Practicar la justicia, amar la caridad, y caminar humildemente delante de Dios*». Cita a uno de los indicadores de la tradición rabínica, anterior en varios siglos a Jesús, Simón el Justo, para quien la sociedad reposa sobre tres columnas: la ciencia religiosa, el culto y la caridad. Otros talmudistas más recientes, tales como, los conocemos, Hillel y el Rabí Akiba, expresan así el mismo precepto: «*Ama a tu prójimo como a ti mismo*, dice el último, *es el gran principio de la ley*».

La virtud cristiana de la humildad es también de origen judío y más particularmente fariseo. Testigo esta cita, entre varias, del *Talmud*, donde se marca un sentimiento que el *Evangelio* subrayará: «*Permanece en la oscuridad... Cualquiera que se humille será ensalzado, y cualquiera que se ensalce será humillado. Cualquiera que se envilezca aquí abajo a causa de la Ley, será glorificado en la vida futura. — Cualquiera que se haga pequeño en este mundo por la Ley, será grande en el mundo por venir*».

El contenido es, pues, en gran parte el mismo: pero lo que parece todavía más revelador, lo que quizás permite esclarecer un poco más el misterio de los años oscuros de Jesús, es la constatación de que el modo de razonamiento midráshico y

talmúdico se perpetúa en bastantes lugares de los Evangelios. Así la tradición judía no es solamente para Jesús una fuente de fórmulas o de preceptos, constituye igualmente una escuela de pensamiento.

Encuentra en ella una dialéctica que sin duda transformará, pero que, en el origen, aparece en sus frases.

En el *Midrash* y el *Talmud*, el modo de razonamiento presenta dos caracteres: de una parte, lo hemos visto, para comprender un versículo de la Escritura, para sacar de él las consecuencias prácticas o poéticas que puede comportar, se le esclarece por la citación de otros versículos, sacados de colecciones diferentes de la suya. Así es como, a propósito de un pasaje del *Exodo*, se citará un versículo de los *Salmos*, o una frase de los *Profetas*, o un párrafo de *Job*. El comentario judío se mueve en el interior de la palabra inspirada, no buscando ni justificación ni referencia extranjeras. Cuando en el Evangelio se trata de demostrar que Jesús es el Mesías anunciado por las Escrituras, se efectuará la prueba citando los libros del *Antiguo Testamento* y encontrándoles una nueva aplicación adaptada a las circunstancias. Esta manera de razonar es frecuente en los Evangelios: demos un solo ejemplo.

El capítulo 53 de Isaías describe, sin decir quién es, al «Servidor de Yahvé»:

«Ha sido traspasado a causa de nuestros pecados, aplastado a causa de nuestras iniquidades. El castigo que nos salva está sobre él y es gracias a sus heridas como nosotros somos curados».

¿De quién se trata en este texto? Es una cuestión que se plantea a la sutilidad de los talmudistas. Para el *Talmud* de Babilonia se tratará de Moisés; para el de Jerusalén de Rabí Akiba.

Cuando San Marcos en su *Evangelio* (XV—28) afirma que el profeta presentaba en estos versículos la venida de Jesucristo, aporta una tercera respuesta a un debate farisáico. El estilo de su pensamiento es el mismo que el de sus predecesores; simplemente saca nuevas consecuencias. Es necesario probar que la Pasión de Jesús estaba ya prevista por la tradición profética. Es una legitimación del pensamiento cristiano lo que el evangelista pide al método talmúdico.

De otra parte, éste implica, lo hemos visto igualmente¹, un uso muy minucioso y muy preciso de la lógica formal para hacer brotar un nuevo sentido en las proposiciones conocidas, para sacar consecuencias, a menudo sutiles e ingeniosas, de las premisas indiscutidas. Ocurre que, en los Evangelios, reaparece algunas veces esta agilidad del espíritu y provoca razonamientos que se podrían decir igualmente talmúdicos.

En el *Evangelio* según San Mateo, en el curso del episodio sobre la expulsión de los demonios, Jesús responde a los fariseos adoptando sus propios modos de razonamiento: «Los fariseos oyendo esto, respondieron: 'Ese no expulsa a los demonios sino por Belcebú, príncipe de los demonios'. Conociendo sus sentimientos, Jesús les dijo: 'Todo reino dividido contra sí mismo corre hacia su ruina; y ninguna vida, ninguna

¹ Cf. página 206

casa, dividida contra sí misma, sabría mantenerse. Ahora bien, si Satán expulsa a Satán, se ha dividido contra sí mismo: por consecuencia, ¿cómo se mantendría su reinado? Y si yo, es por Belcebú por quien expulso a los demonios, vuestros adeptos, ¿por quién los expulsan? ¡He aquí pues que ellos mismos serán vuestros jueces! Pero si es por el espíritu de Dios por quien yo expulso a los demonios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros'».

Si los fariseos no apreciaron la conclusión, por lo menos no debieron extrañar el modo de razonamiento.

Sería posible, por un estudio minucioso de los Evangelios, hacer un repertorio de todos los puntos donde afloran influencias rabínicas, sea en la forma, sea en el fondo, sea en el modo dialéctico. Y todo esto podría mostrar algunos datos del itinerario espiritual realizado por Jesús al final de los años oscuros, podría también jalonar algunas fases del trabajo interior que marca para él esta época.

A todo lo largo de los Evangelios, Jesús se expresa por tanto en estilo rabínico, emplea la parábola (*machal*), emplea el comentario (*deracha*), para exponer ideas judías. Y cuando, después de los años oscuros, volverá a hablar en la sinagoga de Nazareth, el asombro que provocará no provendrá ni de sus referencias a los libros santos, ni del lenguaje en el que las expondrá y que no debía sorprender a los habituados a los oficios. Su origen será muy otro.

Será sin embargo necesario no dejar —aunque no fuese más que un instante— la menor duda sobre la diferencia que presentaría la predicación de Jesús comparada con la tradición rabínica. En

el punto en que estamos en este relato, en un libro que se sitúa estrictamente entre dos períodos de misterio y que no puede por consecuencia evocar ni el uno ni el otro, no podemos todavía sino describir esta diferencia, sin interrogarnos sobre sus causas naturales o sobrenaturales¹.

El primer punto por el cual Jesús debía sorprender a los habituados a las discusiones talmúdicas o a los sermones fariseos, resulta de la forma en que se dirigía a los fieles. Los Evangelios, cada vez que relatan una de sus frases, le muestran hablando en primer persona: «En verdad, os digo...», o fórmulas equivalentes. Y por esas simples palabras, Jesús rompía la tradición farisáica, incluso si el contenido de sus frases era estrictamente farisaico. El *Talmud*, lo hemos visto, es una tribuna libre, donde la búsqueda de lo verdadero se opera yuxtaponiendo, precisando la una por la otra, las opiniones de varios doctores. Nadie, en ningún momento, habla en primera persona: «El Rabí Untel dijo esto...» «El Rabí Untel respondió aquello...» Las opiniones se articulan, se oponen, se completan en un debate que, prácticamente no estará jamás terminado, y que deja siempre como posible la intervención de nuevos interlocutores. Es decir, que no hay paternidad individual para la verdad del *Talmud*. Su enseñanza es colectiva: y yo no sé, por mi parte, de que en las Antologías, más o menos justificadas, hechas de esa colección gigante, nadie se haya preocupado de clasificar por nombres de autores las opiniones expresadas.

¹ Para las causas naturales o históricas, ver el capítulo siguiente. En cuanto a las causas sobrenaturales, exceden el objeto de este libro

Es una obra comunitaria: corresponde al sentimiento propiamente judío de que el comentario de la Ley es una manifestación de la alianza concluida por Dios, no como tal o cual hombre, sino con el conjunto de la comunidad de Israel.

Es por tanto una innovación, particularmente audaz, la de Jesús hablando en la sinagoga, no refiriéndose a tal o cual talmudista, sino continuando por su cuenta, dando como su pensamiento propio, algunos elementos desprendidos del pensamiento de los doctores. Eso debió ser un escándalo para los fariseos de entonces: Jesús se atribuía un papel, tomaba una iniciativa, asumía una independencia de espíritu a la cual Moisés mismo no había jamás podido pretender. Hablar en nombre de Dios, sin pasar por la tradición, pero invocando una alianza personal con el Eterno. Alianza personal, para un judío tradicional las dos palabras no podían sino oponerse; de colectiva que había sido hasta ese momento, confiada al conjunto del pueblo judío, la búsqueda religiosa finalizaba en un esfuerzo individual, se localizaba en un predicador que disponía de una iniciativa que no había tenido ningún profeta.

El segundo punto sobre el cual Jesús innova en su predicación, tal como la han relatado los Evangelios, es menos simple de definir, pero está posiblemente más cargado de consecuencias.

El pensamiento judío bíblico no experimenta siempre la necesidad de pronunciarse de una manera neta sobre la materialidad de los hechos. El universo es sagrado para ella, en el conjunto de su orden como en el menor de sus detalles, en el desarrollo general de su historia, querida

por Dios, como en la menor anécdota, que contribuye a este conjunto. Ninguna distinción de ninguna suerte entre profano y sagrado. Nada de orden sobrenatural y de orden que sea natural. Nada de milagro aislado, por el hecho de que todo lo que se produzca bajo la bóveda celeste, estando a la vez impregnado a la vez de lo divino y de lo humano, se encuentra siendo a la vez objetivo y milagroso. No existe átomo de materia, donde no residan fuerzas religadas a la potencia universal: no hay gesto o acto, en apariencia indiferente, que no esté de hecho ligado al destino cósmico, y que no pueda influir sobre su desarrollo.

De donde resulta una concepción muy matizada del milagro.

Para el judío, en la medida en que toma enteramente conciencia de la naturaleza humana, todo acto es, a la vez, objetivo y alegórico o, si se prefiere formularlo de forma diferente, racional y milagroso. En esta ambivalencia, cada judío bíblico atribuye más importancia y más veracidad a la significación que a la realidad de un hecho. Bien se habrían reído, o más bien se habrían escandalizado, los hebreos contemporáneos de la zarza ardiente o del paso del mar Rojo, si hubiesen imaginado que, en nuestros días, los vulgarizadores de la ciencia, que se toman al mismo tiempo por sostenedores de la fe, se esforzarían en mostrar que los hechos milagrosos son científicamente posibles.

Buscad, pues, tenedores en la comida de la Cena. Evocad la hora de la marea, la circulación de las corrientes, consultad los sismógrafos, para explicar por qué el mar se separó delante de Moisés. Analizad las emanaciones de gas natural

en la cumbre del monte Horeb para justificar que las zarzas hayan podido arder..., no sois, para un judío bíblico, nada más que profanadores, en tanto que ingenuamente, tontamente, creéis aportar agua al episodio del Diluvio y traer arena seca al episodio del mar Rojo.

Para un judío bíblico, para un judío talmudista y midrashista del tiempo en que vivió Jesús, la materialidad de los hechos no es sino la ganga donde está encerrada su significación, y es ésta la única que cuenta.

El paso del mar Rojo (lo hemos visto, pero es necesario volver sobre ello)... poco importa que se haya realizado efectivamente según el horario de la Biblia. Poco importa incluso que haya tenido lugar: lo que cuenta, repitámoslo, es su significación. Lo que importa, es que, para Dios, que ha inspirado este relato, para los hombres que creen en él, constituye una *machal*, esa forma específica de la narración judía, esa suerte de alegoría más real que los hemos mismos. El paso del mar Rojo, para un judío, no es un acontecimiento análogo a la retirada de los Diez Mil o a la maniobra de Austerlitz. Es la respuesta de Dios a las inquietudes humanas que había provocado El mismo en el tiempo del Diluvio. Para liberar a los hombres, para significarles, en el desarrollo de la historia, de que jamás el Eterno destruirá a la humanidad, Dios hace salir a la tierra del agua, operación opuesta a la de la inmersión. En un cierto sentido, se puede decir que el monte Sinaí responde al monte Ararat, y que a un hecho que significa su cólera, Dios ha hecho suceder otro que significa su clemencia para toda la eternidad y cuyos datos materiales son exactamente opuestos. El paso del mar Rojo,

lo hemos dicho, es, en una palabra el anti-Diluvio.

Desde esta perspectiva, volvamos a la predicación de Jesús, a la forma que toma, a la paradoja que encarna.

Jesús, de tradición judía, sabe igualmente que un hecho no vale tanto por sí mismo como por su interpretación. Pero vive en una época en que el espíritu greco-latino se extiende por Israel, donde la Biblia de los Setenta rationaliza y desecca la religiosidad judía, donde los hechos destinados a manifestar la existencia de Dios y la venida de su reino, comienzan a ser apreciados en su positividad.

El pensamiento judío de la época se encuentra pues en difícil situación. Jesús, como sus auditores, se sitúa, así, entre dos sistemas de interpretación del mundo. Para unos, el mundo es sagrado, y su sentido importa en primer lugar. Para los otros, es profano; sus dimensiones, sus encadenamientos lógicos, y quizás incluso su técnica, son lo que cuenta sobre todo.

¿Cómo Jesús, cuya misión providencial es la de extender al mundo pagano el monoteísmo judío, no estará incardinado en su proceso intelectual, antes de ser, físicamente, sobre la cruz, edificado por los idólatras?

Según lo que los Evangelios narran de sus palabras, se ve que, sin quererlo, se prestan, para sus auditores romanos o judíos, a malentendidos resultantes de dos orígenes.

De una parte, la época de Jesús, la de los años oscuros, corresponde a un momento en que, bajo la influencia del espíritu greco-latino, las metáforas de la Escritura comienzan a ser interpretadas como hechos; la *machal* se

convierte en un relato verdadero, la parábola, una afirmación objetiva, o, como se diría hoy, una especie de documental.

Saquemos un ejemplo de los Salmos: en esos poemas líricos, no hacía falta, en el origen, tomar al pie de la letra todas las expresiones imaginadas que contenían. Sin embargo, al pasar a la sociedad greco-latina, los temas utilizados en los Salmos cambian de naturaleza: «Los símbolos, poéticos, escribe Teodoro Reinach, son materializados y transformados en realidades tangibles. El enfermo de los Salmos, puramente atacado de sufrimientos morales, se convierte en un verdadero enfermo; el vinagre que el Malvado introduce en la fuente del pobre es transformado en verdadero vinagre. Sólo en imagen el Malvado de los Salmos se reparte las vestiduras del pobre; esta imagen termina por ser tomada al pie de la letra y puesta seriamente en acción».

Lo que era verdad para los *Salmos*, lo será quizás también para los *Evangelios*. Como lo ha mostrado un comentarista, a decir verdad bastante poco conformista, del Nuevo Testamento: «La multiplicación de los panes que figura la Eucaristía perpetua, la pesca milagrosa que significa la captura de las naciones en las mallas del Evangelio..., es fútil el preguntar dónde y cuándo se han producido esos hechos divinos, se producen sin cesar. No valen sino como símbolos de realidades espirituales»¹.

Llegamos ahora al segundo origen de esos malentendidos entre judíos bíblicos y latinos, que no dejan de influir en el drama de la Pasión. No solamente los hechos de la Historia no tienen

la misma naturaleza para un judío que para un latino. Incluso las palabras para designarlos no tienen la misma significación: tan pronto es simbólica, tan pronto, por el contrario, literal.

Cuando Jesús reconoce ser Rey de los judíos, la expresión no tiene el mismo sentido para él, fiel a la tradición religiosa de sus padres, y para todos los latinizados y latinos que le juzgan. Para ellos, es una afirmación revolucionaria, un crimen de lesa majestad. Para él, es la continuación de una expresión midráshica, que no tiene un sentido político sino un valor espiritual. Es en parte sobre malentendidos de este género como se llegó al veredicto fatal y como se preparó el suplicio del Nazareno.

Se podría mostrar cómo las principales expresiones que jalonen la predicación de Jesús y que, por las reacciones que provocaron, sea entre los judíos, sea entre los romanos, están en el origen de su suplicio, eran interpretadas diferentemente según la tradición espiritual de tal o cual auditor. Así, como lo muestra, muy justamente, Jules Isaac, la denominación «Hijo de Dios» o «Hijo del Hombre», en el pensamiento judío tradicional, designa una filiación espiritual, que tan pronto se aplica a los ángeles, tan pronto a los reyes de Israel, y entre ellos con preferencia a David: «Lo que se puede certificar, es que la idea de una filiación divina entendida en sentido propio, no solamente no tenía curso en la teología judía en el tiempo de Jesús, sino que no le parecía ni siquiera concebible, hasta tal punto chocaba con la rigidez de su fe monoteísta y la noción que se había formado de la transcendencia divina»¹. Toma esencialmente un valor de alegoría.

¹ PAUL COUCHOUD: *Le Dieu Jésus*, pág. 204.

¹ JULES ISAAC: *Jésus et Israël*, pág. 233.

Igualmente, para citar a Monseñor Ricciotti, la expresión «Reino de los cielos» empleada en el *Evangelio* según Mateo, no designa el momento de la evolución en que Dios reinará sobre la tierra: eso sería, una vez más, emplearla al pie de la letra, en un sentido casi político, que conviene seguramente a las concepciones religiosas de los romanos, pero no a las de los judíos.

Por tanto Jesús, en el curso de los años oscuros, en el curso de este período misterioso de reflexión que le prepara al misterio de su predicación y de su muerte, participa en las dos fases de la evolución espiritual. Se encuentra en los confines de dos civilizaciones, quizá incluso de dos mundos. De una parte, la tradición judía, donde por primera vez el espíritu bíblico se tropieza con la hegemonía de los métodos racionalistas. De otra parte, el Imperio romano, en quien culmina la civilización pagana, prendada de claridad lógica y de eficacia práctica, pero que subordina la fe a las necesidades de la ciudad.

Jesús está arraigado en una y obligado a manifestarse en la otra. Toda tentativa de explicación de lo que pudo ser, entonces, su debate interior, todo rechazo de la responsabilidad del drama sobre uno de los dos partidos en presencia, sobre los judíos o sobre los romanos, falsearía las perspectivas y mutilaría a la vez el sentido humano y divino.

En realidad, la Pasión de Jesús resulta del choque fatal de dos civilizaciones y toma así un sentido histórico todavía más profundo si es posible, pero también un sentido religioso que nadie puede discutir.

Que se sea judío o cristiano, o incrédulo, es lo cierto, cualquiera que sea la interpretación que se dé de ello, que en tal acontecimiento jugaron factores que no son todos discernibles.

Desde el *Kaddisch* hasta el *Pater*, se ve bien la filiación, se ve bien la herencia del uno al otro. Pero para comprender el papel extraordinario que esos últimos años oscuros han jugado en la evolución del mundo, es necesario estar persuadido de que aparte de todas las mutaciones humanas, corresponden a un viraje en la historia misma de Dios.

CAPITULO II
UN VIRAJE EN LA HISTORIA DE DIOS

La Historia de Dios sobre la tierra es el resultado de dos tipos de factores, los unos divinos, los otros humanos.

Se presume que emana de Dios todo lo que parece exceder al poder imaginativo del hombre, por lo menos en sus manifestaciones conscientes. Son las *revelaciones*, esas irrupciones de evidencias inesperadas, esas proclamaciones súbitas de verdades sin precedentes, pero de una claridad cegadora, de las que no se puede concebir cómo el hombre, por sí mismo, las habría concebido, si alguna fuerza espiritual, exterior a sus límites, no se las hubiese inspirado.

¿Cómo explicar la revelación del monoteísmo a tribus primitivas que se bañaban en la idolatría? ¿Cómo la de la ley moral, entre individuos sometidos a los mismos instintos feroces que los de las bestias salvajes, y que los perfeccionaban, los convertían en más homicidas por el hecho de su inteligencia? Que haya habido gargantas humanas para pronunciar el *Shemá*, oración del monoteísmo; que haya habido otras para doblar sus entonaciones guturales, para atenuar sus acentos vehementes formulando la ley del amor; que haya existido Abrahán y que haya existido Moisés, esos intérpretes humanos de una ley que les sobrepasa; que haya existido Jesús, por quien se hizo la inserción de lo sagrado en el mundo pagano, constituye una de las pocas pruebas

históricas, que permite, salvo ilusión, creer en un más allá.

Siendo la otra ese fenómeno extraordinario de la alianza, de la *berith*, que, en un mundo en donde todo muere, donde todo desaparece, las naciones, las religiones o los hombres, confiere una duración insólita a los agrupamientos humanos con los que está concluida. Duración insólita de Israel, el más atormentado, el más castigado, el más perpetuamente amenazado de todos los pueblos, y cuya inaudita permanencia constituye la mejor prueba de la existencia de Dios. Duración también de la Iglesia que comparte con Israel, y por las mismas razones sin duda, el asombroso privilegio de desafiar todos los asaltos y de sobrevivir a todos aquellos que se esfuerzan en destruirla.

Tales son algunas marcas de la historia de Dios sobre la tierra. Pero, al mismo tiempo que aparecen esos factores divinos, su trayectoria eterna es, si se puede decir así, retocada en cada instante por factores humanos. El hombre, por la estructura misma de su ser, de su espíritu, repugna a la Eternidad y desconfía del absoluto. Para poder asimilarlas, para poder tolerarlas, le es necesario relatarse sin cesar historias al margen de la Historia. Le es necesario adaptar a sus pobres necesidades de ser cegado por el sufrimiento, sitiado por los trágicos, las perspectivas sublimes cuyas dimensiones le sobrepasan. La historia de Dios es demasiado rectilínea para él; las revelaciones no le permiten satisfacer su gusto por la discusión; la alianza es demasiado pesada, peor aún, no es lo bastante consoladora en cada uno de sus instantes. Es un poco como un habitante de los suburbios que se pasea el domingo bajo las

bóvedas de una catedral, y se sintiese poco cómodo. Tiene deseos de alumbrar cirios interesados, de colocar *ex-votos*, e incluso de escribir *graffiti* sobre los muros del monumento. La historia de Dios sobre la tierra está en parte hecha de semejantes familiaridades humanas, de semejantes reivindicaciones, de semejantes facilidades.

Un viraje en la historia de Dios no es, pues, una nueva puesta en cuestión de las verdades reveladas, es una nueva puesta en cuestión del hombre a quien fueron reveladas. Este, en los momentos de gran crisis, siente remontar en su conciencia todos los pánicos primitivos, todas las crueidades originales que, durante algunos pobres siglos, esos instantes de la eternidad, la revelación había tratado de eclipsar. Reincide y formula exigencias que no tienen a menudo nada que ver con las condiciones de la alianza: reclama para su dicha individual, quiere ser consolado, quiere ser recompensado. Y Dios, para continuar su inserción en la historia, para evitar el finalizar en un atolladero o en un abismo, está obligado a consentir las concesiones reclamadas por su criatura.

Podría hacerlo con disgusto, tolerando lo que no puede evitar, haciéndose cargo de las debilidades y de las ignorancias humanas. Pero como el hombre es, desde el principio, el agente de su voluntad, la materia primera de su obrar y la condición de su obra, el problema que ante él se plantea es, a partir de las pequeñeces humanas, edificar una nueva grandeza, a partir de los defectos humanos abrir un nuevo camino que conduce a la perfección.

Cada insuficiencia del hombre debería, en definitiva, servir a la grandeza de Dios. Cada banalidad, cada debilidad de su naturaleza plantea una nueva paradoja: de paradoja en paradoja la historia de Dios se cumple.

En la época de los años oscuros, un viraje se anuncia, desde hace alrededor de dos siglos, en el interior del judaísmo. Y la nueva paradoja de donde va a nacer el cristianismo comienza a formularse.

La revolución de la que Israel fue testigo había estallado, en sus primeros tiempos, como hemos visto, en un mundo consagrado a lo sagrado; y durante dos milenios lo sagrado había seguido siendo el aire nutriente del alma humana.

Se imagina mal hoy lo que podría resultar de ello: se imagina mal cuántos problemas planteados en nuestros días por la oposición entre lo profano y lo sagrado le eran ahorrados al hombre. Se imagina menos todavía cuántas angustias le eran evitadas.

«Vivo en el universo sagrado», podía pensar un judío en esta época. «Ninguno de los seres a los que me acerco, ninguna de las palabras que pronuncio, ninguno de los gestos que realizo, escapa a la comunión con el universo entero. Nacer es tomar un lugar activo en este inmenso campo de fuerza, morir es perder este lugar.

«Pero más acá o más allá de este intermedio consciente que constituye nuestra vida, esa nada de donde he salido y hacia la que retorno, forma aún parte de lo sagrado y está todavía ligada a Dios. Sin ninguna mitología, sin ningún antropomorfismo, el universo me recoge así cuando ya no soy, como me había recibido cuando no era aún».

El monteísmo judío, al comienzo de la revelación y de la alianza, era por tanto una manera de iniciación en el universo, de participación cósmica que, en el momento de los años oscuros, comienza a ser puesta en cuestión. Y esto aparece, entre otras cosas, por la evolución de las nociones sobre la supervivencia del alma después de la muerte: hilo conductor para seguir el viraje de la historia de Dios en el momento de los años oscuros.

Para el judío bíblico del bimilenario que precede a la venida de Cristo, para el contemporáneo de Abrahán o de Moisés, la muerte, estudiándola de manera precisa, constituye la disociación de los tres elementos que se encuentran reunidos en el hombre viviente y que componen su personalidad. Existe en primer lugar el aliento, *rouach*, bastante análogo a lo que los romanos llamarán *animus* o *spiritus* y los griegos *pneuma*, el aliento que, desde la creación del mundo, Dios inserta en su criatura: «Toda carne animada de un soplo de vida», está dicho en el Génesis... Principio inmaterial de vida que, para el judío, siempre muy prendado de las manifestaciones concretas, se manifiesta por la respiración. Existe el cuerpo, *basar*, soporte material y físico de la existencia. El conjunto del *rouach* y del *basar*, de soplo y de cuerpo, constituye la personalidad, *nephesh*, que se forma al nacimiento y se disocia a la muerte.

A la muerte, el *rouach* vuelve a Dios, que la ha dado, y alcanza así una suerte de depósito espiritual en donde se acumulan los diversos soplos, que han renunciado a su personalidad terrestre. El cuerpo, *basar* vuelve al polvo.

La personalidad está disociada: parecería que nada queda del hombre.

En realidad, en el momento de la muerte, se separa del hombre algo de impalpable, de indefinible, un tercer elemento, al que se llama su sombra, su *rephá*, una manera de sub-ser, o, más exactamente, de ser que escapa a las coordenadas terrestres, sometido a una suerte de torpeza, al que la muerte ha despojado de toda su fuerza vital y que, una vez liberado por el deceso, una vez desprendido de sus datos físicos, lleva, si se puede decir así, una existencia en parte doble: por una parte continúa con el cadáver, en la tumba o cerca de la tumba. Acto seguido, se convierte en un ciudadano del imperio de los muertos, un habitante del *Scheol*. En suma, lo esencial del hombre, el *rouach*, ha returnedo a Dios bajo una forma que no es concebible por inteligencias terrestres. El cuerpo ha desaparecido, e igualmente el residuo de la personalidad, casi desprovisto de conciencia, escapa, tan completamente como es posible, a toda apariencia antropomórfica. La muerte constituye pues, esencialmente, no un anonadamiento, sino una especie de escapada fuera de los cuadros habituales de la vida.

El *Scheol*, que no es un paraíso, ni un infierno, ni de ninguna manera un anexo o una prolongación de nuestra vida, escapa a toda definición humana, y a toda exploración: es verdaderamente un «otro mundo». Este es el solo lugar donde la cólera de *Yahvé* no pudiera herir a *Job* (*Job*, XIV-13). Está situado en abismos inaccesibles: «En la cumbre de la montaña de Sión, dice una leyenda rabínica, está una roca

sagrada que sirve de cobertura al abismo y que es el centro del Santo de los Santos. Al pie del Sión está la entrada del país de los muertos».

En esta estancia desolada, ¿cuál es la existencia de las sombras, de esas *rephaim*, que constituyen la reliquia de nuestras personalidades terrestres? Es una vida que escapa enteramente a nuestros sentimientos humanos, una vida sin penas ni placeres, donde no se ve ni a *Yahvé* ni a sus obras.

Las *rephaim*, dice el Eclesiastés, no saben nada ni tienen ninguna recompensa: su amor, su odio, su envidia han cesado, y no tomarán jamás ninguna parte en todo lo que ocurre bajo el sol. No tienen ningún recuerdo de lo que se hace sobre la tierra... La vida en el *Scheol* es, pues, de otra naturaleza que la vida terrestre. Se inscribe en otras coordenadas, en otro modo de pensar y de obrar: es la privación de todo lo que existe aquí abajo. Podría definirse en primer lugar como una negación de la existencia.

De hecho, no todo desaparece con la muerte, pero todo cambia de naturaleza: y esta mutación es tal que hace incomprensible para el hombre, durante su fase terrestre, la percepción del más allá.

El *rouach*, lo hemos visto, el soplo, alcanza pues el de Dios y se pierde o se confunde en el soplo del Universo. La persona humana se totaliza en el alma del universo: la existencia del hombre cesa de ser individual y racional para convertirse en cósmica, comunitaria e inaccesible a la razón particular.

Supervivencia, pues, no individual, sino por comunión, prolongación de la conciencia humana por efusión en una conciencia superior, no se

puede decir que para el judaísmo bíblico, para el yahvismo, todo termine con la muerte, o que con la muerte todo se reduzca a un estado de menor vida, a un estado de quasi-nada. Lo que se termina, indubitablemente, son los atributos individuales, particulares, las personalidades diversas. El hombre al morir renuncia casi enteramente a lo que le distingue de sus semejantes, a sus características efímeras que, viviente, le diferencian y le aíslan en el interior de los cuadros de espacio y de tiempo, a todo ese arsenal de sentimientos y de prácticas personales que le son, sin duda, necesarias para su camino sobre la tierra, pero que, una vez cumplido éste, no constituyen para él sino una especie de armamento inútil, de piel muerta, de tarjeta de identidad imperfecta y caduca.

Quizá al dejar así a su soplo incorporarse al soplo del universo, al dejar sobre la tierra o en las tinieblas del *Scheol* los residuos materiales o psíquicos de su personalidad, el hombre realiza el cumplimiento supremo, la perfección de esta alianza, de este *berith*, que Dios le ha acordado. Entorpecido sobre la tierra, durante la vida, por todas las emboscadas de la carne individual y del orgullo personal, obligado a desarrollarse en el interior de cuadros racionales, alcanzará después de la muerte este inmenso depósito de fuerzas psíquicas y físicas que Dios ha inaugurado en el día de la Creación, y que constituye la reserva, inmaterial pero existencial, del desarrollo de la historia.

Tal es lo que Israel ha podido concebir de la muerte en el curso del bimilenio que separa a Abrahán de Jesús. Un tal renunciamiento en el más allá a todo lo que sobre la tierra tienen la

mayor parte de los hombres, no es concebible sino en la medida en que el universo es sagrado. Abandonar su propio ser para perderse en él, no es en este caso anonadarse. Es escapar a un mundo parcial e imperfecto para dejarse absorber por la totalidad, por la plenitud del universo, impregnado por entero de Dios.

Pero a partir del momento en que, bajo la influencia de las civilizaciones idólatras, el carácter sagrado del mundo no aparece tan cierto, tan total, a partir de la época en que el hombre cree en la realidad autónoma de la materia de la que está hecho, con relación a las fuerzas invisibles que no son constatables, la fusión con el universo, el retorno al mundo cósmico engendra angustia y desesperación. El hombre quiere entonces absolutamente reencontrar en el más allá lo que ha abandonado sobre la tierra.

Es entonces cuando se afirma la creencia en la supervivencia personal y en la remuneración individual después de la muerte. Aparece, como es normal y lleno de sentido, en un momento de desesperanza, en el curso de una persecución soportada por el pueblo judío. Es de Israel de donde ha nacido, planteando un nuevo problema.

Daniel, contemporáneo de las persecuciones de Antíoco Epifane, y de la gran sublevación nacional de los macabeos en el año 167 antes de J.-C., predijo la inmortalidad a las víctimas de la persecución o a los hombres caídos por su patria, al mismo tiempo que anuncia castigos en el más allá a los perseguidores.

Dos siglos antes de los años oscuros, encontramos así un indicio sorprendente del viraje tomado por la historia de Dios en Israel. Alrededor de este último, el mundo pierde su

carácter divino e Israel mismo siente producirse rupturas en el interior de lo sagrado: hemos visto el cambio que resultó de ello en la concepción de la muerte. Resultan también otros cambios, de los que cada uno va a plantear al joven niño de Nazareth un nuevo problema a meditar en el curso de los años oscuros, a proclamar y a vivir una vez concluidos éstos.

Rara vez la condición humana ha sufrido una mutación semejante. Rara vez la moral de los hombres ha sido más modificada.

Antes, para los judíos de los tiempos bíblicos, no había remuneración individual de las buenas y de las malas acciones. La noción religiosa moderna, según la cual cada uno es castigado en función de sus pecados o recompensado en función de sus virtudes, esta noción tan consoladora cuando se cree, pero que la experiencia de todos los días convierte en tan poco verosímil, no era una noción judía. El judío era ciertamente consciente de su responsabilidad personal y de la influencia que podían tener sus actos para la felicidad de su prójimo. Pero en lugar de concebir y de desear que él mismo soportase las consecuencias, admitía, fiel a sus concepciones cósmicas, a su noción de lo sagrado, que esos actos eran sancionados, no por sus consecuencias individuales, sino por el elemento de orden o de desorden que ellos aportaban al universo. Como escribía recientemente una comentarista francesa de la tradición rabínica, la señora Renée Neher-Bernheim, señalando «la noción tan profundamente judía del valor cósmico de nuestros actos»: «Cada uno de nuestros gestos, cada una de nuestras palabras tiene una acción;

sobre nuestro prójimo, no hay necesidad de decirlo; también sobre Dios, o, más exactamente, sobre la relación, sobre la *berith*, sobre la alianza que nos une a Dios; pero aún sobre el universo concreto y real, sobre los elementos, sobre todo lo que nos rodea, de cerca o de lejos. Un pecado produce una ruptura en el universo, una *mitswá* (buena acción), reparación. Es necesario, dicen nuestros sabios, para que subsista nuestro mundo, agujereado de pecados, que en cada generación se levanten treinta y seis *tsaddiquim*, treinta y seis justos: por su acción de pureza tienen bastante fuerza para cumplir el *tiqqoun* (la expiación) y reponer parcialmente en su lugar las ruedas del universo quebrantadas por los pecados de los hombres».

Esta relación de la moral humana con el orden del universo es concebible en tanto que éste es sagrado. Pero cuando el mundo, profanado por un uso excesivo de la razón humana, no es más que un campo de fuerzas ciegas, ya no se ve cómo la responsabilidad del hombre pueda insertarse en su conjunto. Y la moral debe sufrir entonces una transformación.

Será necesario en lo sucesivo que cada acción aporte su propia sanción, castigo o recompensa. Será necesario por tanto, lo que es inverosímil y paradójico, admitir que el malvado es siempre castigado, y que el justo sufre siempre las consecuencias felices de sus beneficios puro acto de fe, de tal manera ilógico que la lógica humana le opondrá un argumento irrefutable que es el argumento del mal. Es siempre así: cuando el mundo no es ya sagrado, cuando no está empapado en su conjunto por un aflujo suficiente de elementos espirituales, es necesario

forzar locamente su dosis e inyectar, en sus puntos débiles, raciones masivas y excesivas de religión, o incluso de superstición. Al libro de Job, que reconoce que el justo puede ser castigado injustamente, suceden todas las promesas de eternidad y de dicha formuladas por los «bien-pensantes» y afirmando que no lo es jamás, sino a título provisorio, por error o por omisión.

Otra transformación profunda, resultante del paso del mundo sagrado al profano, concierne a la estructura misma de la religión. El pueblo de Israel hasta Jesús era un pueblo de sacerdotes, de servidores de lo sagrado donde cada hombre, incluso insignificante, incluso inseguro, incluso culpable, por el hecho de la alianza, estaba obligado a una vocación sacerdotal. Alrededor de él, otros pueblos, exentos de esta predestinación, compartían en menor grado, aunque profanos, las mismas probabilidades de salvación. Ninguno estaba excluido de la salvación, existiera o no un vínculo entre él y el pueblo elegido. El universalismo de Israel estaba compuesto así por dos elementos, un núcleo central, él mismo, que del hecho mismo de su vida en un universo sagrado representaba a Dios sobre la tierra. Y en torno a este núcleo, toda una jerarquía de otros pueblos, arrastrados a la misma historia y participando del mismo proceso de elevación. Ninguno está pues excluido de la salvación, pero un solo pueblo es el agente de ella, el cual oficia por la humanidad entera.

Esta concepción, a la vez minuciosa y sublime, a la vez precisa y trascendente, de la misión de Israel, testimonio de la humanidad, no era tampoco concebible sino a condición de que se insertase en un universo sagrado. Cuando éste

deja de serlo, es necesario repensar de otro modo el universalismo religioso. Mutación que se elabora en el curso de los años oscuros y que finalizará en la Iglesia, en la creación, en el seno del mundo profano, de una comunidad mística y no física, que recibe a los hombres de todas las naciones, y está sujeta a un servicio religioso más místico, más trascendente.

Las ceremonias cristianas son pues elevaciones, en tanto que las ceremonias judías son tomas de conciencia. Las fiestas cristianas son misterios; las fiestas judías, lo hemos visto, son reconstituciones.

Y todo esto se prepara en el curso de los años oscuros.

La paradoja cristiana es difícil y sorprendente: sacralizar lo que es profano, elevar hasta Dios lo que por esencia repugna a toda elevación, inyectar dosis de lo sagrado en un universo inerte, elementos de luz en el seno de la oscura materia: eso obliga a esfuerzos, a transposiciones que el judaísmo ignora. Este, por el contrario, sabiendo al mundo imbuído por Dios y no pudiendo incluso concebir lo que es una realidad profana, no tiene sino que resolver cuestiones espiritual y filosóficamente simples. Israel escapa pues a la paradoja para encarnar las certidumbres de una alianza consustancial y permanente con Dios, es éste un gran privilegio, y una gran obligación.

Pero es también una gran prueba: Israel, por el hecho de la alianza, tiene igualmente sus dificultades, sus dramas, tanto más pesados de llevar en cuanto que están íntimamente ligados a la vida de todos los días, al destino de cada uno. Su pasión es cotidiana, su crucifixión permanece a todo lo largo de su historia.

En el momento de los años oscuros, a partir del mismo fondo común, expresando los mismos preceptos, respondiendo a los mismos deseos, dos actitudes religiosas comienzan a distinguirse. La una y la otra tienen su sublimidad, su razón de ser, resultante de concepciones diferentes de la alianza y de la revelación. La una y la otra seguramente son necesarias para responder a las exigencias de temperamentos humanos diferentes. La una y la otra, en definitiva, tienen su concepción del milagro, milagro permanente para la una, milagro que para la otra constituye momentos privilegiados fuera de lo cotidiano. En Israel subsiste todavía algo de este espíritu bíblico para el que las realidades de la vida escapan al mundo espacial y conducen a Dios sin intermediario. En el cristianismo, integrado al mundo latino, y que debe encontrar lo sagrado en un universo profano, será necesario nada menos que un Dios que se convierte en hombre.

El uno y el otro, judaísmo y cristianismo, alternativa o bien simultáneamente, responden a las solicitudes de la historia. Por tanto si los años oscuros marcan el umbral invisible y secreto, a partir del cual comienzan a divergir, constituyen el momento en que los dos se reparten la misma misión providencial, no en función de divergencias fundamentales, sino en razón de las diferencias de temperamento religioso que dividen a la humanidad. Para el judío, Dios está en todas partes y espontáneamente presente. Para el cristiano, su presencia debe ser por todas partes restituida y merecida.

CAPÍTULO III

NUEVOS AÑOS OSCUROS

Si Jesús, el Jesús de los años oscuros, viniese en nuestros días al lugar de su patria terrestre, en Israel resucitado, si, en las horas inciertas del alba o del crepúsculo, que restituyen a los paisajes su aspecto de eternidad, tomase el camino de Nazareth o la ruta de Jerusalén, encontraría un mundo expuesto a las mismas angustias que aquellas de hace dos mil años.

¿No estamos nosotros hoy en el momento de un nuevo viraje? ¿La humanidad no conoce de nuevo los años oscuros en el curso de los cuales se juega una vez más su destino?

En tiempos de Jesús, la religión de Israel, se enfrentaba con los paganos quienes, sin negar la existencia de factores sobrenaturales, les concebían bajo la forma de idolatrías: traicionaban lo sagrado, pero no lo ignoraban.

Hoy las religiones reveladas, judaísmo y cristianismo, se enfrentan con los incrédulos que, rehusando admitir la existencia de factores sobrenaturales, no son ni siquiera idólatras, sino negadores de lo sagrado: han erigido en sistema su desconocimiento de Dios.

Los años oscuros de hoy son así más impenetrables que aquellos de hace dos mil años. El problema que plantean es más esencial, más

vital, puesto que se trata nada menos, para las religiones reveladas, que el subsistir o, por el contrario, desaparecer¹.

¿Qué testimonio aportaba Jesús en el momento de los años oscuros? ¿Qué aportaría hoy? ¿Cuáles serían los datos espirituales del mundo donde reaparecería?

Una constante, el judaísmo, la religión de Israel. A pesar de los dos mil años transcurridos, a pesar de las persecuciones cada vez más homicidas, a pesar de las llamadas incesantes a la conversión de los judíos, permanece, como lo fue a menudo y como a menudo lo será, a veces un poco esclerótico en sus bordes, pero siempre vivo y joven en su esencia; siempre difícil de acceso, rehusándose a las complacencias y a las facilidades para replantear todos los problemas en su dura realidad, no esquiva ninguna duda, ningún sufrimiento que lleve a Dios. No se paga con palabras, ni con ilusiones. No le es suficiente al judío desear a Dios para creer en él, ni tener miedo de la muerte para afirmar la inmortalidad. Le es necesario siempre verificar sus actos de fe y precisar sus esperanzas. Esto, que obliga al judaísmo a perpetuos esfuerzos y a perpetuas pruebas, puede disminuir el atractivo que ejerce sobre la mayoría de los hombres: aumenta la solidez, el rigor de aquellos que se le confían. Uno de los depósitos permanentes de la humanidad, tal parece en nuestros días como hace dos mil años, la religión en la que Jesús ha nacido.

Una permanencia, el cristianismo. Después de transcurridos dos mil años, la religión nacida de Jesús ha realizado su tarea histórica: extender el

¹ Cf ROBERT ARON *Ce que je crois*, pág. 26

monteísmo en el seno de la idolatría, hacer penetrar a lo sagrado en el universo profanado por los paganos y hacer así a Dios accesible para aquellos a quienes todo desviaba de él. Vocación providencial, complementaria a la del judaísmo, pero que no la excluye, debe perpetuarse todavía en un mundo que la idolatría contamina de más en más. Jesús, si volviese a venir, ahondaría, una vez más, en el fondo inalterable de Israel, según las exigencias adaptadas a nuestro tiempo.

¿Qué puede exigir nuestro tiempo? Que se resuleva una vez más el problema fundamental de toda vida religiosa, que es el de lo sagrado.

Por dos veces, lo hemos visto, a dos mil años de intervalo, ha sido resuelto. Hoy, después de dos milenios, ¿sabremos todavía resolverlo?

La primera vez, fue la solución aportada por Israel. Estando el mundo consagrado a Dios en cada uno de sus elementos, el hombre debía tomar conciencia de esta presencia divina, y elevar el universo al conocimiento de los misterios que le impregnaban. De aquí los ritos, las bendiciones adaptadas a cada nuevo instante que se insertaba en la historia. De aquí las reconstituciones que conmemoraban el pasado y vivificaban la tradición. De aquí la alianza eterna, y siempre actual, que religa sin cesar la una a la otra, la invariable permanencia del universo y la efímera fragilidad de los seres humanos.

La segunda vez, fue la solución aportada por el cristianismo. Como el mundo, bajo el efecto de la presencia romana, perdía su carácter sagrado, como el universo profanado se ordenaba no ya según un plan divino, sino en función de los intereses y de las concepciones idólatras, era necesario, para restablecer la armonía, forzar la

dosis de lo sagrado, allá donde subsistían sus enclaves, en el dominio religioso. De aquí las llamadas a lo sobrenatural, la multiplicación de los milagros, los misterios de transfiguración que permitieron durante dos mil años al Dios del monoteísmo mantenerse y progresar, a pesar de la opacidad del mundo.

La tercera vez es nuestro turno. Marca la peripecia final del drama de los años oscuros, los de antes, los de hoy. El racionalismo de origen grecolatino, alcanza en nuestros días su paroxismo: no se limita ya a dirigir hacia altares humanos al fervor de las religiones, destruye todos los altares y suprime las religiones. El drama, pues, se precisa: su naturaleza no ha cambiado: permanece en el enfrentamiento entre el espíritu bíblico que cree en el carácter inspirado del universo, es decir, en su carácter a la vez humano y divino, y el espíritu romano, que considera al mundo como repleto de fuerzas ciegas, que la inteligencia humana explora, descubre, pone en obra, sin poder modificarlas. El hombre, para el grecolatino, es el contramaestre o el ingeniero de este inmenso campo de fuerzas que constituye el universo. Para el semita, es una de esas fuerzas, la más consciente, la más activa, aunque al mismo tiempo la más débil y la más frágil.

Fragilidad de Jesús durante sus años oscuros, enfrentando el mundo romano con la espiritualidad bíblica. Fragilidad de Israel, en el curso de toda su historia, haciendo subsistir, vacilantes pero tenaces, los resplandores de la conciencia humana y de la conciencia divina en el seno de un universo ensombrecido por la idolatría. ¿Quién podría decir que en nuestros días el espíritu esté

armado de otro modo para resistir a la materia? ¿Quién podrá decir que esté más fuerte hoy que hace dos milenios?

Hace dos mil años, como dos mil años antes, hace dos veces dos mil años, —en cada uno de esos grandes virajes de la historia de Dios sobre la tierra que han marcado la liberación del mensaje judío y la del mensaje cristiano—, lo sagrado se manifestaba en el mismo momento del año, en las celebraciones pascuales, es decir, sucesivamente, en la Pascua judía y en las Pascuas cristianas.

Pascua judía y Pascua cristiana presentan afinidades, pero también diferencias, correspondientes a la evolución de la historia de Dios y de los hombres, en el intervalo que separa sus primeras celebraciones.

Ciertos temas históricos les son comunes. Aquel que llena la totalidad de la Pascua judía, el tema de la salida de Egipto, es también uno de los principales en componer las Pascuas cristianas. El *Pentateuco* y los Profetas de Israel suministran la materia de lecturas efectuadas en uno y otro culto. Y ciertas alusiones a las circunstancias de la vida de los hebreos en Egipto y en el desierto se encuentran en las dos tradiciones.

Lo que difiere es su presentación, su modo de expresión, su adaptación a dos temperamentos religiosos. Cuando durante la comida pascual, el *Séder*, que constituye la celebración esencial de la Pascua judía, los fieles se sientan en torno a su mesa familiar, ante el vino y el pan, ante las hierbas amargas o delante de los manjares habituales, el vino es verdaderamente vino como el que se bebe todos los días, el pan es el pan de miseria del que se nutrieron realmente los hebreos

saliendo de Egipto, las hierbas con condimentos análogos a los que sazonan las comidas cotidianas, incluso si en esta ocasión toman un sentido litúrgico.

Ocurre diferentemente con las Pascuas cristianas. Entre la Pascua judía y ellas, la transición se ha efectuado en el momento de la comida de la Cena, que celebrará Jesús en la víspera de su Pasión. La Cena, es el Séder final, es el último de los séders que Jesús haya practicado. No es evidentemente todavía las Pascuas cristianas, que tienen por dogma esencial el de la Resurrección. Pero en esta última Pascua judía de Jesús, todo conduce a creer que el ordenamiento de la ceremonia fue el mismo que el de las precedentes. El pan, el vino, igualmente, figuran en ella. Sólo el modo de su consagración comienza a diferir.

El pan real de la Pascua judía se prepara entonces para convertirse en simbólico. El vino real igualmente. La cena Pascual no es ya, como para la Pascua judía, la reconstitución exacta y concreta de un episodio verdadero de la historia. No es ya una comida entre las otras, de la misma naturaleza que las otras, incluso si se acompaña de una mayor solemnidad. Se prepara para convertirse en el cumplimiento de un misterio al que los alimentos mismos participan transfigurándose.

El pan se convierte en el cuerpo de Cristo, el vino se convierte en su sangre.

La composición de la comida se convierte en tema místico. La comida tomada en familia, en la mesa de todos los días da nacimiento al misterio de la Eucaristía.

Así, Pascua o Pascuas se adaptan a las dos condiciones de lo sagrado que con dos milenios de intervalo, representan Israel y el cristianismo.

Hoy en que, dos mil años más tarde, las religiones para sobrevivir, deben elaborar una nueva encarnación de lo sagrado, ¿hacia qué Pascua se dirigen? ¿qué Pascua vamos a celebrar?

El año en que fue escrito este libro, Pascuas cristianas y Pascua judía coincidían con algunos días de diferencia. Las ceremonias de los dos cultos se entrecruzaron: el Antiguo y el Nuevo Testamento mezclaban sus aniversarios y sus conmemoraciones en los mismos lugares donde se realizaron, recontrando así a la vez un sentido antiguo y nuevo.

Hemos ido a Israel, a esta tierra que ofrece, en todas partes, reminiscencias bíblicas y recuerdos sagrados al mismo tiempo, que sufre por todas partes el efecto de las fatalidades modernas. Los combates de la guerra de la independencia de 1948, se libraron en los lugares mismos en que fue necesario, hace tres mil años, rechazar a los filisteos. Los Santos lugares de la cristiandad han servido de observatorios para regular los tiros de artillería. Las fortalezas costeras de los Cruzados parecen vigilar todavía las playas de desembarco donde los pasajeros del *Exodo* se vieron rehusar al acceso.

Y, víctima de la locura de las fronteras, Jerusalén, la ciudad santa, está cortada, más herméticamente, en dos que lo fuera jamás Berlín.

En este territorio amenazado, que no tiene una vida fácil, el problema de lo sagrado se plantea, simultáneamente, para los cristianos, para los judíos y para los incrédulos. Para los fieles de las

religiones revaloradas, se plantea explícitamente y se resuelve lo mismo. Para los ateos, se plantea implícitamente y sin querer decir su nombre. Pero para todos está presente en el aire que han respirado los patriarcas y Jesús, en la tierra que les soportó.

Para los cristianos, el hecho de celebrar su culto en un ambiente semítico, análogo a aquel donde ha nacido, les lleva a veces a transformar la liturgia.

En Nazareth, donde vivió Jesús, y que ahora tiene población árabe, por lo tanto semítica igualmente, el clero de la Iglesia latina, para adaptarse a la tierra y a la población, practica algunas ceremonias a lo oriental. Población semítica, los árabes de Nazareth, cuya mitad se ha convertido en católica, tienen, como los judíos bíblicos, el sentimiento de que el Universo está inspirado y que el servicio divino consiste esencialmente en una reconstitución. El oficio cristiano de Nazareth, enteramente celebrado en lengua árabe, reconoce esta convicción, y restituye a la evocación de la Pasión de Cristo un aspecto más documental, más adornado de imágenes, más realista. Para el oficio del Viernes Santo, se descolgará del crucifijo el cuerpo de Cristo; se le recubrirá de flores, se le paseará por la iglesia hasta el momento en que, con este simulacro religioso, se figurará su colocación en la tumba. El domingo de Ramos presenta otra reconstitución de este género. El tema es la llegada de Jesús a Jerusalén y el episodio de los niños recibiéndole con sus gritos de alegría a la entrada de la ciudad. En Nazareth, esa mañana, tiene lugar, en el curso de la misa, una procesión de niños. Ataviados con sus más bellas vestiduras,

llevando sobre sus hombros alas de ángeles en papel dorado, sostienen en sus manitas cirios rodeados de flores: dan la vuelta a la iglesia. Salen por el atrio, los más jóvenes llevados por sus padres, los mayores enderezando orgullosamente sus pequeñas tallas en un tumulto gozoso al que todos contribuyen. Una impresión de alegría, de ingenuidad, recorre así los oficios. El árabe, lengua semítica, reencuentra así sonoridades análogas a las que debió conocer Jesús durante los oficios judíos de que participó.

En Ein Karem, cerca de Jerusalén, la adaptación del rito romano a las circunstancias locales del Israel reencontrado, es todavía más notable. Ein Karem es, según la tradición, la ciudad donde ha tenido lugar la visitación. En el lugar donde María, esperando el nacimiento de Jesús, visitó a Isabel, se elevan varias casas religiosas, dominando uno de esos túmulos grandiosos de valles que se atraviesan al proximarse a la ciudad santa. En una de ellas, los oficios son celebrados en hebreo.

Es en hebreo, no en latín, en el que en cada estación del camino de la cruz es recitado el *Páter*. «Padre nuestro que estás en los cielos» se convierte en «*Avinou cheba schamaim*». El espíritu santo se dice «*Rouach ha Koddesh*». El oficio del Viernes Santo en Ein Karem tiene exactamente la misma contextura que el de las otras iglesias romanas. Pero es en la lengua que, en tiempos de Jesús fue, si no la lengua hablada, por lo menos la de la Sinagoga, es en hebreo como es leído el Evangelio y como son recitadas las plegarias tradicionales.

Emoción de escuchar, bajo ese cielo y sobre esa tierra, que ha conocido, hace cerca de dos mil años, el eco de parecidos vocablos, en ese país donde la lengua de Dios se ha convertido hoy en la de los hombres y en la de una nación, de escuchar a los sacerdotes católicos reencontrar, en los lugares mismos donde fue practicada, la lengua de los patriarcas, la lengua de los profetas, la lengua que escuchó Jesús.

Preguntado sobre lo que aportaba esta adaptación del culto romano a los datos de la historia local, un monje de Ein Karem me respondió: «Un mejor conocimiento del medio humano rural en el que Jesús ha vivido... Un conocimiento mejor de los Evangelios en los que la práctica del hebreo permite percibir, a través del texto griego, profundidades ignoradas».

Para los judíos habitantes en Israel, la celebración de la Pascua se reactualiza igualmente. Difiere evidentemente según que sea celebrada en un ambiente religioso, o bien por incrédulos, según se guarde su carácter tradicional, o que por el contrario se transforme aparentemente en un rito laico y nacional.

Los *kibbutz* son explotaciones colectivas que han permitido la roturación, la puesta en valor y también la defensa militar del territorio israelita. Los hay religiosos, otros socialistas y ateos.

Entre los primeros, la Pascua judía, celebrada sea en el refectorio, sea en la sinagoga de la comunidad, no es nada más que la ceremonia tradicional que se ha practicado siempre, y que se observa todavía en todas las moradas judías. Pero por el hecho de que la lengua del culto es aquí la lengua corriente, por el hecho de que la asamblea entera sigue, sin ninguna dificultad,

el desarrollo de la liturgia, resulta de ello una comunión más íntima que en todas las otras partes. Los cantos milenarios están salmodiados por el conjunto de los *Kibbutznik*, revestidos de sus chales de oración, de sus *tallith*, las cabezas cubiertas por tocas, algunas de colores sombríos, otras con los colores nacionales, azul claro y blanco. Este es verdaderamente «el pueblo de los sacerdotes» que había anunciado el Exodo.

Durante la comida del *Séder*, la *haggadá* desarrolla, según el uso, su mezcla de plegarias, de relatos y de propósitos familiares. Se dan gracias a Dios por haber salvado a Israel de la cautividad de Egipto como de todos los otros beneficios con los que ha recompensado a su pueblo. Se cuentan fábulas tradicionales y llenas de sentido, como la del pobre cordero, *Had Gadia*, que trata el mismo tema que el *Lobo y el Cordero* de La Fontaine. Todo esto es adornado, actualizado, por algunas alusiones a la guerra de la independencia o a la campaña del Sinaí.

Moshé Dayan, el general victorioso, toma en ella la continuación de Moisés. Pero aparte de estas aproximaciones, el rito continúa semejante a lo que ha sido siempre.

¿Qué queda en un *Kibbutz* no religioso? Porque no hay *Kibbutz* en Israel que no practique el *Séder*, incluso si está compuesto por incrédulos.

En los *Kibbutz* no religiosos, ninguna oración evocatoria de los tiempos bíblicos. Todo el acento está puesto sobre el papel mantenido por los *Kibbutz* durante la guerra de la independencia. Como dijo uno de los dirigentes: «Lo que celebramos hoy, no es ya el que los hebreos hayan salido de Egipto, es que los egipcios

hayan sido obligados a salir del territorio de Israel».

Así el *Séder* subsiste, pero su desarrollo se transforma. La fiesta se laiciza, pero continúa en los días fijados. Y todos los *Kibbutz comulgan* en el cumplimiento de la función cívica, que, para los religiosos evoca el Antiguo Testamento, en tanto que, para los laicos, se basta a sí misma.

¿Es en realidad un rito religioso que se laiciza? ¿No será más bien que la vida nacional y laica sobre la tierra de Israel reencontraría algunos caracteres sagrados?

Lo que es seguro es que, para los judíos de Israel, el contacto con la tierra reencontrada, la defensa de la patria, que fue la de los tiempos bíblicos y que es la de hoy, lleva a un acercamiento de hecho entre lo laico y lo sagrado, entre la vida cotidiana y Dios, incluso en los casos en que éste no es ni evocado, ni nombrado.

Lo que es seguro es que la alianza continúa: la *berith* del Sinaí, concluida hace milenios para consagrarse a Israel al Dios único, se renueva y se prolonga en un tiempo en que su culto es negado.

¿Se preparan así quizás los elementos de una nueva Pascua, de un nuevo sentido de lo sagrado?

Porque lo sagrado, ¿qué otra cosa es sino una sucesión de conquistas efectuadas por Dios sobre el feudo de sus adversarios aparentes?

Conquista de Dios sobre la idolatría primitiva y permanente, tal era y tal sigue siendo lo sagrado para el judaísmo.

Conquista de Dios sobre la idolatría evolucionada de los grecolatinos, tal era y tal sigue siendo lo sagrado para el cristianismo.

Conquista de Dios sobre los mecanismos actuales del pensamiento materialista que le niegan, tal será lo nuevo sagrado al que nuestro tiempo aspira.

Los incrédulos mismos, al revelar los misterios del mundo que disputan a Dios, participan a su advenimiento; a veces incluso experimentan o inspiran su necesidad.

* * *

En tanto se imagina, sea de un lado, sea del otro, que los cristianos y los judíos, y quizás los incrédulos, no están igualmente amenazados por la idolatría renaciente y la profanación del mundo; en tanto se imagine sea de un lado sea de otro, que el debilitamiento de éstos o de aquéllos puede reforzar su causa común; en tanto, en una palabra, que la guerra de las religiones reveladas, y quizás de los humanismos laicos, lleve la ventaja al combate que mantener conjuntamente por ellas contra sus enemigos de ahora y de siempre; Jesús continuará en cruz e Israel permanecerá amenazada por las naciones.

Pero si gracias al retorno de Israel sobre la tierra que fue la de los patriarcas y de Jesús, gracias al esfuerzo continuado de otras tierras de humanismo, y particularmente de Francia, país del doble humanismo, religioso y laico, cristianos y judíos, y quizás incrédulos, con temperamentos religiosos diferentes, en contextos históricos desemejantes, persiguen un mismo esfuerzo para

mantener sagrado el mundo que Dios, se dice, les ha confiado y que otros profanan sin cesar; si depuran sus «contienda» fundadas sobre demasiados contrasentidos y aprenden a reconocer a la vez sus particularismos necesarios y sus afinidades profundas; entonces la experiencia humana del joven niño judío de Nazareth tomará un nuevo sentido ejemplar. Quizá los años oscuros, en lugar de reproducirse a milenios de intervalo, terminen por esclarecerse.

27 de julio de 1959-7 de agosto de 1960.

BIBLIOGRAFIA ¹

TEXTOS

La Bible (Ancien Testament), traducida del texto original por los miembros del Rabinato francés bajo la dirección de Zadoc Kahn, Gran Rabino, 2 vols, Lib Durlacher, París, 1899

La Sainte Bible (Ancien et Nouveau Testaments), traducida al francés bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén, Ed du Cerf París, 1948 a 1953

Le Talmud de Jérusalem, traducido por primera vez por Maurice Schwab Introducción de Maurice Libet, Maisonneuve, París, 1960

Anthologie juive, desde los orígenes a nuestros días (edición íntegra), por Edmond Fleg, Flammarion, París, 1951

Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament, reunidos por Joseph Bonsirven, s. j., Vaticano, 1954

OBRAS DE ESPIRITUALIDAD

a) Tradición cristiana

AMIOT, F *Evangiles Apocryphes*, introducción, por Daniel Rops, Fayard, 1952

AUVRAY Paul, POULAIN Pierre, BLAISE Albert *Les Langues sacrées*, «Je sais, je crois», Fayard, París, 1957

BONSIRVEN Joseph *Les Juifs et Jésus*, «Attitudes nouvelles», Gabriel Beauchesne, París, 1937

¹ Las obras señaladas con un asterisco están agotadas

- BOUYER L *Le Mystère pascal*, éditions du Cerf, París, 1957
- COULANI T *Jésus Christ et les croyances messianiques de son temps*, Treuttel et Wurtz, Strasbourg, 1864
- DANIELOU Jean Philon d'Alexandrie, Fayard, París, 1957 Ed española, Taurus, Madrid, 1963
- *Approches du Christ*, Grasset, París, 1960
- GELIN Albert *L'Ame d'Israël dans le Livre*, «Je sais, je crois», Fayard, París, 1958
- *Les Pauvres de Yahvé*, éditions du Cerf, París, 1953
- GUITTON Jean *Jésus*, Grasset, París, 1956
- LAGRANGE P M J *L'Evangile de Jésus Christ*, Gabalda, París, 1928
- LOVSKY F *Antisémitisme et mystère d'Israël*, Albin Michel, París, 1955
- NICOLAS Michel *Les doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, Michel Lévy, París 1866
- ROUX Fernand * *Essai sur la Vie après la mort chez les Israélites*, tesis, Ginebra, 1904
- TRAVERS HEREFORD R *Les Pharisiens*, Payot, París, 1928
- TRESMONTANT Claude *Essai sur la pensée hébraïque*, éditions du Cerf, París, 1953 Ed española, Taurus, Madrid, 1962
- *Etudes de métaphysique biblique*, Gabalda, París, 1955 Ed española, Gredos, Madrid
- *La Doctrine morale des Prophètes d'Israël*, éditions du Seuil, París, 1958 Ed española, Taurus, Madrid, 1962
- *Essai sur la Connaissance de Dieu*, éditions du Cerf, París, 1959
- WOOG GARRY V *Historie, doctrine et rites des principales religions*, Dervy Livres, París, 1959

b) *Tradición judía*

- BAHYA IBN PAQUDA *Introduction aux devoirs des coeurs*, traducido y presentado por André Chouraqui, prólogo de Jacques Maritain, Desclée de Brouwer, París, 1950
- BENAMOZEGH Elie * *Morale juive et morale chrétienne*, Kaufmann, París, 1867
- * *Israël et l'Humanité*, prólogo de Hyacinthe Loyson, Ernest Leroux París, 1914
- BRAUNSCHVIG Marcel *Le vrai visage d'Israël*, «De Jésus à Hitler», éditions du Chant Nouveau, París, 1948
- BRECHER G * *L'Immortalité de l'âme chez les Juifs*, traducido por Isidore Cahen, Librairie A Franck, París 1857
- BUBER Martin *La Vie en Dialogues*, Aubier, París, 1959
- COHEN A *Le Talmud*, traducción de Jacques Marty, Payot, París, 1958
- COHEN J * *Les Déicide*s Michel Lévy, París, 1861
- DARMESTETER J * *Les Prophètes d'Israël*, Calmann-Lévy, París, 1892
- FLEG Edmont *Israel et moi*, Gallimard, París, 1927
- Moïse M R F, París, 1928
- *Porquoi je suis Juif*, Editions de France, 1921
- *Le Chant nouveau*, éd des E I F, París, 1945
- *Jésus raconté par le Juif errant* (edición definitiva), Albin Michel, París, 1953
- GOITEIN Salomon D *Juifs et Arabes*, Ed de Minuit (Collection Aleph) París, 1957
- HERCHEL Abraham *Les Bâtisseurs du temps*, Ed de Minuit (Collection Aleph), París, 1957
- LEVY Louis-Germain *Une religion rationnelle et laïque*, bibliothèque de critique religieuse Nourry, 1908
- LIPMAN Armand * *Les origines juives de l'oraison dominicale*, introducción por Maurice Vernes, Fischbacher, París, 1921
- *Les origines juives de la Cène chrétienne*, introducción por Maurice Vernes, E Leroux, París, 1923
- LOEB Isidore * *La Littérature des Pauvres dans la Bible*, 1892
- * *Réflexions sur les Juifs*, Durlacher, París, 1894

c) Diversos

- MAIMONIDES (según extractos de) *La Doctrine du Judaïsme*, Collection «Maillons», Comptoir du Livre du Keren Hasefer, s f
- MIELZINER M * *Introduction to the Talmud*, The Bloch printed Cy, Cincinnati y Chicago, 1894
- MUNK Elie *Le Monde des prières*, edición francesa por Henri Schilli, Durlacher, París, 1958
- NEHER André Notes sur Qohélet (El Eclesiastés), Editions de Minuit, París, 1951
- *L'essence du prophétisme*, P U F, París, 1955
- *Moïse et la vocation juive*, éditions du Seuil, París, 1956
- RODRIGUES Hippolyte * *Les origines du Sermon de la Montagne*, Michel Lévy, París, 1868
- SFROUYA Henri *La Kabbale* (nouvelle édition), Grasset, París, 1947
- SOLOWEYCKI Elie * *La Bible, le Talmud et l'Evangile*, traducido del hebreo por L Wogue, Grand Rabbin, Sandoz et Fischbacher, París, 1875
- VAJDA G *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, librairie J Vrin, París, 1957
- WEILL Julien * *La Foi d'Israël* (essai sur la doctrine du judaïsme), P U F, París, 1926
- *Le Judaïsme*, librairie Félix Alcan, París, 1931
- WEILL Michel A * *Le Judaïsme, ses dogmes et sa mission*, s f

- COUCHOUD Paul-Louis *Le Dieu Jésus*, París
- DURCKHEIM Emile *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Félix Alcan, París
- ELIADE Mircea *Le Mythe de l'Eternel retour*, Gallimard, París, 1949
- SCHURE Edouard *Les Grand Initiés Jésus (Historie secrète des religions)* Perrin, París, 1907

OBRAS DE HISTORIA

a) Tradición cristiana

- CHIRAT Henri *L'Assemblée chrétienne à l'âge apostolique*, colección «Lex Orandi», de investigaciones del Centre de Pastorale liturgique, éditions du Cerf, París, 1949
- DANIELOU Jean *Philon d'Alexandrie*, Arthème Fayard, París, 1958 Ed española, Taurus, Madrid, 1963
- DANIEL ROPS *Histoire Sainte Le peuple de la Bible*, Fayard, París, 1943
- *Jésus en son temps*, (nueva edición), Arthème Fayard, París, 1955
- *Qu'est-ce que la Bible?* «Je sais, je crois», Arthème Fayard, París, 1955
- GAUTHIER Paul *Il habita parmi nous* (Vida de Jésus), éditions de l'Ecole, París, 1956
- GOGUEL Maurice *La naissance de Christianisme*, Payot, París, 1946
- JAUBERT A *La date de la Cène* (estudios bíblicos), calendario bíblico y litúrgico cristiano, Gabalda, París, 1957
- MAURIAC François *Vie de Jésus*, Flammarion, París, 1936
- NANTET Jacques *Les Juifs et les Nations*, prólogo de Jacques Madaule, éditions de Minuit, París, 1956

- PERROWNE Stewart *Hérode le Grand et son époque*, traducido por Nathalie Gara, Hachette, París, 1958
- RICCIOTTI Joseph *Vie de Jésus Christ*, traducción de Maur ce Vaussart, Payot, París, 1954
- SERTILLANGES A D o p *Ce que Jésus voyait du haut de la Croix*, Flammarion, París, 1930
- SIMON Marcel *Les Sectes juives au temps de Jésus* P U F , París, 1960
- SLAUGHTER Frank G *Pas à pas avec Jésus*, (Le Livre contemporain), 1959
- STEINMANN Jean *La Vie de Jésus*, Club des Libraires de France, París, 1959

b) *Tradición judía*

- ALON *Etudes sur l'époque du Second Temple* (2 volúmenes en hebreo) Hakkibutz Hameuchad, 1953 1955
- BARON S W *Histoire d'Israël* (Vie sociale et religieuse), Presses Universitaires de France, París, 1956
- BUCHLER A *Etudes sur l'histoire juive* (The Buchler Memorial volume), Oxford University Press, London, 1956
- CHOURAQUI André *L'Etat d'Israël*, «Que sais je», París, 1959 — *Histoire du Judaïsme*, «Que sais je», París, 1959
- DERENBOURG J * *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine* (d'après les Thalmuds et autres sources rabbiniques), imprimé par ordre de l'Empereur à l'Imprimerie Impériale, París, 1867
- EDERSHEIM *La Vie et les Coutumes au temps de Jésus* (en inglés)
- FINKELSTEIN *Les Pharisiens* (en inglés)
- GRAETZ H * *Sinai et Golgotha*, ou les Origines du Judaïsme et du Christianisme, Michel Lévy, París, 1867
- GRAETZ * *Histoire des Juifs*, traducido del alemán por M Wouge 5 volúmenes, A Lévy, París, 1882

- ISAAC Jules *Jésus et Israel* Fasquelle, París 1948
- KLAUSNER Joseph *Jésus de Nazareth* (son temps, sa vie, sa doctrine) Payot, París 1953
- SALVADOR J *Jésus Christ et sa doctrine*, histoire de la naissance de l'Eglise, de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle, Guyot et Scribe, París, 1838
- SHALITT *Hérode le Grand* (en hebreo), Mossad Bialik, Jerusalén, 1960
- STERN *Les familles patriciennes au temps du Second Temple* (en hebreo)

c) *Diversos*

- BAYET Jean *Histoire et psychologie de la Religion romaine*, Payot, París, 1957
- BRION Marcel *La Résurrection des Villes mortes*, Payot, París, 1948
- CAUSSE A *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Félix Alcan, París, 1937
- COHEN Marcel *Le Système verbal sémitique et l'expression du temps*, tesis, éditions E Leroux, París, 1924
- DORESSE Jean *Les livres secrets et gnostiques d'Egypte* (Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénochoskion), Plon, París, 1958
- DUPONT SOMMER *Les Ecrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Payot, París, 1959
- FLEISCH Henri *Introduction à l'étude des Langues sémitiques*, Adrien Maisonneuve, París, 1947
- FUSTEL DE COULANGES *La Cité Antique* (1864), prólogo de William Seston, Club du Meilleur Livre, collection Historia, París, 1960
- GATTEFOSE R -M *Les Sages Ecritures* (essai sur la philosophie et les origines de l'écriture), Paul Derain, Lyon, 1945

GUIGNEBERT Charles *Le Christ*, Albin Michel, París

— *La vie cachée de Jésus*, Flammarion, París, 1921

— *Le Monde juif au temps de Jésus* (Des prophètes à Jésus), Albin Michel, París, 1935

LODS Adolphe * *La croyance a la vie et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, tesis, Fischbacher, París, 1906

— *Israel, des origines au milieu du VIII^e siècle* (Introducción por Henri Berr), Albin Michel, París, 1949

— *Les Prophètes d'Israel et les débuts de Judaïsme* (Des prophètes à Jésus) Albin Michel, París, 1950

— *Histone de la Littérature hébraïque et juive* (Des origines à la ruine de l'Etat juif, 35 ans après J.-C.), Payot, París, 1950

MASSIGNON *Mélanges*, tomo I Institut Français de Damas, Dama-
asco 1956

PROUDHON P J *Portrait de Jésus* Texte établi et présenté
par Robert Aron (Horay París, 1951)

ARTICULOS DE REVISTAS

Revue des Etudes juives

Años 1886 a 1894 Artículos de L BANK A EPSTEIN Ad
FRANCK M FRIEDLAENDER J HALÉVY Mayer LAMBERT J LEH
MANN Israel LEVY Isidore LOEB Th REINACH etc

Revue de la pensée juive

Años 1949 a 1952 Artículos de A CHOURAQUI DUPONT
SOMMER G FOHLEN J ISAAC A NEHER R NEHER BERNHEIM
G SCHOLEM A ZAQUI etc

Bible et Terre sainte

T R P Denis BUZY s c j *Jean Baptiste le Précurseur*, n °
24 diciembre 1959

Evidences

H SLONIMSKY *La philosophie du Midrash*, resumen de un artículo aparecido en «Hebrew Union College Annual», 1956, n ° 70, marzo 1958

A J HESCHELL *La notion du temps dans la Bible*, n ° 74, nov -dic 1958

Trait d'Union

S R HIRSCH (selección de las Obras de) 1808 1882 *Le Juif et son temps*, traducido por Edmont Fleg, n ° 60, oct nov 1958

SUPLEMENTO A LA BIBLIOGRAFIA

W BOUSSET H GRESSMANN *Die Religion des Judentums im Spathellenistischen Zeitalter*, Tübingen, 1926

M GOGUEL Jésus et les origines du christianisme, 3 vols, París, 1932 47

S B HOENIG *The Great Senhedrin*, New York, 1953

J JEREMIAS *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Gottingen, 1923 37

J JUSTER *Les Juifs dans l'empire romain, leur condition juridique, économique et sociale*, París, 1914, 2 vols

Eduard MEYER *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 vols, Stuttgart und Berlin, 1921

G F MOORE *Judaism in the first centuries of Christian Era*, vols 1 3, 1927 1930

E SCHURER *Geschichte des jüdischen Volkes*^{3 4}, I-III, Leipzig, 1901-1909

	Págs
<i>Nota preliminar</i>	11
<i>Introducción</i>	23

PRIMERA PARTE

ANTES DE JERUSALÉN

I — <i>El retorno a Nazareth</i>	31
II — <i>El aprendizaje del oficio y de la lengua</i>	53
III — <i>Jesús en la Sinagoga</i>	79
IV — <i>El niño Jesús delante de Dios</i>	101

SEGUNDA PARTE

J E R U S A L E N

I — <i>La llegada a Jeursalén</i>	137
II — <i>El Niño Jesús entre los doctores</i> , , , , , , , , , , , , , ,	161
III — <i>El Niño Jesús y el Talmud</i>	193
IV — <i>El Niño Jesús y los romanos</i>	227

TERCERA PARTE

DESPUÉS DE JERUSALÉN

I — <i>Del «Kaddisch» al «Pater»</i>	261
II — <i>Un viraje en la historia de Dios</i>	287
III — <i>Nuevos años oscuros</i>	301
<i>Bibliografía</i>	315