

## DIÀLEG INTERRELIGIÓS: JUDAISME

Enric Cortès

*En aquest article, el professor Cortès investiga les possibilitats del diàleg interreligiós des del judaisme. Des del seu profund coneixement d'aquesta religió, l'autor investiga, especialment, les relacions entre el judaisme i el cristianisme i mira de posar alguns elements en comú que no sempre s'han explicitat.*

---

58

### **Introducció**

L'home té, afortunadament, moltes maneres de dialogar... En el diàleg interreligiós sobresurten tres formes: 1) la pregària feta en comú; 2) la convivència; 3) l'estudi contrastat que analitza les conclusions de l'altre per a relativitzar-ne, si cal, les pròpies.

Cal dir, respecte a la pregària en comú, que el judaisme, sota certes condicions –p. ex. el respecte a la presència de Déu per a l'ús de la kippà (solideu) –, no s'hi ha oposat mai ni s'hi oposarà. De fet, la veurà com l'inici d'aquella profecia d'Is 2,2-5:

"En els darrers temps, la muntanya del temple del Senyor s'alçarà ferma sobre els cims de les muntanyes, dominarà per damunt dels turons. Totes les nacions hi afluiran<sup>3</sup>, s'hi encaminaran tots els pobles i diran: «Veniu, pugem a la muntanya del Senyor, al temple del Déu de Jacob. Ell ens ensenyarà els seus camins, i nosaltres seguirem les seves rutes.» Perquè de Sió en surt l'ensenyament, de Jerusalem, la paraula del Senyor<sup>4</sup>. Ell serà jutge entre les nacions, arbitrarà sobre els pobles. Forjaran relles de les seves espases i falçs de les seves llances. Cap nació no empunyarà l'es-

pasa contra una altra ni s'entrenaran mai més a fer la guerra<sup>5</sup>. Casa de Jacob, veniu, caminem a la llum del Senyor!"<sup>1</sup>

Però una pregària també pot ser dialogant en l'interior de la consciència del cristià que prega, per exemple amb els Salms... Li poden servir fins i tot aquells salms d'extrema violència per pensar i pregar per tots aquells jueus humiliats fins al màxim, torturats i assassinats en l'holocaust nazi. Es tracta simplement de prestar una veu de protesta... Una protesta que clama venjança per tants innocents sacrificats... Una venjança o defensa del més feble –digueu-ho com vulgueu– que sortosament els aliats van practicar contra el nazisme a la Segona Guerra Mundial. S'ha de comprendre que, en certes circumstàncies, la pregària és similar a la de Job, que maleeix el dia que va néixer. I s'ha d'entendre també que la Bíblia (inclosos els Salms) no és pas sempre una lectura edificant... És simplement la història de la nostra salvació, que sovint no té gran cosa d'edificant.

Però em penso que no és aquest l'espai més indicat per parlar de la pregària com a camí de diàleg... Ni tampoc de la convivència. Aquesta ha estat, en general, massa dura per als jueus tant en la diàspora (al llarg de la seva història fora d'Israel) com a l'Israel/Palestina dels nostres dies... Assenyalem només una dada prou indicativa respecte a la convivència de jueus i cristians: ara que es troben, "com" si diguéssim, "a casa", molts jueus a Israel/Palestina no es cansen de visitar les esglésies cristianes..., quan en la diàspora es guardaven prou de posar-hi els peus.

Crec que en l'espai que avui ens acull el que més s'escau és parlar del diàleg que el judaisme pot i ha de fer amb els cristians a propòsit dels llibres inspirats que uns i altres tenim en comú. I per això he escollit com a punt de partença l'últim document de la Pontifícia Comissió Bíblica (PCB), *El poble jueu i les seves Sagrades Escripures* en la *Bíblia cristiana*<sup>2</sup>. Sobretot perquè en aquest document del 2001 apareix diverses vegades la intenció de diàleg ecumènic: (p. ex. p. 10 §1) "Els cristians poden admetre i ho han de fer, que la lectura jueva de la Bíblia és una lectura possible, que

<sup>1</sup> Vegeu també Is 60,3-4: "Els pobles s'acostaran a la teva llum, els reis vindran a la claror de la teva albada. Alça els ulls i mira al teu entorn: tots aquests s'han aplegat per venir cap a tu"; Tb. 13,13; Ap. 21,24.

<sup>2</sup> Ed. Claret. Barcelona 2002.

es troba en continuïtat amb les Sagrades Escripures jueves de l'època del segon Temple, una lectura anàloga a la lectura cristiana, que s'ha desenvolupat paral·lelament. Cada una d'aquestes dues lectures és solidària amb la visió de fe respectiva, de la qual aquesta fe és producte i expressió. Són, per consegüent, irreductibles l'una a l'altra. Tanmateix, en el pla concret de l'exegesi, els cristians poden aprendre molt de l'exegesi jueva practicada des de fa més de dos mil anys, i, de fet, n'han après molt durant la història. D'altra banda, podem esperar que els jueus podran treure profit, ells també, de les investigacions exegetiques cristianes". De forma anàloga s'expressa també el document en altres indrets que no cal explicitar *verbatim*<sup>3</sup>.

Crec que, no obstant la bona intenció, en més d'una ocasió s'ha perdut la bona oportunitat que oferien els temes tractats pel document. Un exemple el tenim en les omissions de la riquesa teològica de l'home/imatge de Déu al Primer<sup>4</sup> Testament. D'aquesta i altres mancances, ja se'n va fer ressò la presentació del document al si de la Facultat de Teologia de Catalunya, el dia 15 de maig del 2002<sup>5</sup>.

Avui voldria aprofundir en algunes de les qüestions tocades pel mateix text de la PCB i abordar temes aliens al document que crec que haurien d'ajudar al diàleg interreligiós.

A) Una d'aquestes és indubtablement la de l'Aliança, amb una consideració especial per la carta als He. M'agrada la descripció del tema de l'aliança al document, el repàs que s'hi fa sobre la teologia de l'aliança en els diversos llibres del Primer Testament. A partir d'aquesta teologia, el document subratlla les deficiències de la versió "aliança"—com a contracte bilateral— davant de la significació de berit com a *projecte salvífic –promesa, autocompromís de Déu*<sup>6</sup>— i, com era d'esperar, es decanta clarament per aquesta última opció.

<sup>3</sup> Vegeu p.14 § últim; p.158 § 1; p.161.

<sup>4</sup> Prefereixo, com molts exegetes, aquesta denominació en lloc d'"Antic", que sembla pejoratiu. Si bé en si no hauria de ser-ho, la història el n'ha fet. I encara avui (en la litúrgia?) en la ment de molts cristians ocupa, com a "paraula de Déu", un lloc secundari, a vegades del tot arraconat. El document últim de la PCB creu que el mot no té sentit negatiu (p. 15 § 2 i p.37 nota 33).

<sup>5</sup> Vegeu l'extracte de la presentació: J. Sánchez Bosch, *Presentació del document de la Pontificia Comissió Bíblica sobre 'El Poble jueu i les seves Sagrades Escripures en la Bíblia Cristiana' al Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya* 76(2002)41-50; i allí mateix I. Ricart, *Un document important*, p.53-54.

<sup>6</sup> Cf. p.70-77 del document.

Crec que, a partir precisament del que diu el document de la PCB, es pot i s'ha d'avançar en el diàleg interreligiós. Vegem un exemple en la lectura que el document fa de la carta als He<sup>7</sup>. Al meu entendre, aquest tipus de lectura (molt estesa, per cert, o la més estesa en el món cristià) no és prou dialogant amb el judaisme perquè no es mencionen per a res les més que possibles exageracions del discurs del predicador d'He, per exemple en la descripció del Yom Kippur, o "Dia del Gran Perdó". Perquè, tant si el discurs sobre el Dia del Gran Perdó es fa quan encara el Temple estava dempeus com si es fa quan ja no existia el Temple, ni el jueu contemporani de Crist, ni el jueu de després del 70 s'hi poden reconèixer amb facilitat. Un i altre s'hi han de sentir per força incòmodes, per dir-ho més exactament. En efecte, per al jueu de l'època del segon Temple, aquell era un dia del tot privilegiat: no solament per ser l'únic cop que el Summe Sacerdot entrava al *sancta sanctorum*, al *debir*, per a la pronunciació del Tetragrama..., pel gran embalum i solemnitat dels sacrificis..., sinó sobretot perquè sabia que aquell dia tota la casa d'Israel obtenia el perdó de tots els seus pecats per la bondat i misericòrdia de Déu/Pare. Els pecats perdonats (sempre, és clar, que es complís la condició del penediment o/i, en el cas d'ofensa al germà, es demanés abans el perdó fratern o se'n fes la restitució justa) no eren únicament els rituals, sinó també aquells que implicaven la pena de mort. Així ho explicita la *Mixnà* en el tractat de *Sebu'ot* 1,6:

"Per la impuresa del santuari i de les coses santes fetes amb premeditació<sup>9</sup> expiaven el boc, la sang del qual s'aspersgia a l'interior (del *sancta sactorum*), i el dia del (Gran) Perdó. Per totes les altres transgressions de la Torà, les lleus i les greus, per les premeditades i per les comeses sense voler, per les conegudes i per les desconegudes, per les accions i per les omissions, per aquelles que implicaven la pena d'extinció<sup>10</sup> o per les que implicaven pena de mort dictada per un tribunal, expiava el boc emissari".

<sup>7</sup> Segons el document, Crist és mitjancer de la nova aliança (He 9,15, cf. 7,22; 12,24); "sacerdocí i sacrificis eren incapaços de treure l'obstacle dels pecats i d'establir una autèntica (?) mediació entre el poble i Déu (He 7,18; 9,9; 10,1.4.11); ...no es tracta pas d'una simple renovació de l'aliança del Sinaí, sinó de l'establiment d'una aliança vertaderament (?) nova, fonamentada sobre una base nova, l'ofrena personal de Crist (He 9,14-15)"; "Israel encara es troba dins d'una relació d'aliança amb Déu perquè l'aliança promesa és definitiva i no es pot abolir" (p.78 § 3). (És clar que els interrogants expressen només la perplexitat de qui signa aquestes ratlles).

<sup>8</sup> Vegeu, no obstant això, el que es dirà a p.4-5.

<sup>9</sup> Sense que, però, hom l'hagi avisat de la transgressió.

<sup>10</sup> La que podia aplicar Déu directament en qualsevol moment i de qualsevol manera.

El text paral·lel de Yom 6,2 és igualment explícit i meticulós en anomenar els pecats que eren expiats/perdonats el dia del Gran Perdó:

"(El Summe Sacerdot col·locava les seves mans damunt del boc i confessava): la casa d'Israel ha comès iniquitat, transgressió i pecat davant teu. Oh, Déu, perdona, jo t'ho demano, les iniquitats, transgressions i pecats que el teu poble, la casa d'Israel, ha comès, transgredit i pecat davant teu; tal com està escrit en la llei del teu servent Moisès: *'Perquè en aquell dia es farà expiació per a tu per purificar-te: seràs net de tots els teus pecats davant del Senyor'*<sup>11</sup>.

A partir d'aquests textos, ¿no ens hem de preguntar necessàriament si no exagera una mica la carta als He quan parla del perdó del Yom Kippur d'una manera tan restrictiva?

Llegim per exemple He 9, 7 on, parlant de l'expiació del Yom Kippur, es diu: "(el Summe Sacerdot) no deixa mai d'ofrir<sup>12</sup> la sang pels seus propis pecats i pels del seu poble". El mot ἵερομάρτυς<sup>13</sup>, per a molts exegetes d'He, sols implica els pecats comesos per ignorància o feblesa<sup>14</sup>. Es tracta sols (!) de pecats d'"ignorància i de feblesa" (ἵερομάρτυς), quan això no ho deia de cap manera el judaisme. Així no s'expressava el judaisme: ja Lv. 16,34 parla del perdó de tots els pecats (pace C. Spicq)<sup>15</sup>, cf., a més dels textos més amunt citats de la Mixnà, Tos Yom 5,6; Yom 8,8-9<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Lv. 16,30.

<sup>12</sup> És curiós aquí (en el sancta sanctorum) l'ús d'aquest terme per al gest d'aspersió: Més que interpretar el text del Lv. o la litúrgia del Yom Kippur, el que fa l'autor és preparar el lector/oient per tal que vegi la tipologia: oferiment de la sang a l'antiga aliança/oferiment de la sang de Crist a la Creu. Cf. el comentari de W. L. Lane, *Hebrews 9-13*. Dallas-Texas, 1991, p.223.

<sup>13</sup> Es troba també en el mateix sentit en He 5,2.

<sup>14</sup> Cf. en aquesta línia el comentari de Buchanan G. W., *To the Hebrews* (Anchor Bible 36). New York-London-Toronto- Sydney-Auckland, 1972, p.144; més clarament encara, C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*. Gabalda. París, 1977, p.149-150. La citació que fa Spicq de les paraules de R. Yišma'el –tannaïta mort c.135 dC– en el sentit que Yom Kippur no podia expiar per les faltes que implicaven, a judici d'un tribunal humà, la pena de mort, és directament contradit pel text de la Mixnà que acabem de citar, Sheb 1,6.

<sup>15</sup> *L'Épître aux Hébreux*. Gabalda. París, 1977, p.149-150.

<sup>16</sup> *Ibid.* 8,9: "Al qui diu (...): jo peco i se'm perdonarà el dia de Yom Kippur, no se'l perdonarà el dia del Gran Perdó; els pecats contra el proïsme no es perdonen el dia del Perdó si no és que hom s'ha reconciliat amb el seu proïsme(,,,)".

La mateixa sensació produeix He 9, 13: "La sang dels boccs i dels vedells i la cendra de la vedella, aspergida sobre els qui són impurs, els santifica i purifica corporalment" = amb la purificació de la carn =  $\pi\rho\ \varsigma\ \tau\ \nu\ \tau\ \varsigma\ \sigma\alpha\rho\acute{\kappa}\acute{o}\varsigma\ \kappa\alpha\theta\alpha\rho\ \tau\eta\tau\alpha$ . No és exagerat? Tenim la tendència (i He també) a veure només la purificació ritual (perquè se li donà tanta importància al Primer Testament, sobretot a partir del postexili, i també a l'època de Jesús), però aquesta insistència no exclou --més aviat pressuposa-- la purificació moral interna, l'autèntica purificació interior de la consciència: és clar, especialment, per l'exemple adduït de la cendra de la vedella roja: aquesta purificació es fa quan pesa damunt dels veïns del lloc on s'ha trobat un cadàver la inculpació d'un presumpte homicidi(!). En canvi, C. Spicq diu, comentant He 9,13: "Els (els sacrificis de sang) ator-gaven la puresa ritual"<sup>17</sup>. Només? Crec que es tracta d'un judaisme reduït. (D'altra banda, al s. I ja no s'usava la vaca roja).

De fet, si ens atenem a la celebració (al poc que en sabem) del Yom Kippur en l'època d'He (si He és de després del 70), obtenim *també* una imatge diferent de la que ens dóna la carta. En primer lloc, cal subratllar que la substitució del Temple i el calendari de les festes que durant el temple se celebraven foren els temes que màximament preocuparen l'Acadèmia de Yabne, segons opinió dels historiadors<sup>18</sup>. En segon lloc, cal assenyalar el principi general que aquí també té, sens dubte, el seu rol: El gran principi és que després del 70 la pregària pren el lloc dels sacrificis; els sacrificis són suplerts per la pregària, pel dejuni, els exercicis de caritat o bones obres, pel valor que tenen els sofriments i pel valor que té l'estudi de la Torà.

Són molts els textos significatius sobre l'espiritualització del Yom Kippur celebrat després del Temple. Un d'ells és el de R. Aquiba al Talmud de Jerusalem, Yom 8,9 (45c)<sup>19</sup>. Més encara, diguem, repre-

<sup>17</sup> "Ils procuraient la pureté rituelle", *ibid.* p.154. Anàlogament, Buchanan G. W. *ibid.* p.148-149.

<sup>18</sup> Cf. p. ex. J.F. Moore, *Judaism*, v. I p.84-85.

<sup>19</sup> "Feliços sou vosaltres, jueus. Davant de qui us purificareu? I qui és el qui us purifica? És el vostre Pare del cel. És per això que es diu a Ez.: '...Us donaré un cor nou i posaré un esperit nou dins vostre...(Ez. 36,25.26)'. Un altre text que segurament fa referència a Yom Kippur és el de Tos San 13,3 i RhSh 17a. Un text bonic, en la *Pesiqta* 25, 158b: "La saviesa humana, quan hom li demana què s'ha de fer amb el pecador, respon: 'rere les passes del pecador va la desgràcia' (Pr. 13,21). La profecia, quan li fan la mateixa pregunta respon: 'l'ànima que ha comès el pecat és ella la que ha de morir' (Ez. 18,4). La Torà, quan li fan la mateixa pregunta respon: 'Que ofereixi un sacrifici d'expiació i que el sacerdot faci per ell el ritus d'expiació' (Lv 4,1). Però Déu respon: 'La rectitud i la bondat són (sols) en Déu. Ell torna els esgarriats al camí' (Sl. 25,8). Fills meus, el que jo us demano és: 'Busqueu-me i visqueu'" (i cf Mak 3, 17, 31d).

nent les paraules d'un bon especialista en la matèria, Khruby K.:

"Hom reprèn tots els elements concernents a l'expiació, en el dia de Yom Kippur, que és la gran ocasió anual de la «reintegració» de l'home gràcies al perdó de Déu. (...) Des de tots els punts de vista, (el Yom Kippur) té un rol absolutament únic en la vida de la nació. És sobretot després de la destrucció del Temple i del cessament del culte sacrificial que el dia de Yom Kippur ha pres el caràcter d'un veritable principi regenerador de la vida jueva, amb estreta connexió, d'altra banda, amb (la festa de) Cap d'Any (*Rošha-Šanah*)".<sup>20</sup>

També descriuen, amb termes semblants, la teologia de Yom Kippur els altres estudiosos del rabinisme, per exemple S. Schechter: "és el dia de Yom Kippur, que, segons els rabins, expia «fins i tot quan no hi ha sacrifici i no hi ha cap boc», és el dia mateix en si el que té aquesta eficàcia independentment del culte sacrificial".<sup>21</sup>

En la mateixa línia s'expressa Moore G. F., tot recordant l'hagadà<sup>22</sup> sobre el fundador precisament de l'Acadèmia de Yabne (poc després del 70), Yohanán b. Zakkai:

(R. Yošua b. Hananiah, el seu deixeble, veient el Temple enrunat, exclamà): "Ai de nosaltres que tenim el lloc on s'expiaven les iniquitats d'Israel destruït". R. Yohanán b. Zakkai respongué: "No en facis dol, fill meu, perquè tenim una altra expiació igualment bona, és a dir, obres de misericòrdia, com diu l'Esclusiva: 'Perquè el que jo vull és misericòrdia i no sacrifici'(Os 6,6)".

Encara que l'hagadà ens hagi arribat en una font no antiga, dibuixa bé els sentiments del judaisme immediatament després de la destrucció del temple; ben aviat es donà més importància a la disposició interior, al penediment i a la mateixa confessió que als ritus externs. (I segurament ja era en gran part així abans de la mateixa destrucció). Al cap i a la fi és el que molts segles abans havien ja demanat els profetes<sup>23</sup>. Durant el segon temple, segurament molts jueus donaven més importància a les disposicions

<sup>20</sup> K. Hruby, *Le Yom ha-Kippurim ou Jour de l'Expiation*. III, Le Yom Kippur dans la tradition rabbinique, en *Orient Syrien* 10 (1965) 413.

<sup>21</sup> S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*. Major Concepts of the Talmud. New York 1975<sup>2</sup> p. 302.

<sup>22</sup> ARN 4,5.

<sup>23</sup> Cf Moore G..F., *Judaism*. V. I p. 503.505-506.

interiors que als mateixos sacrificis en si<sup>24</sup>. Testimoni d'això, l'abundant literatura essènia qumranita i no qumranita present en el bloc conegut com literatura *intertestamentària* jueva.

És clar que la magnanimitat del perdó de Déu aquest dia implica una condició, el penediment. De tota manera, la força de la creença en aquest perdó total és tan gran dins del judaisme que el TB ens explica que el gran Rabbi, el rabbí per excel·lència (que per això s'anomena així l'editor de la Mixnà) creia que el dia del Gran Perdó expiava pels pecats tant si es demanava perdó amb penediment com sense (Sheb12b-13a), excepte en uns casos molt específics<sup>25</sup>, però s'ha de dir que l'opinió de Rabbi no fou acceptada<sup>26</sup>.

Comentant l'opinió de Rabbi, P.E. Sanders diu que possiblement en l'època tannaítica (i, per tant, a l'engròs, l'època de Jesús) alguns creien en el perdó de tots els pecats (excepte els esmentats per Rabbi) encara que no hi hagués penediment. De fet, no és lògic suposar que Rabbi volgués mantenir una posició totalment pròpia. Sembla que la cosa es discutia en època tannaítica. El text de *Sifra*<sup>27</sup> en dóna testimoni, i conclou respecte al Yom Kippur: "No expia (els pecats) si no és a través del penediment".

<sup>24</sup> Maimònides posa el penediment com a única condició per al perdó dels pecats: "El penediment expia per totes les iniquitats... El dia de Yom Kippur expia per al penitent (Lv. 16,30)", *Hilkot Te'ubah* 1,3.

<sup>25</sup> I difícils de definir. Possiblement *poreq'ol u-megaleh panim be-torah u-mefer berit be-barar són els pecats de menyspreu del jou dels preceptes (poreq'ol), el d'enganyar o falsejar el contingut dels preceptes de la Torà (u-megaleh panim be-torah), dissimular la circumcisió (u-mefer berit be-barar)*. Sobre la discutida expressió *megaleh panim be-torah* es pot veure Shemesh A., *King Manasseh and the halakah of the Sadducees*, en *JSt* 52 n.º 1 (2001) 27-39: l'expressió hebrea *megaleh panim be-torah* s'ha interpretat de molt diverses maneres: insultar un acadèmic, insultar el veV, descobrir secrets de la Torà etc. E.E. Urbach interpreta la frase segons l'allargament d'un text tannaític: *megaleh panim be-torah, šelo' keh-lakah* (Urbach creu que en aquest text tannaític la crítica va a Pau de Tars. A *SifreNm* 112 el rei Manassès és descrit com un que *megaleh panim be-torah*. És a dir que Manassès ridiculitza el text bíblic dient que Moisés no havia d'escriure ni Gn 30,14 ni 35,21 ("Rubén anB..."). L'homília continua dient que Manassès va fer una "hagadà de menyspreu", és a dir, *hagadahšel dofi*. De fet ja Cana Werman havia dit que els tannaïtes usen l'expressió hebrea *megaleh panim be-torah* quan volen assenyalar els seus oponents: saduceus o Betusians. Una prova d'això la tenim a *SifreNm* 112 (p. 121 de Horowitz). De fet, tothom sap que Manassès és presentat en la literatura rabínica com a representant del Saduceïsm.

<sup>26</sup> Cf Moore G.F., *Judaism*. V. I p. 152 nota 210.

<sup>27</sup> Comentant Lv. 23,27. Vegeu *'Emor, pereq* 14,1-2.

<sup>28</sup> Vegeu E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*. A comparison of Patterns of Religion. London 1977, p. 166-168.



## Resumint:

1) Em sembla clar que una lectura que no tingui en compte el gènere controvèrsia<sup>29</sup>, sobretot en el tema de Yom Kippur, no sabrà entendre les exageracions hiperbòliques d'He o les poques ganes de matisar de l'orador..., que no solament compara sinó que a vegades també polemitza.

2) Sols una lectura que ho tingui en compte podrà combregar junt amb els jueus, autènticament i sense ficció, amb l'oceà de la infinita misericòrdia de Déu que els cristians han heretat del judaisme i en especial d'aquell Jesús de Natzaret.

B-) El diàleg amb el cristianisme té molts temes sense a penes explotar.<sup>30</sup> Per exemple, s'hauria d'aprofundir en el tema de les promeses del Primer Testament: potser no n'hi ha prou de dir que es realitzen en el Segon Testament, perquè, de fet, sobretot "es compleixen". Però "complir-se" pot tenir dos significats:

1r: renovar-se, actualitzar-se.

2n : realitzar-se.

Les promeses es compleixen en el primer sentit i no en el segon? En tot cas és cert que la categoria de "realització" no és suficient... Que en Crist les promeses messiàniques s'hagin complert no vol dir simplement que s'hagin realitzat, vol dir que s'han realitzat renovant-se... En tot cas sembla ser l'opció recollida en el document de la Pontificia Comissió Bíblica del 2001 (*El poble jueu i les seves Sagrades Escripures en la Bíblia cristiana*), ja que parla d'una nova creació quan es realitzen les profecies messiàniques,<sup>31</sup> segurament que des del punt de vista del diàleg interreligiós la descripció que sobre aquesta qüestió segueix a continuació és digna de ser citada completa:

<sup>29</sup> La introducció de C. Spicq parla extensament del gènere literari d'He com d'una obra d'oratória apologètica, *ibid.* p. 10-11 (encara que després nò ho té en compte en l'exegesi de cada verset). I cf Hunt B.P.W.S., *The Epistle to the Hebrews: an Anti-judaic treatise?* en *Studia Evangelica* 2(1964) 408-410; per evitar que els oients judeocristians retornin al judaisme, l'autor d'He utilitza la polèmica antijueva; vegeu la bibliografia oferta en aquesta línia per W. L. Lane, *Hebrews 1-8*. Dallas-Texas 1991, p. CXXV; un bon resum de la història de l'exegesi sobre aquest tema (el gènere literari i la finalitat d'He) es pot veure en G. Mora, *La Carta a los Hebreos como escrito Pastoral*. Colectánea San Paciano 20. Ed. Herder. Barcelona 1975 p. 3-6.

<sup>30</sup> Vegeu un enunciat breu d'aquestes en la nota de L. Maldonado, *La influencia del actual diálogo judeo-cristiano en la evolución de la teología católica y protestante en El Olivo* núm. 56 p.54-56.

<sup>31</sup> P. 42 § 1.

"Quan el lector cristià percep que el dinamisme intern de l'Antic Testament troba el seu desenllaç en Jesús, té una percepció retrospectiva, el punt de partida de la qual no se situa en els textos com a tals, sinó en els esdeveniments del Nou Testament, proclamats per la predicació apostòlica. No s'ha de dir que els jueus no veuen allò que hi havia anunciat en els textos, sinó que el cristià, a la llum de Crist i en l'Esperit, descobreix en els textos un excedent de sentit que hi estava amagat".<sup>32</sup>

Indubtablement "excedent" no vol dir en el document "que sobra", més aviat es tracta d'una plusvàlua, com quan en el món econòmic parlem de la "part del producte social que sobrepassa el valor dels factors de producció emprats per a obtenir-lo".<sup>33</sup> Anàlogament podem parlar en la ciència de l'exegesi bíblica "d'un excedent de sentit". Té els seus avantatges: 1) fa fixar l'atenció en allò que no està pas amagat: és a dir, obliga el lector a destriar l'amagat (l'excedent de sentit) del sentit palès (o literal); 2) valida el sentit literal com quelcom indefugible, primordial i, per tant, enriquidor d'aquells textos messiànics (no precisament en tant que messiànics); aquest material bíblic posteriorment esdevé, als ulls del lector cristià [*que veu el que està amagat perquè parteix, no del text, sinó de l'esdeveniment pasqual del Primer Testament*], promesa messiànica; 3) fa notar que era del tot natural que els jueus no copsessin l'excedent de sentit...

Només que, ai las, no crec que fos pas aquesta, precisament, la sensació i els sentiments dels primers autors dels midraixim judeocristians (a nivell oral) abans d'entrar en el Segon Testament, ni la dels evangelistes que hi van afegir les promeses messiàniques per escrit. Però, tant si som benvolents com els autors del document respecte les intencions i judicis dels introductors d'aquests textos messiànics, com si no, és clar que uns i altres som conscients que ens resta un llarg camí a recórrer per alimentar-nos, jueus i cristians, precisament de la riquesa teològica, espiritual i mística d'aquells textos del Primer Testament, en els quals uns veuen l'*excedent*, i els altres no. Tenim, doncs, camp a recórrer en el diàleg interreligiós, ja que aquestes perícopes també han de ser objecte de contemplació amical i compartida del banquet de la Paraula reve-

32 P. 43 § final.

33 Definició del *Diccionari de la Llengua catalana*. Enciclopèdia Catalana. Barcelona 1994.

lada. Sabent que a uns i altres alimenten diferentment...; conscients que allò que alimenta uns pot ser ben indigest per als altres..., i que el sentit literal que als jueus alimenta ha de ser un aperitiu excel·lent per als cristians...

Això de la comensalitat a l'entorn de la Paraula compartida és encara més vàlid per a la part restant (la pràctica totalitat) de textos del Primer Testament en què no hem de diferenciar-nos dels jueus en l'exegesi..., llevat que emprenguem el camí esbojarrat d'una lectura cristològica abusiva que en tot vol veure el que no hi ha... D'aquesta lectura exagerada, no se'n fa ressò el document de la PCB perquè ja n'havia parlat abans, l'any 1993, a propòsit de *La interpretació de la Bíblia en l'Església*:<sup>34</sup> el 1993, el vocabulari era diferent, el contingut, molt similar o igual: allí es parlava de promeses messiàniques del Primer Testament que es compleixen al Segon Testament. En el document del 2001 es parla del sentit espiritual (o del "sentit ple")<sup>35</sup> de les promeses del Primer Testament que es compleixen com a "nova creació" en el Segon Testament:

"El sentit espiritual (que permet parlar d'acompliment de l'Escritura) no s'ha de confondre amb les interpretacions subjectives dictades per la imaginació o per l'especulació intel·lectual. Resulta del fet de relacionar el text amb les dades reals que no li són estranyes, l'esdeveniment pasqual i la seva fecunditat inesgotables que constitueixen el cim de la intervenció divina en la història d'Israel, en profit de la humanitat entera (...). Convençuda que el misteri de Crist dóna la clau d'interpretació de totes les Escriptures, l'exegesi antiga es va esforçar per trobar un sentit espiritual en els mínims detalls dels textos bíblics –p. ex. en cada prescripció de les lleis rituals– servint-se de mètodes rabínics o inspirant-se en l'al·legorisme hel·lenístic. L'exegesi moderna no pot concedir un veritable valor d'interpretació a aquesta mena d'intents, sigui quina sigui la utilitat pastoral que hagi pogut tenir en el passat (cf *Divino Afflante Spiritu*. EB 553)".<sup>36</sup>

Dèiem que la manera d'expressar-se en un i altre document és semblant o bastant igual. Si volem més precisió, observarem que en el document del 1993 el text de les promeses del Primer Testament

---

<sup>34</sup> Ed. Claret 1994

<sup>35</sup> Cf p. 86.

<sup>36</sup> p. 84-85.

"experimenta *un canvi* de sentit" a la llum d'un "context radicalment nou (l'esdeveniment pasqual del Segon Testament) que il·lumina de manera nova els textos antics". En canvi, en el segon document (el del 2001), el sentit espiritual ho és *no perquè experimenti cap canvi*, sinó perquè té "un excedent de sentit", una plusvàlua, com si diguéssim. El matís em sembla important amb vista al diàleg interreligiós. Crec que és millor aquesta segona manera de parlar. Una manera de parlar que segurament es valorarà bé des del judaisme.

C) La pregària dominical: Semblaria que, en principi, el moment de la pregària és el que més ens pot unir. Al cap i a la fi tots som fills d'un mateix Pare. En parlàvem una mica en començar. Curiosament aquest moment que ens uneix és declarat per una de les parts, el Cristianisme, com el moment en què s'expressa més i millor l'especificitat cristiana. Crec que això s'hauria també d'aprofundir. Sobretot perquè la pregària dominical ha estat vista (des de quan?) com originada en el si del judaisme: el document em sembla poc generós a l'hora de reconèixer la paternitat jueva del *Parenostre*; el document ha insistit en l'originalitat de la pregària de Jesús amb el mot "Abba"<sup>38</sup>:

"(Jesús), per la seva pregària, expressava la seva intimitat amb el seu pare, a qui ell anomenava «Abba» (Mc. 14,36) (...). L'exemple de Jesús suscitava en els seus deixebles el desig d'imitar-lo: 'Senyor, ensenyeu-nos de pregar' (Lc. 11,1). A aquest desig, Jesús respon ensenyant-los el *Parenostre*. Les fórmules del *Parenostre*<sup>38</sup> s'assemblen a les de la pregària jueva («*Divuit benediccions*»), però amb una sobrietat sense paral·lel".<sup>39</sup>

Primera observació: encara que oficialment, a la sinagoga, estigués bandejada l'expressió «Abba», es pot dir el mateix de la pregària individual dels "rabins" contemporanis de Jesús? I segona observació: no sembla segur tampoc que, en el judaisme de Qumran, en les pregàries o salms usats allí, no s'empri la invocació "Abba". És clar que sobre això manquen estudis aprofundits.<sup>40</sup>

37 Com deia ja Ml. 2,10.

38 Mt. 6,9-13; Lc.11,2-4.

39 P. 92 § 4.

40 Vegeu, no obstant això, E.M. Schuller, *The Psalm of 4Q372 1 within the context of Second Temple Prayer*, a CBQ 54(1992)67-79, especialment p. 76.79: a Qumran, hom s'adreça a Déu com a Pare, i això s'ha de considerar com a preparació de la pregària cristiana; J. Vázquez Allegue, *¡Abba Padre! (4Q372 1, 16)*. Dios como Padre en Qumrán. en EstTrin 32(1998)167-186; sobretot p.182-185, on confirma l'opció d'E.M. Schuller.

Respecte a la primera, fem observar que la mancaça de documentació no ens permet arribar a cap conclusió definitiva.

Respecte a la segona, el Salm de 4Q372 1 publicat no fa gaire (1990)<sup>41</sup>, dóna la invocació a la línia 16, "Pare meu i Déu meu, no m'abandoneu a les mans de les nacions". D'altra banda, molts exegetes de Mt. (l'únic que ens dóna pròpiament el text del que anomenen Parenostre) s'expressen més generosament que el nostre document i confessen que les pregàries oficials del judaisme contemporani de Jesús (*šemoneh 'Eø reh; qaddišš; 'Aleynu*, que en el seu nucli contenen la primera part del Parenostre) són les vertaderes fonts de la pregària dominical pel que fa a la primera part. Parlar de "fonts"... no és precisament el llenguatge del document: "Les fórmules del Parenostre s'assemblen a les de la pregària jueva («Divuit benediccions»), però amb una sobrietat sense paral·lel".

Respecte a la virtut de la sobrietat, hem de recordar primer que, no essent el Parenostre per a ús oficial (almenys en la ment del Jesús de la història) -ja que no hi ha encara església- indubtablement el Parenostre era en si una pregària individual<sup>42</sup> (que quan s'edita Mt. esdevé ja pregària oficial de la comunitat). Ara bé, les pregàries individuals jueves, en boca del més gran especialista en la matèria, I. Heinemann,<sup>43</sup> "es caracteritzaven per la seva simplicitat estilística, i per l'absència d'exigències formals. Les fórmules que utilitza són senzilles i pràctiques". El mateix autor continua a propòsit del *Parenostre*: "Finalment, no hi ha dubte que la pregària de Jesús en el Nou Testament (Mt. 6,9ss) conté totes les característiques de la pregària jueva individual". En aquest sentit vegeu també el bon comentari a Mt. de U. Luz.<sup>44</sup>

Crec que també es podia i es devia haver subratllat el judaisme implicat en la locució *Pare Nostre*<sup>45</sup> (si no procedent del Jesús de la història, sí introduït per Mt. per no allunyar-se de la pregària jueva)... I dic això perquè precisament l'església ha intitulat així la

<sup>41</sup> E. Schuller, 4Q372 1: A Text about Joseph, RevQ 14(1990)349-376.

<sup>42</sup> Es nota que és pregària individual en l'omissió de les característiques de l'oficial: menció dels patriarques, peticions de coloració nacionalista, l'esperança de la reconstrucció detallada de la nació...

<sup>43</sup> *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns.* De Gruyter. Berlin-New York 1977, p. 190 i cf p. 159 i 265s. És la versió revisada de *Ha-Tefil\_lah bi-Tequfat ha-Tanna'im we-ha-Amora'im*. Hebrew University Press, Jerusalem (1964)1966, 2ª ed.

<sup>44</sup> *Matthew 1-7. A Commentary.* Edinburgh 1990 p. 386-387.

<sup>45</sup> '*Abuna*' en arameu, també present en la pregària individual; '*Abinu*, a la sinagoga.

pregària dominical: Parenostre. És a dir, la pregària que ha esdevingut el signe d'identitat del cristià en el baptisme és precisament el text de Mt! És la cèlebre "traditio" que consta ja en les *Constitutiones Apostòliques*<sup>46</sup>, una obra del s. IV:

"(Que el cristià) pregui com un fill el seu Pare amb aquestes paraules que té (rebudes de mans) de l'assemblea comuna dels fidels: 'Pare nostre, dels cels, sigui santificat el teu nom...'"<sup>47</sup>

La "traditio" del *Parenostre* es fa als noubatejats després de la segona unció.<sup>48</sup> També trobem el mateix testimoni al *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis Anni Circuli (vulgo Sacramentarium Gelasianum)*. *Vetus. Reg. 316*.<sup>49</sup> Quan hom hi narra els escrutinis dels qui es preparen per ser batejats després de l'"*explanatio Symboli*" (Credo), s'explica el *Parenostre*, i la versió és la de Mt., evidentment.<sup>50</sup>

És digne d'atenció que allà on podíem retrobar-nos millor amb els germans jueus (en la pregària donada per Jesús), la litúrgia hi ha vist el que és més específic del cristià. Més tard, fins i tot alguns Pares de l'església veuran en el *Parenostre* l'expressió de dogmes tan importants com el de la Trinitat.<sup>51</sup>

D) És positiu per al diàleg interreligiós veure que van augmentant els assaigs que tenen com a centre del seu interès analitzar el judaisme de les paraules i dels gestos de Jesús. Això passa en bastants estudis sobre el Jesús de la història i en els que parlen del targum com a font il·luminadora del Segon Testament. Algunes monografies recents tenen aquest tarannà i expliciten ja en el títol el judaisme de Jesús.<sup>52</sup>

<sup>46</sup> M. Metzger (ed.), *Les Constitutions Apostoliques*. v. II. SC 329. Paris 1986, llibre III, 18,1-2.

<sup>47</sup> Segueix tot el text de Mt. amb la doxologia "perquè teu és el regne, la potència i la glòria pels segles. Amén".

<sup>48</sup> Cf. *ibid.* p. 95 (llibre VII).

<sup>49</sup> És una transcripció feta al monestir de Chelles, prop de París, el 750, d'un manuscrit del s. VII, còpia dels *libelli* dels segles VI-VI.

<sup>50</sup> "Pater noster qui es in coelis....". (SIC) (Gel XXXVI 321-327). Citació que dec a l'amabilitat de M. López.

<sup>51</sup> Cf. *Matthew 1-7* o.c. p. 387-388.

<sup>52</sup> Vegeu p. ex. les de G. Vermes, *Jesus the Jew, A Historian's Reading of the Gospels*. Philadelphia 1981 (London 1973); en castellà, a Barcelona (ed. Muchnick) 1994; J.P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking of the Historical Jesus*. 2 vv. en 3 toms; en castellà, a Estella 1999-2000 (ed. Verbo Divino); J.D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco 1991; en castellà, a Barcelona 2000 (ed. Crítica).

Però sovint en el món cristià –tan protestant com catòlic– allò que és relativament fàcil –comprendre i acceptar el judaisme etnicocultural de Jesús– esdevé difícil a nivell de la praxi religiosa jueva: veure Jesús practicant el judaisme en els textos que ho expliciten en el Segon Testament<sup>53</sup> i en els que ho pressuposen. La quantitat de pràctiques piadoses per a salvaguardar la puresa ritual personal, d'aliments, de vestits i d'habitatge, està segurament en el grup de pressupòsits de la vida del Jesús de la història. L'arqueologia ha demostrat, aquests últims anys, p. ex. l'abundància de recipients domèstics de pedra (del s. I dC) que són els que no estaven subjectes a la transmissió d'impuresa ritual.<sup>54</sup> També els textos de

<sup>53</sup> Participació personal de Jesús en les festes oficials jueves (p. ex. la dels tabernacles, cf. Jn 7-9; les diverses pasqües de Jesús a Jerusalem, segons Jn.; la presència activa de Jesús en el culte de Jerusalem, si no, tindria menys sentit l'expulsió del Temple, les paraules de Jesús al pòrtic de Salomó (Jn. 10,23), etc. També s'han de tenir en compte les múltiples vegades que Jesús pren part en el culte sinagoga. Els evangelistes ho assenyalen com quelcom habitual en la seva vida pública.

<sup>54</sup> Cf. E. Regev, *Pure Individualism: The Idea of a non-Priestly Purity in Ancient Judaism*, en JStj 31 n° 2 (2000)176s: les primeres *halakot* sobre el problema vénen de Hil·lel i Xammai. Així que no solament els fariseus ho practicaven sinó també els jueus de la Diàspora i els de Qumran i el jueu comú, com ho veïem en el llibre de Jdt. L'arqueologia ens donarà proves d'això: la causa de la impuresa no solament és als cementiris, insectes, rèptils, i –a la llar-menstruació, semen i presència de cadàver, sinó també en els líquids. Els líquids impurs transmeten impuresa (com ho fan amb l'electricitat) a diferència dels aliments i dels atuells de cuina. Per això s'ha de tenir cura especial amb els líquids. D'aquí l'interès a tenir vasos d'argila i de pedra: quan algun líquid impur els tocava, el vas, el seu contingut i el qui l'usava restaven purs. Segons la Mixnà i la Tossefta, els sacerdots, al Temple, usaven atuells de pedra especialment per a l'aspersió de la cendra de la vaca roja. Una enorme quantitat d'atuells de pedra ha estat descoberta a Jerusalem, especialment al costat de la muntanya del Temple. Copes, tasses, bols, vasos de pedra es troben pertot arreu a les muntanyes de Judea. El que prova que molts jueus, en les petites ciutats i en els pobles agrícoles, practicaven la puresa laica. Així que l'afirmació de Jn. 2,6 (encara que segurament que allí es tracta dels grans atuells o Qalal) a les noces de Canà és pràcticament correcta. Les troballes més antigues d'aquests vasos de pedra són de l'època d'Herodes el Gran, que es correspon també amb l'època de Hil·lel i Shammai, que són els primers a legislar sobre el tema. La literatura rabínica testifica que la puresa laica es practicà fins als dies de Judà el Patriarca (finals del s. II dC). Aquestes *halakot* foren discutides extensament pels rabins que visqueren immediatament després de la guerra de Bar Kokba (135 dC). Els dos-cents fragments dels vasos de pedra proven que també a Qumran usaren aquests vasos per a les purificacions, encara que, segons el Rotlle del Temple (49,14) i el DD 12,15-18, els vasos de pedra poden adquirir impuresa. Ajuda també saber que 300 *miqwa'ot* (banys rituals) de l'època del Segon Temple han estat descoberts i que també se n'han trobat unes dotzenes de l'època de la Mixnà i del Talmud; és impossible saber si cadascun d'aquests *miqwa'ot* s'usaven per la puresa laica, la puresa levíticossacerdotal o per la puresa habitual de la menstruació (...). Per a E.P. Sanders, la puresa laica regeix només abans dels àpats d'alguns fariseus i dels rabins (segons altres, té molt més abast i és a imitació de la sacerdotal...). És fins i tot possible que aquesta puresa laica formés part del que E.P. Sanders anomena "judaisme comú", cf. la seva obra *Jesus and Judaism*. London, 1985, p. 180-187. I vegeu H. K. Harrington, *Did the Pharisees eat ordinary Food in a State of Ritual Purity?* a JStj 24 núm.1 (1993) 123-127; JStj 26 núm. 1 (1995)42-54; i vegeu J.L. Reed en JStj 27 núm. 1 (1996) 79-81.

Qumran ens han portat a entendre l'extensió de les creences i pràctiques a favor de la puresa ritual enmig de la gent. Possiblement, aquesta actitud espiritual s'ha de suposar també en la família de Jesús i en Jesús mateix... Sempre, és clar, que es tinguin en compte dues coses: 1) Que els textos en què Jesús rebutja explícitament la praxi de puresa ritual<sup>55</sup> s'han d'interpretar sobretot dins del context de polèmica judeocristiana de després de la vida de Jesús; 2) Que l'acceptació de la puresa ritual com a opció ètica en la pràctica del dia a dia del Jesús de la història és molt difícil d'avaluar, ja que té molts nivells de valor divers.<sup>56</sup> D'altra banda, unes praxis rituals gaudien potser d'una certa acceptació generalitzada i d'altres tenien rellevància sols en grupets molts reduïts. Però el que sobretot convertia Jesús en *marginal* era d'una part el qüestionament continuat de la validesa de la *tradició oral*, i d'altra part, el fet de transgredir conscientment moltes *halakàs* (lleis) sobre temes tan transcendents per al judaisme comú de l'època com és ara el repòs sabàtic. El transgredia de manera clara i reiterada..., de fet, sempre que s'hi jugava d'alguna manera la vida de les persones: la vida (absoluta i relativa, espiritual i fisiològica, mental...). Llavors, Jesús esdevé *absolutament marginal* dins del conjunt dels seus contemporanis, de qualsevol tipus de judaisme oficial o de secta que fins ara coneixem. La seva actitud mental, les seves paraules, la seva *halakà* (el sermó de la muntanya, per dir-ho amb un mot) que era l'ortopraxi del dia a dia, el feien "marginal" almenys en tots aquests sentits.

Crec que és bo i necessari en el diàleg interreligiós que uns i altres tinguem consciència que Jesús, essent jueu, ho és d'una manera marginal, millor dit, que exerceix el seu judaisme des d'una certa *marginalitat*. Conscients que aquesta forma d'adjectivar, per a uns, és altament positiva i, per a altres, altament negativa. Ambdós grups, però, llegim a gust el que diu Jesús a Jn. 4,22: "la salvació ve dels jueus".

---

<sup>55</sup> p. ex. Mc. 7.

<sup>56</sup> Nivell bíblic, rabinicofariseu, saduceu, qumranita... de petits grups dins del fariseisme (=haberim).



**Abstract**

In this article, professor Cortès looks into the possibilities of interreligious dialogue from Judaism. From his deep knowledge of this religion, the author particularly focuses on the relations between Judaism and Christianity, and aims at pointing out some common elements that have scarcely been made explicit.