



*El Judaismo
Progresista*

Índice

Capítulo I Los principios del judaísmo progresista

1 ¿Qué es el judaísmo progresista?	4
2 ¿Cuál es la teología del judaísmo liberal?	4
3 ¿Qué es el estudio crítico de los textos?	5
4 ¿Cuáles son las consecuencias de este estudio sobre la interpretación?	6
5 ¿El estudio crítico contribuye a mantener la ética del judaísmo?	8
6 ¿Se oponen Razón y Revelación?	9
7 ¿Cómo ve el judaísmo progresista la revelación?	11
8 ¿Es posible la evolución en el interior de la tradición?	12
9 ¿La halajá es por naturaleza evolutiva o inmutable?	14
10 ¿Cuál es el papel de la costumbre en la transformación de la ley?	15
11 ¿La diversidad de la ley encuentra su fin en la redacción del Talmud?	16
12 ¿Por qué ha desaparecido hoy en día el dinamismo de la Torá?	17
13 ¿Cuál es la postura del judaísmo progresista sobre las fuentes tradicionales?	18
14 ¿La elección tiene sentido en una visión universalista del judaísmo?	19
15 ¿Está presente la esperanza mesiánica en la concepción progresista del judaísmo?.....	20

Capítulo II Responsabilidad y Preceptos

2.1 ¿Según qué criterios adoptan sus decisiones los judíos liberales?	21
2.2 ¿Existe un código de prácticas liberales?	22
2.3 ¿Por qué se favorece la forma de respuesta en los escritos del judaísmo liberal?	23
2.4 ¿Cuál es el lugar que ocupa la libertad y la responsabilidad en el judaísmo liberal? ...	24
2-5 ¿Qué piensa el judaísmo progresista de la noción de mitsvá?	26
2.6 ¿Se pueden seguir los preceptos al pie de la letra y llamarse "progresista"?	28
2.7 ¿El número de 613 preceptos tiene una base real?	28
2.8 ¿Los preceptos caducan?	29
2.9 ¿Cuál es el origen de los preceptos?	30
2.10 ¿El pluralismo representa un peligro para la unidad del judaísmo?	31
2.11 ¿Cuáles son los métodos y prioridades en materia de educación del judaísmo progresista?	33
2.12 ¿Por qué el judaísmo progresista reclama para sí el espíritu profético?	34

Capítulo III

El status personal

3.1 ¿La definición de la identidad judía ha sido siempre matrilineal?	35
3.2 ¿Cuál es la actitud del judaísmo progresista frente a la definición de la identidad judía?	38
3.3 ¿Cuál es la actitud del judaísmo progresista hacia la conversión al judaísmo?	41
3.4 ¿Se puede convertir una persona para casarse?	45
3.5 ¿Cuáles son las exigencias del judaísmo progresista respecto a los candidatos a la conversión?	46
3.6 ¿El judaísmo progresista anima a los matrimonios mixtos?	47
3.7 ¿Cuál es la opinión del judaísmo progresista en lo referente al estatuto de los sacerdotes (cohen)?	48
3.8 ¿Por qué el judaísmo progresista ha abolido la categoría de los mamzerim?	48

Capítulo IV

Hombres y Mujeres: igualdad de derechos y deberes

4.1 ¿Por qué el judaísmo progresista se opone al rol tradicional de la mujer?	49
4.2 ¿Cómo adquieren el mérito las mujeres?	49
4.3 ¿Las mujeres tiene el derecho de observar todos los preceptos?	50
4.4 ¿Puede una mujer subir a leer la Torá?	51
4.5 ¿Cómo justificar que los hombres y las mujeres no estén separados en las sinagogas progresistas?	52
4.6 ¿Puede una mujer estudiar la Torà?	53
4.7 ¿Las menstruaciones son un obstáculo para la participación de las mujeres en la sinagoga?	54
4.8 ¿Cuáles son la reformas que ha efectuado el judaísmo progresistas respecto al estatuto de la mujer?	54
4.9 ¿Puede una mujer ser contada en el minián?	56
4.10 ¿Puede una mujer ser testigo o juez?	57
4.11 ¿Puede una mujer ser rabina?	57
4.12 ¿Dios es sexista?	58
4.13 ¿El judaísmo Progresista discrimina a homosexuales?	59

1 ¿Qué es el judaísmo progresista?

El movimiento liberal es una tendencia del judaísmo que representa hoy a la mayoría de los judíos religiosos del mundo. La división entre ortodoxos y liberales apareció en el siglo de las luces con la aparición de la *Wissenschaft des Judentums*, de la Ciencia del judaísmo, reconocida por las tendencias liberales, objetada por las tendencias ortodoxas. Los movimientos no-ortodoxos y los ortodoxos tienen cada uno subdivisiones según sus prácticas y sus teologías.

El judaísmo progresista propone una evolución de la tradición y una adaptación a los tiempos modernos. Si el judaísmo siempre ha evolucionado -como intentaremos demostrar- debe continuar evolucionando también hoy y tener en cuenta los progresos de la ciencia moderna y de la civilización. Afirma que la Ley, aunque sea de inspiración divina, ha sido expresada por la boca de los seres humanos y esta expresión ya es de por sí una interpretación. Se refiere más a la santidad que al espíritu de la letra.

Para el judaísmo progresista, los seres humanos, apoyándose en la comprensión de las generaciones precedentes, progresan en su comprensión de la palabra divina en cada siglo. Es por esta razón que el movimiento liberal mundial se llama *World Union for Progressive Judaism*. Una vez que los progresistas aportan modificaciones a sus prácticas con la re-interpretación de su herencia según su conciencia moderna, se inscriben en la tradición que en cada siglo, en cada comunidad, aporta los cambios y los justifica por los versículos bíblicos, las opiniones talmúdicas o posteriores al Talmud.

Ciertamente, el final del siglo XVIII y el inicio del XIX marca un giro en la medida en que, con la aparición del judaísmo progresista, las reformas se radicalizan. Según Michael Mayer en su libro *Responsa to Modernity* (Respuestas a la modernidad), representa a la vez la continuidad y la discontinuidad con su pasado como todo movimiento judío nuevo. Pero se puede afirmar que el judaísmo ha sido en todo momento influenciado por el contexto sociocultural en el que evoluciona. Los cambios que se han sobrevenido en la historia no son más radicales que los que el judaísmo liberal opera hoy en día. El judaísmo liberal intenta establecer una armonía entre la ciencia del pasado y las realidades del tiempo presente.

2 ¿Cuál es la teología del judaísmo liberal?

Debemos justificar el empleo del término teología en lo que concierne al judaísmo. En efecto, el discurso sobre Dios (*Theo-logos*) no es frecuente en las primeras fuentes del judaísmo. La Biblia, el Talmud y el judaísmo han sido descritos con frecuencia como una religión de acciones más que contemplaciones. Dios es definido como Creador del mundo, que interviene en la realidad cotidiana del pueblo de Israel. El monoteísmo se opone al politeísmo de las otras naciones y a las prácticas idolátricas de los pueblos circundantes. Los grandes problemas humanos están ya reflejados en la Biblia y en el Talmud, el bien y el mal, la vida y la muerte, la justicia y la iniquidad, la guerra y la paz. Se encuentran frases como "El insensato dice en su corazón "No hay Dios!" (Sl 14,1), pero no se elaboran discursos sobre la existencia de Dios hasta que el judaísmo es influenciado por la cultura y la filosofía griega. El rabino Solomon B. Freehof, pensador y halajista liberal escribió:

"El judaísmo empieza por lo concreto y termina en lo filosófico [...] No empezamos por la teología. Llegamos a la teología. Esta es la forma histórica judía". (S.B. Freehof, Reform Jewish Practice, KTAV, 1963, 1976, p.4).

La pregunta fundamental de los textos bíblicos y talmúdicos no es la cuestión moderna "¿Existe Dios?" sino más bien "¿Cómo debo servirle?" Esta es la pregunta de Dt 10,12: "Ahora, pues, Israel, ¿qué pide el Señor de ti?". Son, pues, los actos, los comportamientos, el anclaje en la realidad lo que interesa al judaísmo. De estas discusiones prácticas se desprende una cierta teología, una forma de concebir a Dios y su intervención en el mundo. Esta teología, después de haber estado implícita durante mucho tiempo, ha sido articulada por los filósofos del judaísmo en diferentes épocas y en los diferentes lugares en los que han residido. Para la aplicación práctica de las leyes en la vida cotidiana, cada uno de los pensadores, rabinos y filósofos, han expresado diferentes ideas, a veces contradictorias. El judaísmo se ha caracterizado por una gran diversidad en sus teologías y prácticas. Cada forma de vivir el judaísmo está ineludiblemente acompañada de una forma de concebir el judaísmo. Si uno piensa que Dios nos ha dictado un cierto comportamiento, es porque uno tiene una cierta idea de Dios, aunque el judaísmo nos prohíba limitar a Dios a una idea. Por la fuerza de las cosas, estamos obligados a emplear los antropomorfismos para hablar de Dios sin que las palabras deban ser consideradas como blasfemas por parte de la tradición ya que la misma Biblia los emplea. Cada tendencia del judaísmo moderno debe ser definido no sólo por una práctica de los mandamientos divinos sino también por una forma de concebir a Dios y su intervención en el mundo, una referencia a las fuentes, o dicho de otra forma: una teología. El judaísmo liberal tiene en cuenta en su teología los descubrimientos de la exégesis histórico-crítica del siglo XIX. Propone dos principios fundamentales:

1. La revelación divina no se termina con la promulgación de la llamada Torá "escrita", La Biblia, y de la llamada Torá "oral," el Talmud.
2. El judaísmo siempre se ha visto influenciado por el marco sociocultural en el que ha evolucionado.

3 ¿Qué es el estudio crítico de los textos?

En una época en el que el mundo intelectual hace un análisis sistemático del pasado, el judaísmo no puede negarse a un estudio crítico de su historia si sus adeptos quieren pertenecer al mundo moderno. Este estudio sistemático debería permitir, igualmente, definir las direcciones de la evolución del judaísmo. A los ojos de los primeros progresistas, ello se beneficia de la misma legitimidad que las opiniones no históricas de los rabinos. La Wissenschafts des Judentums o la Ciencia del Judaísmo apareció en la primera mitad del siglo XIX en medio de un grupo de intelectuales de formación universitaria en Berlín. Quedaron frapados por la oposición entre la formación judía tradicional no-histórica y la enseñanza crítica e histórica de la religión que habían recibido en la universidad. Así pues, la literatura judía debía ser estudiada como una disciplina universitaria. Uno de los líderes de ese grupo fue Leopold Zunz, uno de los grandes eruditos del judaísmo del siglo XIX. Fue él quien escribió en "Los sermones de los judíos" (1832) que la misión de la reforma religiosa consistía en crear instituciones religiosas que integraran el nuevo status político de los judíos y los descubrimientos de la investigación científica.

En el judaísmo, el estudio crítico de los textos fue llevado primero sobre los hagiógrafos y los profetas y después sobre el pentateuco. Se interrogaban sobre la personalidad del autor, los hechos históricos e ideológicos, la composición de la obra, el trabajo de edición y compilación, de canonización por la Biblia, el final de redacción del Talmud, la datación de los textos, el análisis gramatical y la interpretación literal en oposición al análisis alegórico. Se inspira largamente en el racionalismo cartesiano. Filósofos tales como Spinoza, Lessing o Kant han ido influenciando las universidades. En el seno del judaísmo, el filósofo Moisés Mendelsohn, primer traductor judío de la Biblia en lengua alemana, ha inspirado el movimiento. Los críticos han distinguido muchos autores del Pentateuco, según el estilo de redacción, el vocabulario utilizado, los diferentes nombres de Dios en hebreo. Aunque la crítica ya se inició en el siglo XVIII, no fue hasta el XIX con Wellhausen que tomó todo su esplendor. Se había identificado el autor del Deuteronomio como una fuente separada del resto de la Torá. Se había establecido que el libro de Daniel, la segunda parte del libro de Isaías, la segunda parte de Zacarías y los salmos databan de épocas diferentes. La originalidad de Wellhausen estribó en asociar su hipótesis (sobre las fuentes y su datación) a una nueva visión de la evolución histórica de Israel. Distinguió cuatro fuentes diferentes en la Biblia. Después de Wellhausen la crítica bíblica ha evolucionado mucho más. Su influencia resta todavía hoy muy tangible. Después, los descubrimientos arqueológicos contribuyeron en una gran medida a las nuevas teorías críticas. Otra teoría que marcó las investigaciones científicas fue la de Herman Gunkel que relacionaba la forma del texto con el ambiente en el que había sido escrito. Subrayaba la importancia de la tradición oral y de la memoria, que han precedido y coexistido con la tradición escrita. Sus discípulos tomaron un detalle del texto y lo descomponían en pequeñas unidades. Otra tendencia en la crítica intenta encontrar los principios unificadores del texto. Otros utilizan los paralelos babilónicos para esclarecer la Biblia hebrea o sus divergencias con la cultura y la filosofía griega.

Aunque la Biblia ha sido el primer objeto de estudio religioso crítico, también se han analizado otros textos de la literatura judía. El estudio del Talmud y de los midrashim ha sido llevado a cabo con la ayuda de diferentes manuscritos en los que se encuentran a veces variantes contradictorias; los errores de escritura y las palabras borradas por la censura para escapar de las persecuciones cristianas pueden ser la explicación para algunas de estas contradicciones.

Cada una de estas teorías de la crítica ha ido unida a una teología del judaísmo. Se simultanean muchas hipótesis para un mismo texto. La originalidad del judaísmo liberal ha sido la de asociar o contraponer los descubrimientos de la exégesis histórico-crítica con los comentarios tradicionales.

4 ¿Cuáles son las consecuencias de este estudio sobre la interpretación?

Leemos en Pirke Avot (Máximas de los padres) (1:1)

"Moisés recibió la Torá del Sinaí y la transmitió a Josué. Josué la transmitió a los ancianos. Los ancianos a los profetas; éstos, a su vez, la transmitieron a los miembros de la Gran Sinagoga".

Este pasaje de la Mishná, que data del siglo II, afirma el origen divino de la Torá y su autoridad ya que, según él, ha sido transmitida intacta de generación en generación. La crítica bíblica, nacida a finales del siglo XVIII y principios del XIX va al encuentro de estas afirmaciones. Ha estudiado el texto bíblico de forma crítica y científica y ha demostrado que la Biblia es una obra compuesta escrita por distintas personas en épocas diferentes. Explica los diferentes estilos de redacción que se pueden encontrar, las repeticiones, las diferentes versiones de una misma historia, más aún, las notables contradicciones del texto.

La creación, por ejemplo, es explicada dos veces en el libro del Génesis, y de forma muy distinta. Estas dos historias provienen de fuentes muy distintas las cuales acentúan temas muy diferentes; la primera enumera los días hasta llegar al Shabat, cuya importancia es señalada por el autor; la segunda es más antigua que la primera y puede asociarse a diferentes y numerosas mitologías. En el libro del Éxodo (34,7) leemos:

"...que visita la iniquidad de los padres sobre los hijos y sobre los hijos de los hijos, hasta la tercera y cuarta generación."

y en Deuteronomio 24,16:

"Los padres no morirán por los hijos, ni los hijos por los padres; cada uno morirá por su pecado."

Los rabinos intentaron solucionar esta contradicción diciendo que no se trataba de la misma falta. La crítica bíblica no considera caduca esta explicación ya que la Biblia no tiene en ningún momento la intención de ser una obra científica sino más bien una obra con un valor moral y religioso incomparable. Aporta una luz nueva sobre el texto y afina su enseñanza moral y religiosa. No es incompatible con la interpretación de los rabinos sino que enriquece, por su comentario específico, nuestra percepción de los textos. Entre el texto de Éxodo y el de Deuteronomio se puede observar una evolución. El autor del Deuteronomio ha visto, sin duda, como una injusticia la relación de la falta del padre con el hijo que no era responsable.

El estudio comparado de los textos del próximo oriente antiguo y la arqueología nos permiten restituir el texto bíblico en el contexto socio-cultural en el que fue escrito. Así, la historia del diluvio se pueden encontrar en numerosas civilizaciones que evolucionaron al lado del pueblo hebreo. La epopeya del Guilgamesh, mito mesopotámico, es un ejemplo modelo. Es, pues, interesante comparar las diferentes formas de aproximación al texto para definir cuales eran las preocupaciones de sus autores. El diluvio es considerado en la Biblia como un castigo de Dios por un comportamiento inmoral. En los textos mesopotámicos esta idea moral está ausente. El diluvio se produjo, por así decirlo, a pesar de los dioses de esas sociedades politeístas. Se puede concluir pues que el autor bíblico quiso dar una enseñanza moral a un suceso sobrenatural y subrayar que este milagro no se produjo por casualidad sino como consecuencia de una voluntad deliberada de un Dios único que intervino en la realidad de la experiencia humana para castigar o recompensar a los seres humanos según su comportamiento.

Es evidente que esta teología bíblica de justicia inmanente, aunque bastante tranquilizadora, no puede ser defendida hoy en día ya que nadie puede afirmar en qué medida Dios interviene en nuestra realidad cotidiana, ni la forma en que Dios interviene. Las catástrofes naturales no pueden ser interpretadas como castigos de Dios. Sólo podemos limitarnos a cuestionar humildemente la realidad sin quizá poder dar respuesta a esas preguntas.

Si los mismos mitos están presentes en otros pueblos y en otras civilizaciones, un estudio comparativo de los textos nos permitiría dar con el sentido específico que uno de los autores bíblicos ha querido dar.

La crítica bíblica nos enseña, de igual forma, una evolución más nítida de la consciencia moral entre los diferentes estratos de redacción del texto. El autor del texto de Deuteronomio ha legislado de forma mucho más social que el autor de Éxodo, teniendo en cuenta que no exista más que un autor por libro. Esta diferencia aparece de forma patente en las dos versiones de los Diez Mandamientos, que examinaremos más adelante.

Hoy en día, la exégesis histórico crítica es reconocida por todas las universidades como un método de estudio indispensable que nos permite conocer mejor la historia y la filosofía de Israel. No es infame, sino que representa otra forma de estudiar el texto tan legítima como la de los rabinos en la medida en que anima al estudio y participa de la interpretación siempre renovada de la tradición judía.

5 ¿El estudio crítico contribuye a mantener la ética del judaísmo?

La concepción de la verdad en el judaísmo está íntimamente ligada a la de la ética. Si el judaísmo tiene un mensaje que aportar al mundo, se trata más de una verdad moral que de una verdad científica. La integración del estudio histórico-crítico es un instrumento esencial para asegurar que el mensaje de la tradición judía continúa siendo ético. En efecto, es gracias a la crítica que se puede explicar mejor los textos que hoy nos parecen marcados por una época y que no revelan un eterno mensaje divino. Tomemos, por ejemplo, la orden de Dios a Saúl de aniquilar a Amalec y a todos sus descendientes:

Así ha dicho el Eterno Dios de los ejércitos. Yo castigaré lo que hizo Amalec a Israel al oponérsele en el camino cuando subía de Egipto. Vé, pues, y hiere a Amalec, y destruye todo lo que tiene, y no te apiades de él; mata a hombres, mujeres y niños, y aun los de pecho, vacas, ovejas, camellos y asnos.

Ciertamente sabemos que Amalec es un enemigo de Israel, pero ¿cómo justificar que un Dios ordene la justicia y que odia la venganza pueda exigir la muerte de unas criaturas de Dios? Si los rabinos del Talmud eliminaron la pena de muerte, ¿cómo podemos cumplir la voluntad de Dios? Tenemos que remitirnos a la causa de estas palabras, o al menos a su atribución a Dios.

Las contradicciones internas del texto de la Torá, las repeticiones, pueden parecer extrañas en un libro que habría sido dictado por Dios a Moisés como decimos en la lectura de la Torá: Esta es la Torá que Moisés puso delante de los hijos de Israel. Por la boca del Eterno, pero por la mano de Moisés. Cómo podría Dios decir una cosa y la cosa contraria

en un libro que no sería otra cosa que "pura" verdad como lo dice el Salmo 18,31. Que la palabra de Dios es pura, ciertamente, pero que la Torá sea una fiel expresión es lo que la crítica textual pone en tal de juicio con el apoyo de pruebas científicas. No se trata de negar el valor intrínseco revelado de estos textos y de su inspiración divina, sino fijarse más a la santidad del mensaje que no a la letra. El mensaje divino ha sido transcrito e interpretado por seres humanos, adaptado a la realidad de la época y eso conlleva, en consecuencia, el trazo de la habilidad humana.

Tomemos por ejemplo, la famosa ley del Talión. Esta ley que se encuentra repetida en otros pasajes de la Torá bajo diferentes formas, hoy en día puede parecernos violenta. Los rabinos del Talmud la transformaron diciendo que se trataba de una compensación monetaria. Mientras que la idea de la compensación monetaria no está absolutamente presente en el texto bíblico, aunque esto es lo que quieren indicar los discursos apologéticos tradicionales. El sentido literal está muy claro. Al fijarnos en las referencias paralelas de los códigos legales que existían antes de la Biblia, podemos percibir tanto la ausencia de legislación sobre este caso, como la venganza exigida por los códigos legales debe ser igual al daño causado. La Biblia representa en este caso preciso un avance en la medida en que el derecho privado se ha convertido en un tema sujeto a la acción de los tribunales (no se trata de hacer la propia justicia), y en que la venganza está limitada a la exacta medida de la ofensa hecha. Si vemos que la Biblia se había avanzado a su tiempo, también es interesante notar que los rabinos del Talmud la adaptaron a una época en la que este "avance" no era suficiente. Cada generación tiene una consciencia ética diferente de la precedente y es importante que la religión sea una forma de expresión espiritual de esta ética. Así pues, al aceptar la crítica bíblica, el carácter literal de la Ley se entiende mejor, al igual que la intención de modernización de los rabinos del Talmud.

"Para el judaísmo ortodoxo -escribió un gran pensador liberal inglés, el rabino John Rayner- es una blasfemia afirmar que el texto bíblico no es la palabra exacta de Dios. Para el judaísmo liberal es igualmente blasfemo atribuir a un Dios bueno y compasivo palabras violentas, expresiones de un carácter humano vengativo."

6 ¿Se oponen Razón y Revelación?

Al establecer diferentes fuentes en el texto bíblico atribuidas a diferentes autores, uno puede preguntarse si no se pierde la unidad del texto, si su carácter trascendente o divino no es olvidado. ¿La disección no rebaja el espíritu místico que emana de la lectura de una Escritura trascendente? No ocurre absolutamente nada y por diversas razones. En primer lugar, el estudio minucioso del texto que hacen los rabinos no es menos 'momificante' que el que hacen los exégetas críticos de la Biblia. Siempre ha habido la intención, por parte de los rabinos, de intentar averiguar la intención latente del autor que hay detrás de las palabras, ya que en algunos casos la Biblia tiene un estilo muy lacónico, no tan explícito sin corresponder a su grado de consciencia moral en el momento en el que escribían. Es difícil creer que puesto que los rabinos hacen decir a la Biblia lo contrario de lo que dice en forma literal, ellos eran inconscientes de los que estaban haciendo. luchaban con el texto para hacer salir "el tuétano" y, como Jacob en el libro del Génesis, saldrán con una fe renovada, porque llevan el mensaje de Israel, y con el tendón dañado porque todo aquel que se bate con la trascendencia nunca sale indemne.

La contribución de la crítica como nuevo método de estudio se inscribe, pues, en esta tradición ancestral, la tradición rabínica de reinterpretación del texto. Se desmarca de, sin embargo, porque utiliza otros métodos científicos, como por ejemplo la arqueología que no estaba a la disposición de los rabinos de entonces. En el siglo XI, Ibn Ezra no utiliza otra cosa que a gramática, Rashi sus conocimientos de las costumbres medievales, Maimónides, en el siglo XII, la filosofía de Aristóteles, para citar algunos de ellos. En otras palabras, los comentarios de todas las épocas siempre han añadido al trabajar a sus predecesores sus nuevos conocimientos con el fin de enriquecer nuestra tradición de siglo en siglo.

El Talmud presenta de forma muy imaginativa esta evolución y este progreso. Depende de cómo cada generación se sostenga sobre los hombros de las generaciones precedentes y ser capaz de ver más allá que ella. Pero esta visión es imposible si la nueva generación no se apoya en la anterior, saque provecho de su experiencia. En el comentario sobre la amidá del Sidur "Bet Yaakov", Jacob Emden (1697-1776) se pregunta sobre la repetición aparentemente redundante del nombre de Dios para los tres patriarcas: en la oración se dice "Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob" y no Dios de Abraham, Isaac y Jacob, porque -explica él- cada uno de nuestros patriarcas tuvo una visión diferente de Dios. Cada uno hizo su propio camino hacia Dios y no aceptó la visión de su padre. Todos y cada uno de los patriarcas volvió a cruzar los caminos que su padre ya había cruzado y que no había alcanzado en su tiempo, cada uno debe rehacer su propio camino hacia Dios y sin cesar pone en cuestión la tradición de sus antepasados. Esta búsqueda a la vez que crítica y respetuosa es, pues, saludable para mantener vivo el espíritu de la tradición.

Se reprocha con frecuencia a los investigadores científicos de ser racionales y nada imaginativos en su intento de buscar la objetividad, pero este reproche no es legítimo. El músico, el poeta, el pintor o el cocinero, si bien conocen perfectamente las notas, las sílabas, los colores o los ingredientes que utilizan no dejan de emocionarse menos y transportados por el misterio de su creación una vez que ésta ha sido terminada, y aquellos que consagran su vida al estudio de las obras maestras en sus menores detalles no se vuelven más grises en sus sentimientos cada vez que los escuchan, leen, observan o degustan; de la misma forma el lector crítico de la Biblia, o aquel que observa científicamente la naturaleza, continúan maravillándose ante lo que les sobrepasa, ante una trascendencia que escapará cada día a sus microscopios. Es el lugar de las efusiones del corazón y de los anhelares místicos. Pero comprender el texto no significa amarlo menos. Así mismo, el amor místico por nuestras fuentes puede ser conservado aunque conozcamos las etapas de su redacción. El misterio siempre está presente en cuanto a la profundidad y la sabiduría contenidas en la Biblia, su inspiración divina.

Las hipótesis sobre el contexto sobre el que ha sido pensado, elaborado, transmitido oralmente para finalmente ser puesto por escrito nos permiten acercarnos a la vez a sus autores y al texto y nos permiten decir que la voz de Dios está expresada de diferentes formas a través suyo. Vale la pena perder un poco de inocencia en cuanto a la Escritura Divina del texto y poder continuar admirándola ya que Dios siempre queda más allá de nuestras críticas, en vez de rechazar un texto que no nos hable más a nuestras conciencias y de negar toda religión y toda espiritualidad en él. Para explicar los antropomorfismos en el texto bíblico, el Talmud dijo: "La Torá habla la lengua de los seres humanos." [Berajot

31b] Esta frase se puede aplicar no sólo a la forma del texto sino también a su contenido. La Torá habla a todas las generaciones para algunos de sus mensajes, y a su generación para otros. La exégesis histórico-crítica permite conocer las circunstancias de la redacción del texto. El texto quizá puede ser datado. Si parece como algo inmoral a nuestras conciencias modernas, la aportación de la crítica nos permite declararlo humano, si bien se preserva el carácter eterno de la fuente de inspiración de la Torá, de sus líneas directrices. Entonces, podemos atribuir en toda conciencia a Dios sus ideas morales universales y mantener así el valor irremplazable de la Torá. Los rabinos en el pasado como en el presente siempre han tenido como preocupación "salvar" el texto del riesgo de desfase. Siempre la han adaptado, de una forma constante, a su tiempo y a su grado de conciencia moral. Se puede decir que la Torá como la raíz hebrea del término hace referencia a ello (yod, resh, he), nos ha trazado un camino, indica una dirección a seguir y esta dirección nos ha sido revelada por Dios. En cuanto a los detalles prácticos de su aplicación, pertoca a cada generación el definirlos.

Razón y revelación no se oponen de forma alguna, sino al contrario, se complementan de una forma armoniosa, ya que si nuestras fuentes son estudiadas con los métodos científicos que están a nuestra disposición hoy en día, nuestro respeto hacia estas fuentes no está en el campo de la ciencia y el estudio, sean cuales sean sus métodos, es una de las formas de reencontrar a Dios. El objetivo de todos los rabinos es el mismo, sea cual sea su tendencia: conocer la voluntad divina para comportarnos en cada campo de nuestra vida como lo requiere el profeta Miqueas (6,8):

"¡Oh hombre! él te ha declarado lo que es bueno, y qué pide el Eterno de ti: solamente hacer justicia, y amar misericordia, y humillarte ante tu Dios."

Pero en esta búsqueda que Dios requiere que hagan, los liberales relativizan el carácter divino de la Biblia reconociendo en ella la marca de la pluma humana. Esta búsqueda, pues, es muy difícil, muy exigente, ya que nadie puede alardear de conocer la voluntad divina. Nos acercamos a la verdad sin poder jamás alcanzarla: "porque nadie puede verme y vivir." [Ex 33,20]

Si la crítica bíblica es un paso obligatorio, el estudio tradicional de los textos es esencial. Constantemente volvemos a las fuentes y si un día un texto nos habla menos, a la mañana siguiente podemos encontrar en él una enseñanza rica y que se aplica a nuestra vida moderna. Ben Bag bag decía. "Gírala y vuélvela a girar porque en ella está todo." [Avot 5,25]

7 ¿Cómo ve el judaísmo progresista la revelación?

El judaísmo progresista pone como uno de sus principios el que la Revelación nunca se ha agotado después de la promulgación de la Torá, sino que continúa a través de los siglos hasta llegar al día de hoy. Este es el concepto de revelación progresiva que ha dado nombre a la movimiento del judaísmo progresista, en inglés "World Union for Progressive Judaism" al que están afiliadas todas las comunidades progresistas. La entrega de la Torá es un momento fundamental para la tradición judía. Este suceso es único en la historia del pueblo hebreo. Pero no es el único momento de revelación en su historia.

La revelación divina continúa a través de los siglos por la boca de los profetas, de los rabinos, de los sabios y de los justos de cada generación. Hoy en día también decimos que se expresa siempre en la interpretación continua de los textos. Citamos aquí la declaración de la plataforma de Columbia de los rabinos progresistas americanos de 1937:

"Dios no sólo se reveló en la majestad, la belleza y el orden la naturaleza sino también en la consciencia y la lucha moral del espíritu humano. La revelación es un proceso continuo, que no es el punto culminante ni de un grupo ni de una época. El pueblo de Israel, a través de sus profetas y sus sabios, ha llegado a una comprensión única en el campo de la verdad religiosa. La Torá, Escrita y Oral, es el testigo de la consciencia engrandecedora que Israel tiene de Dios y de la Ley moral. Ella encierra los precedentes históricos y las normas de la vida judía e intenta darle forma según los criterios de bondad y santidad. En tanto que productos de la historia, algunas de sus leyes han perdido su validez con la desaparición de las condiciones que las habían creado. Pero la Torá permanece como la fuente dinámica de la vida de Israel en tanto que depositaria de los ideales espirituales eternos. Cada generación tiene el deber de adaptar las enseñanzas de la Torá a sus necesidades esenciales, de acuerdo con el genio de Israel."

Nosotros, los judíos progresistas, no damos una prerrogativa absoluta a los rabinos del Talmud para legislar o interpretar la Ley. Citamos el tratado Shabat 112b del Talmud:

"Si los antiguos sabios eran como ángeles entonces nosotros somos como hombres. Pero si hubieran sido similares a los hombres, entonces nosotros seríamos parecidos a los asnos."

Esta visión nostálgica del pasado, nosotros no la tenemos, aunque si bien no dejamos de admirar la gran sabiduría de los antiguos y la convertimos en una fuente continua de inspiración. Nosotros queremos ser los guardianes de nuestra tradición, sin ser sus prisioneros, e ir hacia el futuro para asegurar la supervivencia del judaísmo en el mundo moderno. Como ya escribió un gran pensador del judaísmo liberal "la tradición tiene un voto, pero no un veto." Nosotros no creemos tener la verdad sobre la escritura o la voluntad de Divina, sino que, simplemente, sólo queremos darle un sentido para que dé vida a nuestra generación. La siguiente generación, o quizá nosotros mismos pondremos en duda nuestras interpretaciones para adaptarlas a nuestras necesidades en la búsqueda de nuestra propia perfección, de nuestra relación con nuestro prójimo y con Dios, aquel que se nos ha comunicado a través de la Revelación. La revelación es vista, pues, como un encuentro entre lo humano y lo divino más que la transmisión de una ley inefable por Dios a los seres humanos.

8 ¿Es posible la evolución en el interior de la tradición?

Leemos en un midrash [Sifre, Bejukotai, Lv 8,12]:

"La Torá, sus leyes, sus detalles y sus interpretaciones, todas ellas fueron dadas en el Sinaí con la mediación de Moisés."

Si todo ha sido dado o dicho, se sigue lógicamente que "ningún profeta tiene el derecho de

innovar sea cual sea el tema." [Shabat 104a] Estas ideas, que rechazan toda idea de evolución o novedad son sorprendentes a la vista de la tradición judía que nunca ha cesado de evolucionar. Expresan, podría ser, el miedo a una evolución radical o más probablemente la justificación de ideas nuevas. Dar la autenticidad de la Revelación del Sinaí a una nueva opinión, a una ley oral es un medio extraordinario de asegurar una evolución en la ley.

La opinión sobre la cual el judaísmo se ha mantenido gracias a un "núcleo duro" que nunca ha modificado sus prácticas bíblicas hasta hoy en día es anti-histórico. En efecto, son poco numerosas las prácticas "originales" que nos quedan con el curso de los siglos. En todo este tiempo, lo que ha caracterizado al judaísmo es su evolución, su adaptación, su dinamismo interno. Uno puede llegar a decir, a la luz de un estudio histórico del judaísmo, que su dinamismo le ha permitido sobrevivir.

Hoy en día, uno se da cuenta que una ausencia de evolución del judaísmo entraña con demasiada frecuencia su rechazo, como el de un código de leyes lleno de polvo que habría perdido toda validez. La mayoría de los judíos del mundo no están afiliados a sinagogas y la mayor parte de ellos critican un cierto tipo de judaísmo encerrado sobre sí mismo porque no corresponde a su idea de moralidad ni a su grado de inserción en la vida moderna. No se trata de ceder a toda petición que torne banal el judaísmo, perdiendo todo aquello que el judaísmo tiene de específico. Se trata, como hicieron los rabinos en el pasado, de adaptarla en sus aplicaciones prácticas y sus principios. Citemos algunos ejemplos de esta continua adaptación de la tradición.

En la misma Torá, se puede ver una evolución social notable entre las dos versiones de los Diez Mandamientos, el de Éxodo y el de Deuteronomio. La razón del reposo del esclavo y la esclava se encuentra en Deuteronomio pero no en Exodo:

"porqué tu siervo y tu sierva deben descansar como tú." (14)

Los nombres de los meses cambian bruscamente. En primer lugar, los doce meses han pasado a tener nombre babilónicos que parecen extranjeros en el texto. Entre la Torá y los profetas se puede señalar que la actitud hacia los sacrificios cambia; mientras que la Torá ordena los sacrificios, se puede leer por ejemplo en Oseas (6,6):

"porque misericordia quiero y no sacrificios, y conocimiento de Dios más que holocaustos."

Mientras que en la Torá, los sacrificios los pueden realizar los sacerdotes y en el Templo, Elías, el profeta, ofrece un sacrificio en el monte Carmelo, un acto dictado -dicen los rabinos- por "la necesidad del momento."

Los rabinos percibían estas contradicciones en el mismo texto de la Torá. Así está escrito en el midrash [Dt Rabá, Reé 6]:

"Los rabinos han dicho: 'El Santo -bendito sea- ha prohibido muchas cosas que después ha autorizado en otros sitios.'"

Es sorprendente que atribuyan estas contradicciones a Dios el cual, según ellos, cambiará luego de idea. Al menos, este texto expresa la perplejidad de los rabinos ante las contradicciones bíblicas. El cambio es, pues, inherente a la tradición que se adapta a sus circunstancias en sus principios y sus prácticas.

9 ¿La halajá es por naturaleza evolutiva o inmutable?

Los cambios históricos dictan los cambios en la halajá, el corpus que constituye la ley judía. Uno de los casos más frapantes es el de la destrucción del Templo, en el año 70 de nuestra era, seguido por el hecho que todas las leyes que hacían referencia al Templo y los sacrificios desaparecieron. El Templo había ocupado el lugar central en la vida de los judíos. Era el centro de observancia de las fiestas; los sacerdotes y los levitas se ocupaban de los impuestos. Su desaparición entrañó una reestructuración completa del judaísmo, una revolución. La disminución de la presencia judía en Palestina y el aumento proporcional de la diáspora también fue un gran cambio. Acerca de los sacrificios que desaparecieron, Rabí Joshúa dijo de una forma muy sensata: "No se imponen medidas a una comunidad a no ser que esta comunidad pueda aplicarlas en su mayoría." [Baba batra 60b] Así pues, la ley se adapta a las circunstancias y a la mayoría. Todas las leyes, cuya observancia esté ligada a la Tierra de Israel no pueden aplicarse más (el diezmo, el año sabático, las leyes del sanedrín, los lugares de refugio, la fijación tradicional del calendario, etc.) De nuevo, los rabinos han debido adaptarse a las nuevas circunstancias, hacer reajustes.

Los cambios históricos han provocado, de hecho, los cambios en las leyes pero las razones externas no son los únicos motivos para una evolución. La reflexión rabínica sobre los textos ha sido una fuente esencial de modificación de la ley. La ley de "los hijos rebeldes e insumisos," que según el Deuteronomio (21,18) debían ser lapidados, dejó de tener aplicación por los rabinos del Talmud porque la creían injusta. Un hijo menor de trece años no puede ser considerado responsable de sus actos y un adulto no puede ser considerado como un niño. Fueron reduciendo las circunstancias de aplicación de esta ley y concluyeron que los hijos rebeldes e insumisos ya no existían.

El rabino Yojanán ben Zakai, apoyándose en un versículo de Oseas (4,14) anuló la ceremonia de las aguas amargas para la mujer sospechosa de adulterio. [Nm 5,11-31; Sota 9,9] En el primer siglo de nuestra era, el rabino Simón ben Shetaj introdujo una nueva fórmula de contrato matrimonial, la ketubá que conocemos hoy en día. La Biblia no menciona el contrato matrimonial, aunque especifica que el novio debe pagar una cierta suma para adquirir una mujer.

Un cambio muy importante entre la época de la Biblia y la del Talmud fue la abrogación de la pena de muerte. Así podemos leer en la Mishná, Makot 1,10:

"Un sanedrín que condene a muerte a un hombre cada diez años es llamado asesino." Y R. Eleazar dijo: "(Aunque sea cada sesenta años!)"

El prozbol de Hilel [Sheviit 10,4; Guitín 26b] es un famoso caso de modificación de la ley ante las cambiantes circunstancias. Se trata de una fórmula legal que permite a un acreedor reclamar todas las deudas antes del año sabático, aunque esto está prohibido según

Deuteronomio (15,2). Hilel se había dado cuenta de que los prestamistas se negaban a prestar su dinero antes del año sabático, entonces modificó la ley para hacerla inaplicable. Numerosas leyes concernientes al año sabático fueron modificadas. R. Moshe Zemer escribió:

"Este problema nos enseña que los factores económicos y políticos han servido de motivo para examinar y renovar las reglas del año sabático, su definición como precepto rabínico en esta época y la existencia de diversas autorizaciones."

En el tratado Berajot 63a, aparece igualmente el principio del cambio et laasót la Adonay heferu torateja, "Cuando llegó el tiempo de actuar para Dios, ellos cambiaron tu Torá." Esta frase implica que cuando las circunstancias históricas lo exigen, está permitido modificar un detalle de la ley para salvar el resto. Esta es la interpretación de Rashi [sobre Yoma 69a]:

"Cuando llega el momento de hacer cualquier cosa por el nombre del Santo -bendito sea- se está autorizado a transgredir por Él la Torá."

En nombre de este principio, una evolución -y no de las pequeñas, que ha tenido muchas consecuencias ilimitadas- fue la transgresión de un principio rabínico según el cual la tradición oral no debía ser puesta por escrito. La ley oral fue puesta por escrito y gracias a esto se ha conservado.

La importancia de los cambios está ilustrada por este texto de carácter midráshico que se encuentra en el tratado Menajot del Talmud (29b). Moisés, transportado a través de los tiempos, a la escuela de Rabí Akiva, no comprendía nada de lo que estaba enseñando un maestro, un tanna del siglo segundo. Pero se sorprendió mucho al oír a Rabí Akiva que respondía la pregunta: "Maestro ¿cómo sabéis esto?" - "Es una ley que fue dada a Moisés en el monte Sinaí." Así, los rabinos justifican los cambios que hacen remontándolos a su origen en el monte Sinaí.

Además, las opiniones de los rabinos en el Talmud son frecuentemente divergentes. Las divergencias entre las escuelas de Hilel y las de Shamay son un ejemplo. Una Bat ha Kol, una voz Divina, dijo a propósito de cada uno de ellos: [Eruvin 13b] "Éstas y aquellas son las palabras del Dios viviente." Es así cómo la tradición subraya la legitimidad de la diversidad. El profesor Guilat afirma que en la época del segundo Templo: "Cada sabio podía adoptar sus decisiones para su pueblo y su casa según su propia tradición y de acuerdo con lo que él mismo deducía de las deliberaciones en las fuentes rabínicas." El pluralismo es, pues, algo intrínseco al judaísmo y cada tendencia del judaísmo puede reclamar a Dios para hacer el bien. La elección del bien no ha sido nunca ni única ni evidente, sino que se expresa bajo diversas formas.

10 ¿Cuál es el papel de la costumbre en la transformación de la ley?

De una forma paralela a las transformaciones de la ley, animadas por los rabinos, el pueblo en sus prácticas religiosas aporta nuevas transformaciones; desarrolla sus minjagim, o costumbres. Así, en el tratado Berajot [45a] del Talmud, se sugieren dos formas diferentes

de bendiciones antes de beber agua: Rabba bar Rav Hanan preguntó a Abbayé cuál era la ley; Abbayé respondió. "Sal y mira que es lo que hace la gente." Así, la ley es decidida por el pueblo. No puede ser formulada enteramente entre los cuatro muros de una yeshivá, porque estaría apartada de la realidad.

Otra discusión parecida la encontramos en el tratado Pesajím 66a. Se trata de saber qué es lo que hace el pueblo cuando el sacrificio del 14 de Nisán cae en Sábado. Hilel responde: "Dejad al pueblo de Israel en paz. Si no son profetas, son hijos de profetas." En otras palabras, ellos sabrán cómo comportarse en momentos difíciles. La confianza de Hilel se vio justificada cuando los judíos metieron los cuchillos para el sacrificio en la lana de los corderos y los corderos llevaron los cuchillos para el Shabat.

En muchos casos se afirma que la costumbre pasa por encima de la ley. [TJ Yevamot 12c, TJ Baba Metsia 11b] La costumbre puede, pues, anular la ley pero sólo en el caso que esta costumbre haya sido respetada por los antiguos [soferim 14,18] Moisés de Iserles escribió, por tanto, en su comentario al Shulján Aruj [O.H. 690, #17]: "Ninguna costumbre debe ser abolida o denigrada porque no han sido establecida sin una intención." Así se aseguraba la vitalidad de la ley, en gran parte gracias a la creatividad del pueblo. La nueva costumbre, entonces, era tomada en consideración por los rabinos e introducida bajo la forma de Ley.

11 ¿La diversidad de la ley encuentra su fin en la redacción del Talmud?

Desde la época post-talmúdica hasta el siglo XIV, fueron numerosas las modificaciones que se hicieron a la Ley, a la halajá. Un gran cambio, atribuido a Rabí Gershom (960-1028), tuvo lugar entre los askenazim del siglo XIII: prohibió la poligamia tomando como ejemplo, sin duda, a Isaac y Rebeca, uno de los pocos matrimonios monógamos de la Torá. Los rabinos, en el pasado, no han dudado en apoyarse en casos minoritarios o excepcionales para legislar.

En el siglo XV, el filósofo José Albo en su libro Séfer ha-Ikarim, se pregunta cuál es la razón por la que Dios no anunció de una forma clara en su Torá los detalles de todos los preceptos para todas las generaciones y en todas las circunstancias. Respondió. "En el Sinaí, los principios generales a los que hace referencia la Torá brevemente, fueron dados a Moisés. Gracias a estos principios, los sabios de cada generación pueden interpretar el detalle de su aplicación en cada época." [Sefer ha-Ikarim 3, 23]

Se puede decir que no sólo han habido cambios en la historia de la halajá, sino que también los poskim, los que tomaban decisiones no tenían la misma opinión sobre el mismo tema. El Arbá Turim de Jacob ben Asher, escrito en el siglo XIV, presenta las diversas opiniones de los sabios sobre cada punto de la halajá. Un midrash cuenta el siguiente hecho [TB, Baba Batra 14b sobre Deuteronomio 10, 1-2, atribuido a Rabí José]: Los hijos de Israel, en su peregrinación por el desierto no sólo llevaban las tablas de la Ley entera, sino también los restos de las primeras tablas que Moisés, en su cólera al ver el becerro de oro, había roto.)Por qué razón? Para recordarnos que la Ley no debe ser fuente de idolatría. Debe ser hecha añicos para que permanezca humana.

Después de la redacción del Talmud, la halajá ha continuado manteniendo su dinamismo y

su diversidad.

12 ¿Por qué ha desaparecido hoy en día el dinamismo de la Torá?

Esta pluralidad que observamos en los códigos y en la misma literatura midráshica, esta flexibilidad a desaparecido en la época que ha seguido a la publicación del Shuljan Aruj de José Caro en el siglo XVI. Este mismo Shuljan Aruj disponía la vida judía desde la mañana hasta la tarde según la costumbre, el minjag sefardí, debió ser comentado por el Rama, R. Moisés de Iserles, rabino askenaz y sus opiniones divergían sobre numerosos puntos. En efecto, en países diferentes se habían establecido prácticas diferentes de una misma ley. Otros códigos han sido escritos con posterioridad y con anterioridad al código de Caro, pero ha sido el de éste último el que ha tenido más repercusión hoy en día en el mundo ortodoxo. No ha sido puesto en duda después de su redacción. Las discusiones que se habían mantenido abiertas en la época del Talmud, nunca han sido cerradas con una única respuesta posible.

La imprenta, si bien ha permitido una gran difusión, y que en consecuencia ha favorecido la educación de una gran número de personas, ha impuesto una selección de obras publicadas. Numerosos comentaristas de la Torá y numerosos códigos copiados a mano han sido reemplazados por las obras impresas. Las diferentes versiones de un mismo texto han desaparecido igualmente ya que el editor debía hacer una elección sistemáticamente.

La Ilustración ha representado una gran revolución en la vida judía. Ha provocado tanto un abandono del ghetto pero también un abandono de numerosas leyes a través de las que los tribunales civiles legislaban. Actualmente nos hacen un desafío, la adaptación. ¿Seremos capaces, como lo fueron nuestros antepasados, de poner al día nuestro judaísmo, de salvarlo del abandono masivo por las generaciones actuales?

Después del siglo XVI se ha podido observar una radicalización de la comunidad tradicional. Frente a la apertura que propone el progresismo en el siglo XIX, se han escrito abundantes responsa ortodoxas. Marcan el contrapunto de la tradición siguiendo el espíritu de la exclusión y la cerrazón. Cuando se inauguró en 1818 la primera sinagoga progresista en Hamburgo, el rabinato ortodoxo publicó un volumen con 22 responsa, llamado Ele divrei ha-brit (Estas son las palabras de la Alianza) que prohibía toda modificación de la liturgia, rezar en la lengua vernácula y utilizar instrumentos musicales en Shabat y las fiestas. Esta obra era, en algunos puntos, mucho más estricta que la halajá existente y representaba una nueva legislación, quizá en contradicción con la que había sido escrita en la tradición judía. El judaísmo ortodoxo también ha sido marcado por una revolución inevitable.

El judaísmo progresista intenta, a través de los cambios que aporta, y los debates que suscita, retomar la tradición anterior al siglo XVI, devolviendo a la halajá su aspecto de "flexibilidad, diversidad y creatividad" como dijo el rabino conservador Louis Jacobs, que siempre la ha caracterizado.

13 ¿Cuál es la postura del judaísmo progresista sobre las fuentes tradicionales?

Las fuentes tradicionales son la Torá escrita y la Torá oral, que comprende las partes legales, halajá, y las partes exegéticas, haggadá, los comentarios bíblicos, los libros de códigos y las responsas. Aunque también podríamos incluir entre nuestras fuentes, los libros que no fueron aceptados por los rabinos. La elección de los rabinos ha estado influenciada por las preocupaciones específicas que hoy en día podríamos poner en duda. Los escritos inter-testamentarios, aunque no hayan sido aceptados para formar parte del canon bíblico, pueden aportar datos interesantes sobre un texto bíblico o talmúdico. El estudio del libro de los Macabeos representa un elemento esencial para la comprensión de la fiesta de Janucá y el sentido que los rabinos le han querido dar.

La actitud del judaísmo progresista es una actitud de respeto pero no de obediencia ciega. El rabino tradicional Pinjás Peli demuestra muy hábilmente que la expresión naasé ve nishmá, "haremos y escucharemos," [Ex 24,7] dicha por los hijos de Israel al oír la palabra divina, sin duda, ha sido mal interpretada desde el principio. Con frecuencia se la ha visto como una cuestión de obediencia ciega, de la ausencia de un espíritu crítico porque el acto debe preceder a la comprensión. En efecto, al inicio del capítulo 19, versículo 5 del Exodo está escrito: "Ahora, pues si diereis oído a mi voz, y guardareis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos" La secuencia de los verbos es, pues, inversa en comparación con la expresión que conocemos. Moisés lleva la palabra de Dios al pueblo, y el pueblo responde (versículo 8) "Todo lo que el Eterno dice, nosotros lo haremos." Pinjás Peli escribe: "Dios les dice que escuchen [que entiendan, que comprendan], pero ellos responden: "(Nosotros haremos!" Ellos rehusan hacer uso de su razón, deseando, quizá, volver a un sistema faraónico en el que, como máquinas, obedecen las órdenes, sin tener que reflexionar, sin poner en duda. Moisés explica las palabras del pueblo a Dios y Dios dice: " He aquí que yo vengo a ti en una nube espesa, para que el pueblo oiga mientras yo hablo contigo..." [Versículo 9] Después en el versículo 19 del capítulo 20 el pueblo dice: "Habla tú con nosotros, y nosotros oiremos; pero no hable Dios con nosotros, para que no muramos." Los hijos de Israel están preparados para escuchar a Moisés, aunque tienen miedo de la palabra de Dios. "Así pues, al mantenerse a distancia, escogieron ser soldados obedientes que reciben órdenes, en vez de ser gente que escucha y que reflexiona." Una vez más dijeron "Nosotros haremos" [Ex 24,3], pero Moisés no abandonará hasta que dicen: "Todo lo que el Eterno ha dicho nosotros lo haremos y lo entenderemos." (24,7) Peli pone esta frase en el contexto de un diálogo entre Dios y el pueblo de Israel. Según él, la acción no sigue a la comprensión, sino que las dos son simultáneas. Concluye: "Si todo lo que Dios quería era que obedeciéramos ciegamente, habría creado robots y no personas en cuya cabeza ha implantado un cerebro que piensa y a las que ha dado corazones sensibles."

Este uso del discernimiento respecto a los textos es lo que recomienda el judaísmo progresista. El judaísmo progresista anima a tener una actitud crítica en el sentido original del término que nos lleve a tener un juicio de apreciación que puede ser positivo o negativo. Así se podrá variar de un texto a otro, de un párrafo a otro, e incluso de un versículo a otro.

El estudio de las fuentes para nosotros es esencial pero no es necesario que hacer de la referencia a las fuentes una idolatría. Ya que so una idea, una opinión o un ritual chocan

con nuestra consciencia moral, no lo podemos cumplir o aceptarlo con el pretexto de su origen divino.

Las fuentes judías contienen una cantidad de riquezas extraordinarias pero también de frases inadmisibles y es necesario decirlo así. Debemos ser críticos con nuestra tradición y no debemos defenderla a cualquier precio, haciendo una constante apología. Aunque los textos a retocar sean pocos, se pueden convertir en un rechazo de los judíos por todo el judaísmo. La relación con las fuentes, como toda relación con el prójimo o con Dios, implica necesariamente una elección moral de la que no podemos ni debemos escapar. Para que el judaísmo sea la expresión de una ética religiosa universal digna de este nombre, debemos someter sus fuentes a un estudio crítico con frecuencia difícil, pero saludable. De esta forma también participaremos en la escritura siempre renovada de la Revelación.

14 ¿La elección tiene sentido en una visión universalista del judaísmo?

La elección de un pueblo siempre ha sido a la vez un tema difícil y una preocupación compartida por todos los pueblos y todas las religiones. No existe, en efecto, ningún grupo de personas que no aspire a tener una relación privilegiada con Dios o, si se trata de un grupo laico, de asumir una misión singular. La elección ha sido un tema utilizado para atribuir una legitimidad a todo un grupo en una función particular. El tema es delicado en la medida en que una elección puede ponerse bajo el signo de la preferencia, de la superioridad o de la exclusión. La Biblia se expresa así: "Ahora, pues si diereis oído a mi voz, y guardareis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos" (Ex 19,5) Podemos estar seguros que toda obra literaria que pretende ser la memoria de un pueblo, relatar su historia, subraya la misión especial de este pueblo. En otras palabras, si la Biblia hubiera sido escrita por politeístas, los dioses no habrían escogido a un pueblo monoteístas como "pueblo elegido." La forma judía de comprender la elección no lo ve como un capricho de Dios... Los midrashim, las parábolas rabínicas, explican que si la Torá ha sido dada al pueblo judío, es porque se lo ha merecido por su comportamiento. Pero la elección no viene sola, ni tampoco es irreversible. El mérito de nuestros antepasados no es una cualidad innata o automática que haría que todo judío la heredara al nacer, como por milagro; la elección de Dios debe ser renovada en cada generación. No es la prueba de un amor unilateral expresada por un pueblo, sea cual sea su comportamiento. La elección se presenta como un contrato moral en el que las dos partes tienen un papel que jugar; "si ... guardareis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos." O a la inversa, si no los guardáis, no seréis elegidos. La elección, entonces, no es en ningún caso un compromiso como un privilegio o una superioridad; es una exigencia. La elección debe comprenderse de esta forma, pero también es verdad que los textos tradicionales nunca han sido muy claros y han dado pie a malas interpretaciones o malentendidos. En la liturgia, por ejemplo, las frases como "Te doy gracias Dios mío por no haber hecho no-judío" [oración de la mañana] o "Debemos darte gracias por no habernos hecho como las otras naciones" [Oración del Aleinu] pueden dar lugar a confusión. Los judíos progresistas decidieron que o bien fueran suprimidas o bien transformadas. En ellas se dan gracias a Dios por la pertenencia al pueblo judío con la finalidad de insistir en el particularismo de una forma positiva sin denigrar a las otras religiones porque todos hemos sido creados a imagen de Dios. Si creemos en los valores del judaísmo, esto significa que los encontramos positivos, pero no significa que detenten la verdad, sólo una verdad de la

que nosotros damos testimonio frente a los otros pueblos y a las otras religiones. Si cada religión dejara de pensar que posee la verdad absoluta y dejara de amenazar a la otras con sus propias creencias, quizá entonces el diálogo inter-religioso podría avanzar.

Cara a las persecuciones, la elección ha interpelado a los rabinos y los sabios judíos de todas las épocas. ¿Cómo justificar que un pueblo elegido sea masacrado? Nadie puede dar una respuesta a esta pregunta fundamental, ya presente en el libro de Job. Se trata de la inmanencia de Dios, de la intervención de Dios en la historia. El progresismo también tiene algo que decir. Ha sido muy prudente en lo que se trata de atribuir a Dios las buenas o las malas cosas que nos suceden en este mundo. Según la visión fundamentalista, todo evento en la vida privada de un individuo, de una comunidad o de toda la humanidad es la consecuencia directa de la voluntad de Dios, y debe ser comprendido como un castigo, una recompensa, o una prueba. Para la mayor parte de los teólogos progresistas, estas afirmaciones perentorias son blasfemias, porque las relaciones causa-efecto no son evidentes. Las catástrofes naturales, las enfermedades no pueden explicarse como el resultado de un mal comportamiento humano. Las transgresiones de los preceptos no implican necesariamente un castigo divino, como tampoco su cumplimiento implica una recompensa. Los preceptos pueden tener un valor intrínseco pero el mundo no es tan simple como nos gustaría. La intervención de Dios, si la hay, no pertenece al orden de la evidencia, y si existe, queda al libre albedrío y a la responsabilidad de cada uno en sus actos.

15 ¿Está presente la esperanza mesiánica en la concepción progresista del judaísmo?

El judaísmo progresista, así como todo el conjunto del judaísmo, insiste en el "aquí y ahora" de la vida judía. Recordemos la anécdota talmúdica: uno fue a un rabino, que en ese momento estaba plantando un árbol, y le dijo que el Mesías estaba de camino. En vez de abandonar su tarea para ir a recibir a aquél cuya llegada hemos estado esperando durante milenios, terminó de plantar su árbol antes de ir a ver si realmente había llegado el Mesías a las puertas de Jerusalén. ¿Por qué esta actitud? Porque el árbol representa el presente, lo que uno conoce, la realidad del instante y la construcción del futuro. El anuncio de la llegada del Mesías representa lo imaginario, un proyecto de futuro que no está inscrito en lo real, a diferencia del árbol. Es más importante asegurarse de los frutos para las generaciones siguientes plantando un árbol que dejarse seducir por especulaciones y visiones inciertas. La Biblia es muy poco pródiga en lo que al Mesías respecta. Los profetas expresan las esperanzas por un futuro mejor: "El lobo habitará con las ovejas, y el tigre con las cabras; el becerro, el león y el animal doméstico vivirán juntos y un niño los pastoreará." [Is 11,6] Es durante la época post bíblica en la que se desarrolla la idea mesiánica. Los rabinos imaginan los eventos que precederán la llegada del Mesías. Ven la reconstrucción del Templo con el restablecimiento de los sacrificios. Para el judaísmo progresista, si hay un Tercer Templo, será llamado "casa de oración para todas las naciones." [Is 56,7]

En cada época de persecución o de inestabilidad los judíos se refugiaron en las creencias mesiánicas más elaboradas y son numerosos los falsos Mesías. El judaísmo progresista siempre se ha mostrado más favorable a la creencia en una era mesiánica más que un Mesías personal. En 1856, David Einhorn, en su libro *Olat Tamid*, ya había modificado la amidá substituyendo "aquel que trae el Redentor para los hijos de los hijos" por "aquel que

trae Redención para los hijos de los hijos." Los Mesías personales pueden, en efecto, entrañar muchas derivaciones: la deificación personal, lo que es completamente contrario al judaísmo -primera fe monoteísta- y la creencia de un intermediario entre Dios y los hombres cuando el judaísmo siempre ha querido eliminar estos intermediarios. Sin embargo, la idea del mesianismo es esencial. Ante todo significa que la historia no se repite, que tiene un sentido: un significado y una dirección. Igualmente, es igualmente la afirmación de un optimismo que siempre ha caracterizado al judaísmo. A pesar de los sucesos de la historia, vendrán tiempos mejores en los que reinará la paz sobre la tierra. En la principal oración de los servicios religiosos, la amidá decimos. "Aquel que establece la paz en las alturas, establezca la paz sobre Israel," y los judíos progresistas añaden "y sobre toda la humanidad."

2.1 ¿Según qué criterios adoptan sus decisiones los judíos liberales?

El judaísmo progresista, que pone como principio que la Biblia y el Talmud, inspirados por Dios, han sido escritos por los seres humanos, que la voluntad de Divina se continúa expresando aún hoy en día por boca de los sabios de la época moderna y que el judaísmo no cesa de evolucionar bajo las influencias externas, este tipo de judaísmo admite el cambio y la evolución en la ley judía. Estos cambios no son adoptados nunca a la ligera, sino según cuatro criterios.

- El estudio escrupuloso de los textos, las fuentes bíblicas y talmúdicas según los estudios críticos y los comentarios tradicionales.
- El estudio de los Poskim, los códigos y las decisiones ya adoptadas a lo largo de los siglos y las razones históricas, sociales y religiosas que los han motivado.
- El estudio de los pensadores modernos del judaísmo de todas las tendencias, sus respuestas sobre los temas y las razones que los han motivado a tomar su decisión.
- La consideración de la conciencia moral universal.

Este último criterio no es nuevo. Si se afirma que los rabinos del Talmud estaban inspirados por Dios y que nosotros actualmente no lo estamos, no queda espacio para la libertad individual. Somos ignorantes y no tenemos el derecho ni de juzgar ni de modificar las leyes precedentes dictadas por los rabinos. Si, como sostiene el pensamiento judío liberal, Dios continúa revelándose a través de la boca de los Sabios, el cuarto criterio retoma su lugar esencial, el de re-examinar las decisiones del pasado para re-actualizarlas para que el judaísmo esté siempre de acuerdo con los principios éticos universales. El más grande pensador judío americano, Eliezer Berkovits, reafirma la prioridad de la ética en la halajá:

"Los rabinos del Talmud eran guiados por esta convicción: en la aplicación de la Torá en la vida actual, nada debe ser contrario a los principios éticos." [Not in Heaven, The Nature and Function of Halakha, New York, 1983, p. 19]

Y R. Moshé Zemer, director del Instituto de Halajá Liberal de Jerusalén, añade: "Si una decisión es halájica, debe ser ética. Si no es ética, no puede ser halájica." [Dynamic Jewish Law, Progressive Halakha, editado por Walter Jacobs y Moshé Zemer, Tel Aviv y Pittsburg, 1991]

Los tres primeros criterios anteriormente citados implican necesariamente que el judaísmo liberal insiste en la educación. Una decisión personal o comunitaria o una resolución del movimiento no pueden basarse en la ignorancia de los textos o de la historia. Al contrario, debe apoyarse en un largo estudio, un conocimiento profundo de nuestra tradición milenaria.

Pero cuando se trata de una cuestión ética, se impone el problema de una elección. El Rabino John Rayner explica que esta elección se hace necesaria:

"De una forma evidente, debemos ser selectivos [...] El judaísmo siempre ha sido selectivo. Pero en el pasado, su selectividad ha sido inhibida por la necesidad de mantener el dogma de la infabilidad de los textos y las tradiciones antiguas. No estamos en forma alguna obligados a ello. Es por esto, por lo que no debemos recurrir a los circunloquios y a los rodeos de la ley para justificar los cambios que nos parecen necesarios. Si creemos, como es el caso, que nunca ha habido una voluntad de Dios de penalizar a los mamzerim (los hijos de uniones ilícitas), ni que las mujeres sean discriminadas, podemos y debemos proclamarlo alto y fuerte." [R. Dr. John Rayner, Biennial Conference of the Union of Liberal and Progressive Synagogues, "Shaping our heritage", Bournemouth, 1987.]

Las decisiones liberales se toman en las asambleas rabínicas compuestas por rabinos liberales. Las resoluciones son propuestas, discutidas y adoptadas en cada conferencia. Un comité de responsa se dedica a las cuestiones de halajá bajo la dirección de Walter Jacob en los Estados Unidos y de Moshé Zemer en Israel, y publican regularmente las responsa.

2.2 ¿Existe un código de prácticas liberales?

El judaísmo liberal siempre ha prohibido hacer lo que se podría dar en llamar un "Shuljan Arúj" de prácticas liberales, un código que dicte a los judíos liberales sus comportamientos en toda circunstancia. Desde nuestro punto de vista, lo que frena la evolución del judaísmo es la redacción de estos códigos. Estos códigos, en un afán de simplicidad, elimina las discusiones talmúdicas o post-talmúdicas. Se limitan a enunciar las conclusiones de estas discusiones o halajá pesuká. Por su propia forma, suprimen la idea de una co-existencia de opiniones diferentes entre los rabinos y dan la impresión de una sola voz perfecta. Cuando el Talmud había dejado la discusión abierta, el codificador tomaba una decisión. Los códigos no dejan ningún espacio a la libertad individual y niegan toda evolución histórica en el interior del judaísmo. El judaísmo liberal no ha tratado de dar una forma fija a las prácticas para devolver al individuo su libertad de elección y no congelar el judaísmo. Aunque cada reunión rabínica establece unas directrices del movimiento que enuncian los principios generales, no dictan las prácticas. A cada comunidad le pertoca legislar sobre los detalles de esta práctica en tanto que concerniente a las prácticas comunitarias, y a cada individuo en tanto que concerniente a las prácticas individuales. Cada decisión debe ser tomada con conocimiento de causa, después del estudio de los textos tradicionales y liberales sobre cada tema.

2.3 ¿Por qué se favorece la forma de respuesta en los escritos del judaísmo liberal?

La forma de responsum ya se menciona en el talmud [TB Yevamot 105a] pero no se desarrolla como fenómeno literario hasta la época de los Geonim, hacia el 750 de nuestra era, cuando la comunidad judía estaba dispersa y tenía necesidad de dirigirse a sus jefes espirituales en Babilonia para obtener una respuesta a las cuestiones sobre los textos o sobre la práctica que habían quedado sin respuesta. Los miembros de una comunidad escribían a un rabino para preguntarle su opinión sobre una cuestión legal. Estos respondían citando todas las fuentes que conocían sobre ese tema, desde la Biblia hasta la época en la que escribían. En esta literatura epistolar con frecuencia aparece una diversidad de opiniones entre los sabios sobre un mismo tema. Al término del estudio sistemático de los textos (siempre se citan las fuentes) el autor del responsum da su opinión, un consejo a seguir.

Desde sus inicios en Alemania y Hungría, la literatura liberal se ha expresado citando las opiniones de los sabios de los siglos precedentes y dando una directriz. Ya en 1818, un año después del establecimiento del Templo Liberal de Hamburgo, se publicó en Dessau una colección de respuesta en hebreo titulada "Nohag ha-tsedek." Las primeras respuesta tenían como objetivo justificar los cambios aportados por el judaísmo liberal en comparación con la comunidad tradicional. Los temas van desde el minian al texto y la lengua de la oración, pasando por la utilización de la música instrumental durante los oficios, preguntas sobre el matrimonio, la arquitectura de las sinagogas, etc... Con frecuencia, la comunidad ortodoxa respondió con otras respuesta sobre los mismos temas. Mientras tanto Abraham Geiger y Zakarías Frankel, dos maestros del pensamiento del movimiento, insistían en la necesidad de citar las fuente para justificar las reformas. Ambos fundaron dos seminarios rabínicos en los que se enseñaba historia, Biblia y filosofía. Ambos propñían este acercamiento histórico de la literatura judía propio de las respuesta. Siempre se mantenía el vínculo con la halajá. En Hungría, Leopold Loewe mostró igualmente un interés constante por la ley judía y subrayó las influencias exteriores sobre las leyes y las costumbres judías. Escribió respuesta sobre las leyes del estado que afectan a la ley judía, los matrimonios mixtos, los prosélitos, el hecho de orar con la cabeza descubierta, etc.... Isaac Mayer Wise y Jacob Z. Lauterbach, en los Estados Unidos, emplearon los mismos métodos.

En los Estados Unidos se estableció en 1906 un comité de respuesta de la Central Conference of American Rabbis, liderada por Kaufmann Kohler (1843-1926), presidente del colegio rabínico. Los miembros del comité no trataban de crear un nuevo Shuljan Aruj, un nuevo código de leyes, sino dar a los jóvenes rabinos unas referencias en las que apoyarse para sus decisiones. Bajo la presidencia de Kohler, se escribieron más de 30 respuesta sobre temas tan distintos como el entierro y el duelo, el casamiento, la circuncisión, el bar y bat mitsvá, el kashrut, etc... Kaufman defendía la idea de evolución más que la de revolución, y se interesaba por la discusión teológica. Joseph Lauterbach (1873 - 1942) sucedió a Kaufman Kohler en la presidencia del comité. Enseñaba Talmud en el Hebrew Union College. Escribió numerosos artículos para enciclopedias de judaísmo y publicó una edición crítica de la Mejilta. Sus respuesta fueron las más completas y contenían abundantes citas tanto de la Biblia como de los apócrifos, del Talmud, de las respuesta y de estudios modernos. Su aproximación era histórica. Salomon Freehof es el

redactor de las respuestas más conocidas del movimiento. Su método es parecido al de Jocab Lauterbach. Publicó numerosas colecciones de respuesta como "Reform Responsa," "Recent Reform Responsa," "Current Reform Responsa," "Modern Reform Responsa," etc... bajo su dirección se multiplicaron las discusiones halájicas y se publicaron en el "Journal of Reform Judaism."

Después de 1976, el comité de respuesta es dirigido por Walter Jacob que ya había editado tres volúmenes de respuesta. En 1990 se creó el Instituto Freehof para la Halajá liberal. La época en la que el movimiento progresista buscaba la aprobación de los ortodoxos actualmente ya ha pasado. Los autores de respuesta buscan "renovar lo antiguo y santificar lo nuevo" según la formulación de R. Kook. Lo esencial para ellos es dar un sentido a la halajá a nuestra generación.

Los principales trazos que caracterizan esta literatura de respuesta son los siguientes, después de la presidencia de Walter Jacob:

1. Las cuestiones que afectan a los temas más importantes de la vida.
2. El acercamiento a las cuestiones es más realista.
3. Se ha demostrado que los esquemas que parecían haber sido fijados por la tradición son mucho más flexibles de lo que se había imaginado a través de un profundo estudio de su desarrollo.
4. Las respuesta tolerantes son las más numerosas, pero siempre van acompañadas de prudentes limitaciones. Durante los últimos decenios, se ha desarrollado un interés creciente en el seno del judaísmo progresista por las cuestiones de halajá. Los comités son solicitados cada vez de una forma más frecuente.

La preferencia del movimiento liberal por la forma de responsum más que la de Código estuvo motivada por el hecho que el método de responsum es histórico y subraya una notable evolución en la ley; por el resto, la discusión queda abierta. Cuando no se obtiene un consenso, las opiniones divergentes del comité tienen el derecho de ser citadas. Frente al responsum, queda al lector, que es capaz de juzgar porque tiene delante las fuentes necesarias, de hacer su propia elección con conocimiento de causa. En esta perspectiva, los progresistas tienden a responsabilizar al individuo, que no sigue la opinión de un rabino sin saber la razón o cuáles han sido las etapas de su decisión. El rabino pone en manos del laico las herramientas de la decisión dándoles diferentes opciones tomadas del pasado de la tradición. Cuando solo es posible una sola decisión moral, se le dice, pero en la mayoría de casos la elección moral no es una orden de la evidencia y los rabinos del pasado o de hoy pueden diferir sobre una cuestión. El rabino liberal es en este sentido un pedagogo más que un decisionario.

2.4 ¿Cuál es el lugar que ocupa la libertad y la responsabilidad en el judaísmo liberal?

Para que el individuo sea elevado por la halajá y no sometido, su libertad y su responsabilidad son esenciales. Una no va sin la otra, la libertad no significa libertinaje. El principio del libre albedrío ligado a la responsabilidad ya está anunciado en el Deuteronomio (30,15): "Mira, yo he puesto delante de ti hoy la vida y el bien, la muerte y el mal." La libertad significa responsabilidad. La libertad no es posible sin el conocimiento.

Es por esta razón por la que el judaísmo progresista insiste de esta forma en la educación. La elección en la práctica no debe tomarse por ignorancia o por facilidad sino por conocimiento de los textos y la tradición. La libertad implica pues un esfuerzo de aprendizaje de nuestra tradición ya que no se han dado todas las respuestas. Una elección de práctica no debe tomarse sino después de un aprendizaje y después de una reflexión. Una opción personal puede ser puesta en duda como las directrices del movimiento, porque nuestra comprensión de lo que nos exige no es nunca perfecta. Es un intento. El individuo no obedece órdenes sin que su conocimiento trabaje. Como lo dijo Martin Buber. "En lo más profundo de mi alma debo hacer la distinción entre lo que se me ordena y lo que no se me ordena."

La responsabilidad de los individuos siempre ha estado presente en la historia de Israel. El tratado Avot (6,2) subraya mediante un juego de palabras, el hecho que la ley debe ser una fuente de libertad y no de esclavitud:

"Las tablas son obra de Dios y la escritura, escritura de Dios grabada en las tablas [Ex 32,16] No leas jarut (grabadas) sino jerut (libertad), porque nadie es libre sino aquel que se ocupa en el estudio de la Torá. Todo aquel que se ocupa del estudio de la Torá se exalta..."

La Torá es, en consecuencia, fuente de libertad. No obstante, dejar una libertad total a cada individuo entraña un riesgo evidente, el de un disparate demasiado grande en la observancia del judaísmo sin denominador común. Es por esto por lo que, insistiendo en la elección individual, el judaísmo progresista insiste en el conocimiento de los textos, y presente diferentes elecciones posibles quem en la gran mayoría de casos, ya han sido expresadas por los rabinos o los sabios del pasado. Cuando el judaísmo progresista no puede basarse en una opinión de la tradición, aunque sea minoritaria para operar un cambio, lo hace con prudencia y una decisión así no elimina la responsabilidad del individuo sino de las asambleas rabínicas. La libertad que se deja a cada individuo se sitúa más en el terreno privado que en comunitario. Las grandes opciones del judaísmo progresista son conocidas por la literatura de responsa que hay en inglés y en hebreo y que puede ser consultada por todos. Además, todos los judíos que se identifican como parte de un pueblo y de una tradición se limitan la libertad. La libertad no debe ser comprendida como una ausencia de ley. No es un objetivo en sí misma. Lo que todo judío trata de conseguir es un ideal de santidad, una perfección de sí mismo y del mundo a través de una ley que debe ser buena. El judío progresista tiene una doble lealtad, la continuidad del judaísmo y de su tradición y la libertad de la elección personal dictada por su conciencia moral.

La libertad de cada rabino y de cada comunidad está limitada por las líneas directrices de las asociaciones de las que son miembros. En el mundo existen numerosas asociaciones de comunidades progresistas así como numerosas asociaciones rabínicas. Estas asociaciones produce documentos que contienen las líneas directrices de los movimiento. Por ejemplo, la Conferencia Central de Rabinos Americanos ha prohibido a sus miembros celebrar matrimonios mixtos. Estas asociaciones publican sus libros de oraciones, trabajo en común de numerosos rabinos, que tienen en cuenta igualmente la opinión de los laicos de las comunidades a las que se someten estos proyectos de libros. Igualmente hacen trabajos educativos y libros sobre el judaísmo progresista. Los delegados de cada comunidad, rabinos y laicos, participan en las reuniones de las asociaciones comunitarias, para que en

las decisiones que se tomen esté representado cada miembro. Las decisiones son tomadas por mayoría y entonces son adoptadas como postura oficial del movimiento. La libertad del individuo, del rabino y de la comunidad permanece intacta, pero la mayoría se ha pronunciado y siempre se explican las razones de su decisión. La libertad no significa ir solo y formar parte de un movimiento significa aceptar los compromisos.

2.5 ¿Qué piensa el judaísmo progresista de la noción de mitsvá?

A continuación exponemos el texto sobre la mitsvá, adoptado por la Conferencia Central de Rabinos Americanos en 1976:

"El judaísmo insiste más en la acción que en las declaraciones de fe como expresión primera de la vida religiosa, el medio por el cual intentamos conseguir la justicia y la paz universal. El judaísmo progresista está convencido de la importancia del deber y de la obligación. Nuestros fundadores han subrayado que las responsabilidades éticas del judío, personales y sociales, son dictadas por Dios. El siglo pasado sin duda nos ha enseñado que las exigencias que nos incumben son en primer de orden ético., pero también se extienden a otros numerosos aspectos de la vida judía: la creación de un hogar judío que tiene como centro la familia, el estudio, la oración personal y pública, la observancia religiosa cotidiana, la observancia del Shabat y las fiestas, la celebración de los momentos importantes de la vida, la implicación en la sinagoga y en la vida comunitaria en general, y otras actividades que promueven la supervivencia del pueblo judío y que dan valor a su existencia. En todos los terrenos de la observancia judía, los judíos liberales están llamados a hacer frente a las exigencias de la tradición judía, aunque sea percibida de una forma diferente, y a utilizar su autonomía personal eligiendo y creando, fundandose en una participación activa en la vida judía y un conocimiento de los textos." (Centenary Perspective; Cf Gates of Mitswa, CCAR, New York, p. 2)

La mitsvá, en consecuencia, es algo esencial a los ojos de los judíos progresistas, aunque la forma de observarla pueda ser diferente. En el libro titulado "Las puertas de la mitsvá" [Gates of mitswa, CCAR, 1979] los rabinos progresistas explican cuál es la aproximación específica del progresismo al concepto de mitsvá. Debemos "intentar preservar la continuidad de la vida judía y al mismo tiempo ser sensibles a las innovaciones necesarias." El objetivo de los preceptos que se enuncia en la Biblia es la kedushá o santificación. La mitsvá no es pues un fin en sí misma, sino un medio de santificarse y acercarse a Dios. "Vosotros seréis santos porque yo soy santo, Yo el Eterno." [Lv 19,2] La oración, el estudio de la Torá, la preocupación por los otros debe llevarnos a la santificación. Es importante encontrar un sentido a la mitsvá que se observe, no aplicarla como algo automático, sino con kavaná, con intención.

Sin embargo, el judaísmo progresista opone los preceptos éticos de valor eterno a los preceptos que tratan de los ritos o las fiestas sin relación directa con la vida social de los individuos. Esta distinción que existe en la tradición (preceptos que rigen las relaciones entre el ser humano con su Creador, por una parte, y los preceptos que rigen las relaciones entre los seres humanos, por otra) es quizá arbitraria, porque la ética puede expresarse en el rito:

"Aquel en el que los hombres se complacen, se complace también el Eterno y en aquél en el que los hombres no se complacen, tampoco se complace en él el Eterno." [Avot 3,9 en el nombre de R. Janina hijo de Dosa]

Además, con la influencia de la filosofía de Martin Buber por la que se encuentra al Otro en la relación ética con el prójimo, se atenúa esta dicotomía. En las diferencias de rito o de personalidad de cada uno el judaísmo progresista se expresa más libremente, pero en aquellos punto en los que la moral está en juego, el judaísmo progresista se muestra mucho más estricto.

El judaísmo progresista insiste en la importancia de la mitsvá pero reconoce que todos los judíos no la aplican de una forma sistemática de la misma forma ni la comprenden de la misma forma. Gunther Plaut escribió: La mitsvá es aquello que el judío debe hacer para responder a Dios y a la tradición de nuestro pueblo. Esta respuesta proviene de un compromiso personal más que de una obediencia ciega a un sistema de preceptos que la tradición pasada ha considerada como voluntad divina. Al hacer la elección y aceptar el compromiso una parte de nuestra vida en nuestra alma y nuestra conciencia, refuerza nuestros vínculos con el Dios de Israel y nuestro pueblo." [W. Gunther Plaut, A Shabat Manual.]

La elección que tomamos no es la más fácil o la más cómoda. Con mucha frecuencia el judaísmo liberal ha estado asociado por sus detractores con una cierta laxitud. Realmente, si una persona estudia con atención sus procedimientos, se dará cuenta que exige una profunda reflexión por parte del individuo. Si se debe hacer una elección entre diferentes formas de pensar, diferentes interpretaciones, si las elecciones del pasado deben ser examinadas sin indulgencia por nuestra conciencia moderna, pronto se ve que es necesaria una cierta reflexión. Esta responsabilidad en referencia a la Ley es una exigencia suplementaria, una mitsvá, un deber para el judío progresista. En la práctica, el progresismo se traduce en términos de adaptación a la vida moderna y acomodación pero también, otras veces, en términos de dificultad o exigencia. Que la mujer tenga los mismos derechos que los hombres significa igualmente que tiene los mismos deberes: orar, enseñar la Torá a sus hijos, etc... Agfirmar que la educación es más importante que la filiación significa que a veces que una persona que ha nacido de madre judía -y no educada en el judaísmo- deberá cumplir un proceso de confirmación de la identidad judía para que un rabino progresista celebre su matrimonio. En ciertos casos, el judaísmo progresista se muestra más difícil y exigente. En la vida diaria, sin embargo, el judaísmo progresista tiene en cuenta los logros de nuestro tiempo, que pueden facilitar su aplicación. Pero, como hemos dicho antes, han sido numerosos los cambios que la tradición ha aportado en el pasado para que la ley estuviera más cerca de aquellos que la querían seguir. El Deuteronomio (30, 11-14) ya lo dijo:

"Porque este mandamiento que yo te ordeno hoy no es demasiado difícil para ti, ni está lejos. No está en el cielo, para que digas:)Quién subirá por nosotros al cielo y nos lo traerá y nos lo hará oír para que lo cumplamos? Ni está al otro lado del mar, para que digas:)Quién pasará por nosotros el mar, para que nos lo traiga y nos lo haga oír, a fin de que lo cumplamos? Porque muy cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón, para que la cumplas."

La ley siempre debe estar cerca de todos para que no se convierta en un código ideal imposible que se deba observar, pero es verdad que llevar una vida judía nunca ha sido fácil.

El judaísmo progresista estudió los preceptos de una manera histórica soslayando su evolución a lo largo de los siglos, las diferentes interpretaciones de los comentaristas de todas las épocas en la medida en la que tenemos rastros. Se deja una gran responsabilidad a cada individuo acerca de la forma en la que debe aplicarlas porque nadie conoce exactamente la voluntad de Dios. La elección está orientada por la tradición, inspirada por la sabiduría de las generaciones que nos han precedido pero puede ser renovada por una cierta creatividad. Ya que no existe un código de leyes del judaísmo progresista, equivalente al Shuljan Aruj, la idea de transgresión está menos presente en aquello que concierne al ritual, en la medida en la que no se trata de una elección moral. Por contra, el judaísmo progresista insiste en los preceptos contenidos especialmente en el capítulo 19 de Levítico y anima a sus miembros a todas las formas de acción social que puedan ayudar al prójimo, judío o no judío, para mantener la belleza espiritual de la imagen de Dios que cada ser humano lleva en su interior.

2.6 ¿Se pueden seguir los preceptos al pie de la letra y llamarse "progresista"?

La aplicación estricta de los preceptos no es una contradicción con la filosofía progresista. Aceptar la idea de que la práctica ortodoxa del judaísmo es el resultado de siglos de evolución y que el judaísmo siempre ha sido influenciado por las contingencias del exterior no significa renunciar a toda práctica. Así, una persona puede escoger el respetar los preceptos, y llamarse a la vez "progresista." Respetará la libre elección de cada uno y no impondrá su elección de práctica a los demás. Reconocerá el hecho que su práctica es el resultado de una evolución en la que los seres humanos tiene un papel que jugar.

Ciertos preceptos pueden entrar en contradicción con los principios del progresismo como por ejemplo respetar las reglas del mamzerut o de la jalitsá. Pero una cierta ortopraxis es compatible con el progresismo.

2.7 ¿El número de 613 preceptos tiene una base real?

Para responder a esta cuestión es necesario que investiguemos el origen de este número que no aparece en la Biblia, sino en el Talmud. Se encuentra en el tratado Makot 23b-24a donde el R. simlai, amora babilónica de la segunda mitad del siglo III, especialista en haggadá, hace un derash, es decir un comentario, tirando de su imaginación. El texto tiene un carácter haggádico (metafórico) y no halájico (legal). Y por tanto ha dado lugar a numerosas interpretaciones legales, siguiendo la fórmula talmúdica "una montaña está colgada de un pelo" lo que significa que una gran cantidad de leyes se basan en una pequeña frase. R. Simlai, sin dar ningún tipo de justificación, afirma que los preceptos dados Moisés fueron 613. Los divide en 365 preceptos negativos, que corresponden a los días del año, y 248 preceptos positivos, que corresponden a las partes del cuerpo humano. R. Jamenuna intenta dar una explicación a este número apoyándose en un versículo bíblico [Dt 33,4] y utilizando la numerología, la gematría. [Cada letra hebrea tiene un valor numérico. Al sumarlas se obtiene un número que puede ser equivalente al valor de otra

palabra.] El valor numérico de la palabra Torá es 611, a lo que se le añade los dos primeros preceptos de los Diez Mandamientos directamente pronunciados por el Espíritu divino. Esta es una bonita explicación y corresponde a una tradición oral presente entre los rabinos pero que no es del todo convincente en cuanto al carácter indiscutible del número propuesto. En otros lugares del Talmud se encuentra una discusión que reduce poco a poco el número de preceptos de 613 a 11, después a 6, a 3, a 2 y al final a un solo precepto: "el justo vivirá por su fe." [Hab 2,4] para cada cifra se cita un versículo de Salmos o profetas. Este pasaje del Talmud nos presenta una diversidad de opiniones sobre el número de preceptos recibidos por Moisés, sin que el redactor o los sabios muestren una preferencia. Sin embargo, los codificados se han quedado con la opinión de R. Simlai y se dedicaron a hacer listas de preceptos hasta alcanzar el número 613. Para cada codificador, la lista era diferente. A veces, en estas listas aparecen preceptos especiales ligados a circunstancias específicas o excepcionales. La gran variedad de temas relativos a los preceptos y su especificidad hace que sea imposible respetarlos todos; en efecto, de la lista de Maimónides sobre los 613 preceptos, 197 están relacionados con el Templo, los sacrificios y los sacerdotes, 18 con la pureza ritual, 20 con la agricultura, 4 con la monarquía, 8 con los nazarenos, 14 con el estatuto de esclavo, lo que suma un total de 261 preceptos; se entiende que si uno no se encuentra en una de esas situaciones no se pueden aplicar. [Algunos implican una transgresión aplicable a otro precepto: según Levítico 5,23, un objeto robado debe ser devuelto a su propietario. Si no XXX] La aplicación de estos 613 preceptos es, pues, una ilusión basada en la interpretación numérica de un solo rabino. El judaísmo progresista no se siente ligado a este número. Pero, por otra parte, reconoce que la mitsvá es un principio esencial del judaísmo.

2.8 ¿Los preceptos caducan?

La moral es algo conocido por numerosas religiones, la especificidad del judaísmo reside en los preceptos. Pero la actitud de respeto del espíritu más que en la aplicación minuciosa de la letra puede tener como peligro la asimilación, la eliminación de todos los rituales. Entonces no habría más judaísmo sino un humanismo universal común a numerosas religiones y el judaísmo perdería su especificidad. Esta especificidad judía reside justamente en la transformación de un sentimiento, de una adhesión en acción. No suficiente con afirmar las ideas, hay que ponerlas en práctica y el verdadero garante de la adhesión intelectual es su traducción en actos en lo real. Si se despoja al judaísmo de todos sus actos, entonces, ipso facto, el judaísmo desaparece. El rito es un medio pedagógico extraordinario para recordar y comportarse. Todos nosotros tenemos necesidad de una regularidad y unos ritos que siempre tienen un significado para nuestra conciencia moderna, que nos son útiles para santificar nuestra vida de todos los días, la hace diferente, para inscribir la trascendencia en lo cotidiano. Una de las razones por las que observamos el Shabat es que nos recuerda la creación del mundo, nos recuerda que el ser humano a sido creado por una potencia superior, que nosotros no lo somos todo. La mitsvá, el precepto tiene por consecuencia la transformación de lo real y de sí mismo ya que es una llamada a recordar la trascendencia, un medio para superar el egocentrismo. La raíz del término judío "judío" significa, según la matriarca Lea, en el libro del Génesis (29,35) "alabaré al Eterno." También se utiliza como adjetivo en la primer aparición de Mardoqueo en el libro de Ester. Designa al hombre que mantiene su religión a pesar de un contexto de asimilación y de persecución, un hombre que rehusa prosternarse delante de otro hombre, Aman, que se

niega a transformar al hombre en Dios, el ser humano en ídolo. Así pues, los preceptos no son buenos porque respondan a un deseo egocéntrico del ser humano, porque den placer, sino porque nos recuerdan una dimensión superior a la que debemos acceder. Nos ayudan a pensar más allá del ser. Eliminar esta dimensión trascendente al judaísmo sería como descarnarlo, hacer una ética común a las demás civilizaciones. Una historia jasídica cuenta que un niño jugaba al escondite con sus amigos, que no llegaron a descubrir donde se escondía y abandonaron la búsqueda. El niño se fue llorando al regazo de su abuelo y le explicó lo que le había pasado. Su abuelo le dijo: "Mira, la pena que sientes es la misma que siente Dios. Dios está escondido y los seres humanos han abandonado la búsqueda." Encontrar sentido a nuestra vida no es siempre fácil. Con frecuencia tenemos ganas de abandonar, pero el judaísmo, con sus constantes llamadas a recordar en la vida diaria, nos prohíbe ceder a una tentación nihilista. Los preceptos juegan este rol extraordinario de recordarnos nuestro deber de preguntarnos.

2.9 ¿Cuál es el origen de los preceptos?

Retroceder al origen y el desarrollo de los preceptos en el tiempo puede plantear un problema: no sería dudar de su origen divino o bien poner en duda su base, y en consecuencia, su fuente. ¿Por qué se observan los preceptos? ¿Quién nos los impone? Algunos los observan porque representan un cierto consenso de la tradición. Son un signo de pertenencia a un pueblo. Otros, porque refleja ciertas experiencias en la historia del pueblo, los momentos de encuentro entre Dios y el pueblo de Israel. Son una ayuda mnemotécnica, símbolos de una verdad que los depasa, formas de perfeccionamiento del mundo que nos rodea, siendo compañeros con Dios. Otros dicen que la mitsvá hace referencia a un metsavé, un poder que ordena, en otros términos: Dios a través de la revelación. Pero si Dios es el poder que ordena, ¿se tiene el derecho de escudriñar los preceptos, seleccionarlos?

Esta cuestión no es nueva. Ha preocupado a los sabios del judaísmo de todas las épocas. Isaac Heinemann explica este problema en su "Introducción a la Ley en el pensamiento judío." [Albin Michel, 1962] De la tradición se desprenden dos tradiciones contradictorias. La primera, expresada en el Talmud, y después de una forma mucho más explícita por Jacob ben Asher [Tur, yoré deá, #181] "No debemos buscar los motivos de las mitsvot. Son decretos del Rey (que nosotros debemos obedecer) aunque no entendamos las razones." La segunda, explicada por Isaac Heinemann, da tres argumentos:

1. Debemos re aplicar y rehabilitar la Torá explicando las mitsvot, a los ojos de los no-judíos.
2. El judaísmo cree en un Dios justo, misericordioso, que exige a sus criaturas la práctica de la justicia. Sería un sacrilegio ver sus preceptos como los decretos de un tirano, que somete a los individuos con la única intención de demostrar su poder [...] existe la obligación de esforzarse en la medida de nuestros medios en descubrir la sabiduría de los preceptos divinos. Y darse a esta búsqueda no es mostrar insubordinación."
3. Al igual que cuando se obedece una orden, no se pierde libertad, y su ejecución es la medida de la comprensión de cada uno[...]. La influencia educativa de las mitsvot sería menor si uno cumpliera las mitsvot solo por quitarse la obligación o para

ganarse el paraíso; al contrario, se fortalecen en la medida en que se perciben las intenciones implícitas o explícitas de la Torá."

También los comentaristas de la Torá se dieron al estudio de los preceptos y a su interpretación, aunque hasta hoy hay un sentido escondido para estos preceptos. Bahya ibn Pakuda, del siglo XI, insiste en la necesidad de hacer uso de la razón frente a la literatura judía [Jovot ha-levavot, los deberes del corazón, Shaar hayijud, cap 3]:

"Cualquiera puede examinar intelectualmente por la vía de la lógica el problema de la existencia de Dios y está obligado de consagrar todas sus fuerzas en todos los objetos de conocimiento circundantes [...] la Biblia ordena este control, exige un examen lógico, lo que llama "la meditación del corazón," es decir, el examen de la razón. [...] Así demuestra que debemos hacer un examen intelectual de los dones religiosos, en la medida de nuestra inteligencia, tanto por la razón como por la escritura y la tradición." Maimónides, del siglo XII, y José Albo, del XV, son los herederos de este sistema de interpretación.

La relación entre los seres humanos y Dios en la Biblia no es descrita en ninguna parte como la aceptación de un dogma; al contrario, es una pregunta, un preguntarse perpetuo. Abraham va con Dios en el libro del Génesis en el episodio de Sodoma y Gomorra: "¿Puede el juez de toda la tierra ser injusto?" [Gn 10,25] Job se revela contra Dios preguntándose sobre el sentido de la existencia. Los profetas se encolerizan contra Dios. La discusión, la duda, la incertidumbre no son solo posibles sino también necesarias. La respuesta de los seres humanos a Dios no puede ser ni automática ni rutinaria, sino el precepto pierde todo su sentido. En vez de hacernos reflexionar, nos convierte en robots, ejecutando una voluntad divina definida arbitrariamente. La mitsvá no debe reproducir una esclavitud. Si el precepto debe tener un sentido, esto significa que algunos preceptos antiguos pueden perder su sentido, y que los preceptos nuevos pueden tener un sentido. La alianza que se expresa en la observación es una relación recíproca entre Dios y los seres humanos; los detalles del contrato son el resultado de una interacción en el seno del pueblo entre cada individuo y Dios. Así pues, es necesaria una selección, al igual que una evaluación para estar seguros de que toda mitsvá reencuentra la aprobación divina.

2.10 ¿El pluralismo representa un peligro para la unidad del judaísmo?

La definición del judaísmo siempre ha sido plural. Desde la Biblia hasta hoy en día han coexistido tendencias, prácticas y teologías diferentes en el judaísmo. Para los judíos ortodoxos, solo existe una forma de judaísmo posible; el pluralismo no existe porque representa una amenaza para el pueblo judío. Para los progresistas, en contra, son posibles diversas formas de judaísmo y la unidad es una quimera; el judaísmo siempre ha sido un mosaico de interpretaciones y movimientos. En el siglo primer, por ejemplo, los saduceos se oponían a los fariseos y los esenios. El judaísmo progresista no constituye una amenaza sino un desafío. Por su continuo indagar en las fuentes, demuestra una exigencia continua frente a su propia tradición. Quizá, la apología de nuestra tradición es más nefasta que una actitud objetiva y un preguntarse permanentemente.

Es verdad que el judaísmo progresista ha puesto una formación paralela a los rabinos, tribunales rabínicos que tienen su propia forma de funcionamiento, comunidades que

aceptan un cierto número de principios comunes que caracterizan al judaísmo progresista. Pero existen numerosas tendencias del judaísmo en el mundo y cada una tiene su propio seminario rabínico. El movimiento progresista no es más que una tendencia del judaísmo entre tantas. El ideal al que debemos tender no es una unidad artificial sino un diálogo abierto y respetuoso entre las diversas tendencias del judaísmo. El desacuerdo que reina entre las diferentes tendencias del judaísmo es particularmente fuerte en España. Han tenido lugar intentos de encuentro, pero las propuestas hechas hacen entrever que el judaísmo progresista pierda su identidad. No se da esta situación conflictiva en todas partes. En los Estados Unidos, la mayoría de los judíos son progresistas, existen programas de conversión en los que participan rabinos de todas las tendencias (ortodoxas, conservadores y progresistas) y otros numerosos cambios son una fuente de enriquecimiento para todas las tendencias. He aquí la opinión del rabino ortodoxo Irving Greenberg sobre la diversidad:

"Cada grupo tiene la necesidad de la ayuda y de la presencia del otro para resolver sus problemas internos. [...] En lugar de dividir, los judíos deberían aliarse lo más fuerte posible, para evitar que un grupo no pueda ser tentado de quedarse indiferente frente al destino del otro."

En la Gran Bretaña, la cámara de los comunes permite a los judíos de todas las tendencias discutir los problemas que les conciernen a todos alrededor de la misma mesa. El mundo judío desgraciadamente está muy dividido. En el mismo interior de la ortodoxia, existen numerosos movimientos que no aceptan la autoridad del otro y la validez de los actos rabínicos los unos de los otros. Entonces ¿no sería necesario dirigirse al tribunal celestial?

La existencia de diversas opiniones en el seno del judaísmo, de diversas escuelas rabínicas, los puntos de vista contradictorios siempre han representado una riqueza interna en el judaísmo. El hecho mismo que la mayor parte de los textos de la tradición estén escritos en hebreo, lengua que se presta a una relectura continuada por el hecho de la falta de vocales y de puntuación ha permitido una gran variedad de interpretaciones. La diversidad no es, pues, negativa para el judaísmo; las escuelas de Shammai y de Hillel son un bonito ejemplo. La presencia de heréticos a la vez permite una redefinición del judaísmo. La uniformidad no es posible. El aporte del judaísmo progresista como una nueva tendencia del judaísmo no es una amenaza para el pueblo judío; es una necesidad ya que hace una crítica sana de la tradición y de la dinámica. Además, la nueva teología que el judaísmo propone solo en raros casos es contraria a la marcada por la halajá tradicional, aunque sus métodos sí son diferentes. En un mundo en el que la asimilación se ha convertido en un problema cada vez más grave, es esencial dar a los judíos una posibilidad de elección y de acercamiento más grande para practicar su religión.

La verdadera amenaza que pesa sobre el judío es doble. Por una parte está la asimilación, de la pérdida completa de la identidad y la desaparición del judaísmo, y por la otra la que pesa sobre toda la humanidad: una gran falta de tolerancia aquello que es diferente de lo propio, acentuar las diferencias en vez de remarcar los puntos en común y la destrucción del otro. Todos nosotros debemos dialogar: kol majloket she hi le shem shamayim sofa leitkayem, "toda controversia desinteresada tiene éxito" [avot 5,20] Las diferencias de opinión no son un mal en sí mismo, es nuestra forma de tratar la diferencia lo que puede ser negativo.

"¿Y por qué las opiniones de Hilel y de Shamay se han conservado para ignorarlas? Para enseñar a las generaciones venideras que no se obstinan en sus posiciones porque los padres del mundo no se obstinaron en las suyas." [Eduyot 1,4]

Este texto de la Mishná nos enseña la importancia de la diversidad y el investigar permanentemente. El judaísmo progresista piensa que el pluralismo es saludable. Si todo este tiempo ha sido una característica del judaísmo, se sigue lógicamente que hoy en día también debe serlo. Ya que los textos de fuente de múltiples interpretaciones, estas diversas interpretaciones dan lugar a diferentes tendencias que constituyen el mosaico del judaísmo. Los judíos progresistas no intentan imponer su filosofía o su interpretación a todos los judíos. En primer lugar, intentan dar a conocer el judaísmo a aquellos judíos que ignoran su propia tradición. El camino que han adoptado es poner en práctica el judaísmo, la teología que adoptan, la sinagoga que frecuentan revela una elección personal que debe ser respetada por todos. Pero esta tolerancia tiene un límite: no se puede aceptar ciertas teologías que proponen la exclusión del otro, la creencia en ciertas formas de magia, supersticiones o idolatría, cualquier forma de violencia o iniquidad que sería contraria al espíritu del judaísmo. Pero en el interior de este cuadro, son posible diversas diferencias. Aunque si los judíos progresistas prefieren ciertas opiniones y están listos para defenderlas, igualmente deben defender en su teología la pluralidad de opiniones.

2.11 ¿Cuáles son los métodos y prioridades en materia de educación del judaísmo progresista?

El cuestionarse, poner en duda, la apertura y la tolerancia son las características principales de la enseñanza progresista. Tanto para los niños como para los adultos, es esencial el no aprender sin comprender. La Biblia no se presenta como un libro científico, sino más bien, y de acuerdo con las tesis progresistas, como un libro de ética. La actitud crítica frente a los textos se asocia con un respeto por la tradición en su evolución. Se hace referencia a hechos históricos, a paralelos que se encuentran en las literaturas y las filosofías de cada época. La creatividad es importante, la escritura de nuevos midrashim, historias simbólicas para ilustrar una idea nueva o antigua. Se insiste en la responsabilidad de cada uno en escoger las teorías y las prácticas del judaísmo. Todas las opiniones están representadas. Los menores aprenden a leer y escribir en hebreo moderno y aprenden también los rudimentos del hebreo bíblico, la liturgia, historia judía y las grandes ideas del judaísmo. Las prácticas no son enseñadas a través de la culpabilidad sino que el conocimiento y la comprensión deben llevar a la práctica. El tiempo dedicado a la educación, talmud torá, (entre una hora cuarenta y cinco minutos y dos horas por semanas) es insuficiente, dada la riqueza de la herencia judía. Las prioridades, pues, son enseñar a los hijos el amor por el judaísmo y hacer nacer un fuerte sentimiento de pertenencia e identidad. Los hijos pueden seguir esta educación a partir de los cinco años. Los talmudei torá son muy reputados por la calidad de su enseñanza y la utilización de métodos modernos de educación. En los numerosos países en los que se ha implantado el judaísmo progresista, existen igualmente escuelas primarias progresistas e institutos. El tiempo del estudio permite una profundización más importante de los conocimientos judíos y del hebreo que se enseñan cada día. Sea cual sea la calidad de la enseñanza, los primeros maestros son los padres y su implicación y su apoyo son esenciales. La casa y la sinagoga son los dos lugares de aprendizaje para los menores y los adultos.

2.12 ¿Por qué el judaísmo progresista reclama para sí el espíritu profético?

En la Biblia vemos una oposición entre el poder político y los profetas y entre el sacerdocio y la profecía. Los profetas tienen el poder de ver los grandes principios humanitarios y éticos que se aplican en el seno del pueblo de Israel. Con frecuencia denuncian los abusos de poder. Proponen la aplicación de un culto sincero, no hipócrita. El profeta Isaías denuncia los sacrificios y las alabanzas asociadas a la iniquidad. Dice.

"Aprended a hacer el bien; buscad el juicio, rectitud al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda." (Is 1,17)

Los profetas perciben las derivaciones de un cierto pietismo, el olvido de los valores fundamentales en favor de ritos que en apariencia no son falaces. El movimiento progresista, junto con los profetas, ha puesto numerosos argumentos para insistir sobre estos valores del judaísmo. Después de los inicios, el judaísmo progresista ha afirmado que comportarse de una forma ética es la obligación más importante. [Am 5, 21-24] Gunther Plaut escribió:

"El progresismo ha orientado el judaísmo hacia sus ideales proféticos y su ética universal [...]. El progresismo tiene sus raíces en el idealismo naciente y el optimismo de la época. Entrevió la posibilidad de realizar los antiguos sueños de redención humana y reacentuó la misión de Israel en el mundo según la concepción de los profetas [...]. Los progresistas fueron los campeones de la emancipación, de la igualdad y la reforma social." [Gunther Plaut: "The Rise of Reform Judaism" WUPJ, New York, 1963, p. 95]

El profeta Isaías denuncia el ayuno hipócrita (58, 6-7) y lo opone al verdadero ayuno: ")No es más que el ayuno que yo escogí, desatar las ligaduras de impiedad, soltar las cargas de opresión y dejar ir libres a los quebrantados, y que rompáis todo yugo?)No es que partas tu pan con el hambriento, y a los pobres errantes albergues en casa; que cuando veas al desnudo lo cubras, y no te escondas de tu hermano?"

El ayuno no tiene otra función que recordarnos el comportamiento moral. Si no va unido al comportamiento moral, no es otra cosa que una hipocresía, una falsa visión. Los preceptos rituales deben ir acompañados por la búsqueda de la justicia y del bienestar de todos. Los judíos tienen pues obligaciones éticas para con todo ser humano, y no únicamente para con los judíos. Los profetas denuncian la falta de honestidad en los negocios, la explotación de los débiles, los engaños que se hacen a aquellos que no tienen poder, la perversión de la justicia por una gloria personal o nacional. El mejoramiento de la sociedad era para ellos una prioridad.

Para algunos progresistas del siglo XIX, el aspecto ético depasaba en mucho los aspectos ritualistas y una concepción inversa era una mala comprensión del judaísmo en todo su conjunto. Gunther Plaut cita a Emil Hirsch, predicador progresista americano:

"Esta ética monoteísta es el contenido original y esencial del judaísmo. La sed de justicia social, la exigencia individual y la concepción de la vida como obligación y servicio son

inherentes a estas implicaciones [...] éstas no son, pues, la Ley, sino los principios proféticos que constituyen la esencia del judaísmo[...] [G. Plaut, "The growth of Reform Judaism." WUPJ, New York, 1965, p.34.]

Pero esta visión no ha sido siempre compartida por todos los pensadores del progresismo. Aunque insisten en la enseñanza profética y el ejemplo de progresismo que representa, sostienen que la Torá ocupa el punto central. La división entre preceptos éticos y ritualistas no ha tenido siempre el orden de evidencia y la torá contiene numerosos principios éticos. Eugene Borowitz ["Liberal Judaism", UAHC, New York 1984] explica las razones por las que los progresistas pueden alumbrar una inspiración como la de los profetas que decían, en efecto, cómo se debían comportar los judíos en tanto que buenos judíos, discurso adaptado a los judíos del siglo XIX cuya mayor preocupación era ser buenos ciudadanos. Poco a poco, en la Biblia, los profetas Natán, Elías y Jeremías fueron poniendo a los gobernantes frente a sus responsabilidades. Eran individuos con los que los judíos progresistas se podían identificar. Su visión era más universalista que particularista, correspondiendo así mismo a la salida de los judíos del ghetto. Abraham Heschel describió las preocupaciones de los profetas: "La tolerancia, la protesta contra el mal infligido a los otros" [Abraham J. Heschel, "The Prophets", JPS, Filadelfia, 1962, p. 205] en el nombre de un principio divino trascendente. Los profetas igualmente explican la inquietud que tiene Dios por los seres humanos. En tanto que intérpretes de la realidad, amonestan, pero son profundamente optimistas en cuanto al futuro de la humanidad y a su perfeccionamiento, un ideal que pertenece a los judíos progresistas.

3.1 ¿La definición de la identidad judía ha sido siempre matrilineal?

La cuestión de la identidad ha sido algo que siempre ha preocupado al pueblo judío, hasta el punto de decir: es judío que se ha pasado el tiempo preguntándose quién es judío. Se han dado numerosas definiciones como "es judío quien se siente judío", o "es judío aquel cuyo hijos son judíos." Pero cuando se trata de legislar, estas definiciones que se basan en los sentimientos o constataciones a posteriori, aunque son muy seductoras, no son muy "útiles." La definición del judaísmo ortodoxo es "es judío quien ha nacido de madre judía." Esta definición no satisface a los movimientos progresistas por diversas razones. Antes de exponer estas razones, uno se puede preguntar cuál es el origen de esta definición matrilineal cuando el judaísmo no siempre ha sido transmitido por la madre.

Según la halajá ortodoxa, el hijo de una madre judía y padre no judío es judío mientras que el hijo de una madre no judía y un padre judío no es judío. Esta ley se basa en la interpretación talmúdica: "Tu hijo, que ha nacido de una mujer israelita es llamado tu hijo, pero tu hijo, el que ha nacido de una mujer pagana, no es llamado tu hijo." [Mishná, Kidushin 3,12; Yad, Isuré biá 15: 3,4; Shulján Aruj, Even ha ezer 44,8] Pero, como en otros sitios, la halajá evolucionó. El hecho de determinar el estatu del hijo en función de la religión de la madre es una innovación rabínica y que va en contra de las prácticas bíblicas. Vemos como entre la Biblia y el Talmud se produce un cambio y (no de los pequeños! Si se estudia caso por caso el estatuto bíblico, se demuestra que el hijo es identificado por el estatuto del padre y rara vez por el de la madre.

Rebecá que se casó con Isaac, uno de los tres patriarcas, era hija de Betuel, que a su vez, según el texto bíblico de Génesis 24,15, era "hijo de Milká, esposa de Nahor, hermano de Abraham." El nombre de la esposa de Betuel no es desconocido pero se puede afirmar que era pagana porque Abraham fue el primer hebreo y la tradición no considera como judíos ni a su hermano ni a su cuñada. Rebeca misma, cuando se presenta [Gn 24, 24.47] no menciona a su madre, sólo a su padre. Por contra, menciona su abuela y abuelo paterno.

De la ascendencia de Raquel, futura esposa de Jacob, solo conocemos su familia paterna: "Cuando Jacob vio a Raquel, la hija de Labán, hermano de su madre..." [Gn 29,10] La mención de "hermano de su madre" indica la importancia de la referencia a la línea paterna. No se cita el nombre de la madre, y por ello podemos deducir que la línea materna no tenía ninguna importancia.

El Faraón entrega como esposa para José a "Asenet, hija de Potifar, sacerdote de On." [Gn 41,45] Asenet tendrá dos hijos de esta unión, Manasés y Efraím: "Y nacieron dos hijos a José antes que viniese el primer periodo de hambre, los cuales le dio a luz Asenet, hija de Potifar, sacerdote de On... Manasés ... Efraím." [Gn 41, 50-52] Aquí se mencionan a los dos padres. Se reafirma el estatuto no judío de la Asenet. Es hija de un sacerdote de On. No pertenece a la línea de los hebreos pero sus hijos son mencionados como tales. Hasta el día de hoy, bendicimos a nuestros hijos para que sean como Efraím y Manasés. Según James Hastings [Dictionay of the Bible, pag 528 b] Asenet era, "la hija de uno de los dignatarios más grandes de la región, el sacerdote del Templo nacional del Sol en On o Heliopolis, a diez kilómetros al nor-oeste de la moderna ciudad del Cairo."

Moisés se casó con Tzipora, una madianita, hija del sacerdote de Madián. [Ex 2, 16.21] Tuvieron dos hijos, Guershom y Eliezer [Ex 2,22; 18, 2-6; 1 Cro 23, 15-17] Cuando Jonatán, hijo de Guershom, erigió ídolos, las generaciones siguientes, horrorizadas por este hecho, añaden una *nun* para que Moisés sea leído Manasés y para no atribuir a los descendientes de Moisés prácticas idólatras. [Ju 18,30] El midrash dice también que Tzipora circuncidó a sus hijos.

Sansón pide a sus padres una esposa filisteo. [Ju 14,2] El rey Salomón se casó con dos mujeres extranjeras. La madre Roboam era una mujer amonita de nombre Naamá [1 Re 14,21] y por tanto, a la muerte de su padre, él hereda el trono. Hay numerosos ejemplos en la Biblia de hombres que contrajeron lo que hoy llamamos "matrimonios mixtos." Sus hijos forman parte de la entidad cultural, nacional y religiosa del pueblo.

De la misma que la mayor parte de las genealogías bíblicas son patrilineales, se puede deducir, en consecuencia, que hasta la época de Esdras, la identidad sólo se definía por la línea paterna.

Esdras y Nehemías (458 -443 aec) fueron los primeros en publicar un decreto que trataba de excluir a las mujeres extranjeras y a sus hijos. Las mujeres "extranjeras" eran no solo las de las siete naciones cananeas prohibidas en la Torá, sino también las amonitas, las moabitas y las egipcias:

"El pueblo... no se han separado de los pueblos de las tierras, de los cananeos, heteos... porque han tomado de las hijas de ellos para sí y para sus hijos, y el linaje santo ha sido mezclado con los pueblos de las tierras [ve hitarezú zera ha kodesh be amei ha artsot]." [Es 9,1-2]

Y más:

"¿Y obedeceremos a vosotros para cometer todo este mal tan grande de prevaricar contra nuestro dios, tomando mujeres extranjeras?" [Ne 13,27]

La legislación de Dt 7,3 ya prohibía los casamientos con cananeas que podrían llevar a la idolatría. Esta prohibición afecta a los hijos y las hijas. En otras palabras, los hijos de estas uniones no son judíos si uno de los padres no es judío. Sin embargo, sabemos, por los ejemplos citados anteriormente, que esta ley no era respetada y que esos hijos eran considerados como judíos independientemente del hecho que uno de sus padres no lo fuera. Esdras y Nehemías han interpretado los textos definiendo la "judeidad" [El término "judío" no aparece hasta la época de Ester. Aquí se trata de la pertenencia al pueblo hebreo, pero empleamos el término "judío" por facilidad.] según el estatuto de su madre, y la Mishná ha reforzado esta perspectiva. El libro de Rut, según los críticos bíblicos, fue escrito para enfrentarse a esta visión de Esdras y Nehemías. Rut, la moabita, se convierte al judaísmo. Este libro es, pues, una defensa de la inserción de las mujeres extranjeras en el seno del judaísmo. y se habría situado la acción de una forma deliberada en la época de los jueces (1200-1030 aec). El libro empieza así: "En la época en la que gobernaban los jueces" pero es posterior. El autor o autores del libro de rut querían demostrar que si los judíos no se hubieran podido casar con mujeres extranjeras, David nunca habría nacido, ya que según este libro, Rut era la abuela de David, del que saldrá el Mesías.

Parece, pues, que en la época de Esdras y Nehemías se dio un periodo de transición entre la patrilinealidad y la matrilinealidad. Al menos, el estatuto social siempre ha dependido del padre: la transmisión del sacerdocio, de Leví e Israel.

Esta nueva actitud de Esdras y Nehemías durante el periodo post exílico tiene su origen, sin duda, en la voluntad de preservar la "pureza" de la kehuná, del sacerdocio, que se extiende a todo el pueblo. Esta es la actitud defendida por el Talmud.

La Mishná, tratado kidushín 3,12 da testimonio de la coexistencia de los dos principios. Por una parte, la validez de la patrilinealidad se conserva en lo que respecta al sacerdocio (Kid 3,12 "kol makom she yesh kidushin ve ein averá") si el matrimonio es válido y no comporta transgresión, el estatuto del hijo es el del padre. Este es el principio de la patrilinealidad pero la Mishná sigue diciendo: si hay transgresión, el estatuto entonces sigue el del que es pagano, es decir anulado, bien sea el padre o la madre. La finalidad de la Mishná es afirmar el principio de la matrilinealidad en el caso de una unión ilícita.

Se han dado innumerables hipótesis para explicar este cambio radical. Se ha dicho que en el caso de una unión ilícita, la única solución para una mujer y su hijo era que volviera a su pueblo. De aquí la designación del hijo en función del estatuto de la madre. Se ha invocado el principio de la kehuná, del sacerdocio y la pureza del pueblo y que remontaría este

cambio hasta la época de Esdras y Nehemías. En conclusión, ciertos historiadores del Talmud han dicho que durante la época de dominación romana, época de la redacción de la Mishná, los primeros siglos de nuestra era, numerosas mujeres judías habían sido violadas por las tropas romanas. Los rabinos de la Mishná, que conocían muy bien la legislación bíblica respecto a los mamzerim, los hijos de uniones ilícitas, por rajamut -por comprensión y misericordia- que quisieron que toda una generación del pueblo judío fuera excluida de la comunidad. Así, tomaron la decisión de hacer pasar la identidad judía por la madre y no más por el padre como en la época bíblica.

Se puede afirmar que en la época de la redacción de la Guemará, desde el siglo IV al VI, continuaron existiendo las dos líneas. En efecto, en Kidushin 68a, se puede leer: "Tu hijo, el de una mujer israelita, es tu hijo; pero tu hijo, el de una mujer pagana, no es tu hijo." Por contra en Baba Batra 109b y Yevamot 54b leemos: "mishpat av keruya mishpajá; mishpajat em eina keruyá mishpajá. La línea del padre es la reconocida; la de la madre no."

Se ignora cuando se produjo exactamente el cambio y su razón exacta. Al menos se está seguro de que en la época bíblica la patrilinealidad estaba en vigor, que después hubo un periodo de transición cuya duración no conocemos muy bien y que el principio de matrilinealidad ha substituido al de la patrilinealidad.

3.2 ¿Cuál es la actitud del judaísmo progresista frente a la definición de la identidad judía?

En el mundo ortodoxo de hoy, ha prevalecido el principio de la matrilinealidad, pero es el padre el que debe enseñar a sus hijos ((varones, por supuesto!) la Torá. Sin embargo la rigidez actual del Consistorio francés, por ejemplo, no siempre ha sido así. En efecto, una circular del Consistorio francés de 1846 da las siguientes directivas a los rabinos:

"[...] hacer que cesen con ocasión a matrimonios e inhumaciones, cualquier investigación intolerante respecto a las personas, mediante la adopción del principio de que todo individuo nacido de un padre o una madre israelita y que se llame a sí mismo israelita debe ser considerado como un miembro de nuestra fe [...]"

En cuanto al judaísmo progresista, en 1962, el rabino André Zaoui, licenciado del Seminario Rabínico de París, rabino de la comunidad progresista de la calle Copérnico, escribió en su libro "Las enseñanzas progresistas del judaísmo":

"El judaísmo progresista admite el estatuto de judío por filiación del padre, así como por filiación de la madre, siendo lo esencial que los padres expresen su deseo de educar e instruir a sus hijos en el judaísmo. Cuando, el hijo varón es circuncidado se convierte en un miembro de la comunidad después de haber hecho el baño ritual."

El 15 de Marzo de 1983, en su 94ª convención, la conferencia central de rabinos progresistas americanos adoptó la decisión aconsejada por el comité sobre la patrilinealidad y el estatuto de los hijos de los matrimonios mixtos:

"Esto nos lleva a la conclusión que se deben aplicar las mismas exigencias al hijo de un

matrimonio mixto, cuyo padre o madre sea judío. Esto por esto que la Conferencia Central de Rabino Americanos decalra que el hijo de un padre judío está bajo la presunción de ser de ascendencia judía. Esta presunción de estatuto judío de la progenitura de todo matrimonio mixto debe ser establecida en su tiempo mediante actos públicos y formales de identificación con la fe judía y su pueblo. El cumplimiento de estas mitsvot sirve para implicar a aquellos que participan en ellas, tanto a los padres como a los hijos en la vida judía."

En 1986, el movimiento liberal inglés, por su conferencia rabínica, adoptó también el principio de patrilinealida. He aquí un resumen de su declaración:

- El judaísmo se transmite culturalmente y no por la genética. El proceso de transmisión es un proceso de educación en su sentido más amplio, aunque no se transmite solo en el campo de los conocimientos sino también en el de las creencias y los valores, las actitudes y los ideales y sobretodo por un sentido de identificación e implicación.
- La responsabilidad de transmitir el judaísmo proviene del Sinaí e incumbe a cada generación sucesiva de judíos.
- El grado de transmisión del judaísmo varía en realidad de una forma infinita. Es por causa de esta realidad (y no por la ley) por lo que la judeidad es una cuestión de grado.
- La definición halajica tradicional del estatuto judío no es la única posible.
- Cuando los dos padres son judíos, se supone que transmitirán el judaísmo a sus hijos, que entonces serán considerados judíos.
- Cuando los dos padres son no-judíos, se supone que no transmitirán el judaísmo a sus hijos, que entonces serán considerados como no judíos y solo podrán ser judíos a través de un proceso de conversión.
- Cuando uno de los padres es judío, puede ser que el judaísmo sea transmitido a sus hijos. Puede darse y se da , bien sea judío el padre o la madre, que el hijo es educado como no judío. Es por esta razón que dejar el estatuto del hijo enteramente dependiente de un padre o del otro implica un cierto grado de arbitrariedad y crea un brecha entre realidad y ley.
- El principio de matrilinealidad no es satisfactorio por tres razones:
 - Primera, no es razonable y es injusto que el hijo de una madre judía y de un padre no judío sea considerado como judío, aunque haya sido educado como no judío y en el caso inverso de un hijo que sea considerado como no judío, aunque haya recibido una educación judía.
 - En segundo lugar, este principio permite a una mujer judía que se casa con un marido no judío creer que sus hijos serán automáticamente judíos y la libera de la obligación de hacer un esfuerzo particular para asegurar que sus hijos, aunque tengan un padre judío, reciben una educación judía efectiva.
 - En tercer lugar, este principio lleva al hombre judío que se casa con una mujer no -judía a pensr que sus hijos jamás serán judíos a menos que se conviertan al judaísmo, cuando sean adultos (el judaísmo ortodox, en general, no permite la conversión de menores) y por tanto, esto no le anima a criar a sus hijos en el seno del judaísmo.

- Considerando la elevada tasa de matrimonios mixtos, estas objeciones son graves. En el Reino Unido, la tasa actual de matrimonios mixtos contraídos por judíos es de uno a tres; en ciertos países occidentales, es aún mucho más elevada. En tales circunstancias, es bueno hacer todo aquello que está en nuestro poder para aumentar las posibilidades de que estos hijos nacidos de estas uniones sean identificados con la comunidad judía. [...] La Unión de Sinagogas Liberales y Progresistas (de Gran Bretaña) se ha anticipado, después de mucho tiempo, este desarrollo al hacer de la educación, más que de la paternidad o maternidad, el factor decisivo en la determinación del estatuto de los hijos de los matrimonios mixtos.
- En consecuencia, el hijo de un padre judío y de una madre no judía debe ser considerado como judío, sin necesidad de conversión, si ha sido educado como judío, mientras que el hijo de una madre judía y de un padre no judío, si ha sido educado como un no-judío es considerado como un no-judío y solo puede ser judío a través de la conversión.
- Para el hijo nacido de un matrimonio mixto, el proceso a seguir para ser reconocido como judío se cumple en tres etapas:
 - a) En el momento del nacimiento, el estatuto del futuro niño es dudoso (safek) ya que puede ser educado o no como judío.
 - b) Sin embargo, haremos todo aquello que esté en nuestra mano para animar a los padres a educar a sus hijos como judíos y a comprometerse formalmente. Si lo hacen, una declaración de intenciones por parte de los padres hará que el niño sea judío por presunción (jazaká).
 - c) Ahora toca a los padres poner en práctica la promesa que hicieron dándole a su hijo una buena educación judía, que culmina en un bar bat mitsvá, o mejor aún, en un Kabalat Torá (una confirmación) a la edad de 16 años. En ese momento el estatuto del niño es algo definitivo (vadai); se entregará un certificado a este efecto previa petición extendido por nuestro consejo rabínico."

La mayor parte de los movimientos progresistas del mundo aceptan esta definición patri o matri-lineal del judaísmo insistiendo particularmente en la educación.

El tema del paso de la patrilinealidad a la matrilinealidad puede parecer, a primera vista, algo muy técnico, pero tiene una gran importancia. Contribuye a dar una respuesta a la siguiente preguntas: ¿Quién es judío? ¿Qué es un judío? ¿Qué es la identidad judía? Poner en cuestión la patrilinealidad y matrilinealidad significa poner en cuestión la definición del judaísmo en su total. ¿Se lo puede definir en términos de genes, educación, ambiente familiar o transmisión? ¿Se puede reducir el judaísmo a una entidad biológica o de le debe elevar al rango de una filosofía, de una moral religiosa que depasa el azar del nacimiento? Es necesario, pues, proponer una alternativa a la definición del judaísmo en términos de exclusión. El judaísmo se aprende, se enseña. Si el judaísmo ha sobrevivido hasta nuestros días, es precisamente porque nuestros antepasados han sabido abrir las puertas a numerosas personas que se han querido integrar en nuestro pueblo. Sus hijos se han integrado y han formado parte de los eslabones de las generaciones siguientes. Han contribuido a la supervivencia del judaísmo. Excluir a estos hijos denota una visión étnica del judaísmo que es extraña a los principios éticos que lo animan.

No olvidemos que un erev rav, una multitud, se unió al pueblo hebreo cuando salió de Egipto, y no olvidemos tampoco el midrash siguiente [Tanjuma, Vayajel 18 y Tehilim 1,18]:

"¿Por qué la Torá fue dada en el desierto? Para especificar que de la misma que el desierto está abierto a todos, también las palabras de la Torá están abiertas a todos. Que nadie diga: Yo soy hijo de la Torá, porque la Torá me ha sido dada a mi y a mis padres; pero vosotros y vuestros padres no sois hijos de la Torá: vuestros padres se convirtieron. Como está escrito: "heredad de la casa de Jacob" de todos aquellos que se unen en "la casa de Jacob" (Dt 33,4)

Este bello texto afirma la universalidad de la Torá. Nadie puede reclamar para sí la exclusividad ni tampoco la superioridad al haber nacido de madre o de padre judío. La herencia de Israel es accesible a todos.

3.3 ¿Cuál es la actitud del judaísmo progresista hacia la conversión al judaísmo?

La actitud del judaísmo progresista hacia las conversiones puede calificarse como tradicional. En efecto, la tradición judía no ha sido jamás hostil a la conversión, aunque situaciones contemporáneas y los discursos que las acompañan puedan hacer pensar en lo contrario. Examinemos los textos en su evolución a lo largo de los siglos. La Biblia no nos permite ver el proceso actual. En efecto, si bien el proceso de conversión que conocemos hoy no existía en su forma elaborada, la conversión se practicó durante los tiempos bíblicos. Fue una forma de integrar en el seno del pueblo hebreo los pueblos conquistados, así como aquellos que se querían unir de forma individual. El término que se utiliza para designar al "extranjero residente" es ger. Designa a la persona que ha querido unirse al pueblo voluntariamente y adoptar su religión, o simplemente habitar por un periodo de tiempo limitado la misma tierra. Este término será utilizado más tarde por los rabinos en el sentido de "prosélito," un nuevo adepto a la fe religiosa.

Son numerosos los personajes de la Biblia que se han unido al pueblo hebreo. Para citar algunos ejemplos, la esposa de Moisés, Tsipora, era hija de un sacerdote madianita, Jetró. El libro de Rut es una poderosa petición de la aceptación de los extranjeros en el seno del pueblo judío. Ahí encontramos por primera vez la expresión de "refugiarse bajo las alas del Eterno" [Rut 2,12], que más tarde adoptarán los rabinos en el sentido de convertirse. En el libro de salmos encontramos referencias a aquellos que temen al Eterno y se unen a la casa de Jacob. Estos pocos ejemplos citados entre otros nos sirven para mostrar lo fácil que era convertirse en parte de la entidad étnica, nacional y cultural del pueblo hebreo. Era suficiente adoptar las costumbres y las prácticas religiosas. En el periodo post-bíblico, se puede observar un cambio en la actitud judía hacia la conversión que corresponde a la aparición del cristianismo y del islam.

Durante este periodo, cuando el cristianismo se convirtió en la religión del imperio romano, el proselitismo y la conversión al judaísmo fueron consideradas como ofensa capital. Después, bajo la dominación musulmana, se convierte en casi imposibles. Según Mark Wischnitzer [A history of Jewish Crafts and Guilds, New York 1965] la población judía de palestina se situaba entre las 20,000 y 40,000 almas, justo después del exilio de Babilonia. Aumentó hasta dos millones en la época asmonea para llegar a los 2,5 millones en el 70 de

nuestra era. El historiador Salo W. Baron [A social and Religious History of the Jews, New York, 1965] estima la población judía en todo el imperio romano en unos ocho millones (10% de la población del imperio romano). Afirma, junto a Joseph Klausner, [from Jesus to Paul, Londres 1946] que este aumento se debe principalmente al aporte de la población por las conversiones. Un gran número de romanos se sentían atraídos por el judaísmo. Presentaba, en efecto, muchos atractivos: su racionalismo comparado a la multiplicidad de dioses del paganismo, su moral de vida, su antigüedad. El heroísmo de los judíos que combatían el poder imperial romano, su lealtad religiosa después de la derrota atrayó a muchas personas, incluso soldados romanos que participaron en la toma de Jerusalén el 70 de nuestra era. Solo después de esta fecha las comunidades de la diáspora fueron realmente independientes. La revolución de Bar Kojba, que duró tres años, puso fin a la hegemonía de Jerusalén como centro religioso. El emperador Adriano prohibió la práctica del judaísmo. Las comunidades judías se vieron forzadas por aquellos en los que se habían refugiado. Se animó a la conversión para paliar las pérdidas humanas. Sin embargo, la revolución de Bar Kojba marca la separación final entre judaísmo y cristianismo y pone, en consecuencia, al judaísmo frente a la concurrencia en sus esfuerzos de proselitismo. Para Bernard Bamberger [Proselytism in the talmudic Period, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1939, p. 274] los grandes pensadores del judaísmo de esta época querían convertir y tuvieron éxito en sus esfuerzos; trataban a los candidatos a la conversión con amabilidad. Los emperadores romanos tomaron las medidas necesarias para luchar contra el proselitismo. A partir del 38 de nuestra era, con el imperio de Caligula, desaparecen las relaciones entre la comunidad judía y el imperio. La legislación contra el proselitismo y la conversión se refuerza hasta la prohibición completa bajo pena de muerte, durante el imperio de Séptimo Severo (193-211), y renovada por Constantino en el 315. Con el nacimiento del islam, el fundador, el profeta Mahoma (560-632) al principio fue tolerante hacia los judíos, pero después vio que no lo reconocerían, y se volvió hostil. prohibió bajo pena de muerte que un musulmán se convirtiera al judaísmo.

Pero ¿qué dicen el Talmud y el midrash a este respecto? Abraham, el primer patriarca, fue según el midrash [TB Suká 49b] el primero que se convirtió a un Dios verdadero y único y este fue su papel, el suyo propio, el de su mujer y el de su familia, conducir a toda la humanidad a la fe en el mismo Dios y la religión que encarna su servicio. En Génesis 12,5 se lee: "las almas que hicieron en Jarrán" que generalmente se interpreta como referencia a conversos. Abraham convirtió a los hombres y Sara a las mujeres. Acerca de Jetró, suegro de Moisés, sacerdote de Madián (Ex 2,16; 3,1), el midrash [Tanjuma, yitró 6; Exodo Rabá 27,2; Yalkut, Yitró, 268] atribuye estas palabras a Dios, que se dirige a Moisés:

"Yo, que he pronunciado la palabra por la que ha sido creado el mundo, yo soy ese que acoje, no que rechaza [...]. Por lo tanto, cuando alguien viene, con deseo de convertirse, si viene movido por el amor a Dios, no debes rechazarlo, sino que debes acercártelo."

En Avot de rabí Natán [12,27a] está escrito: Como lo hizo Abraham es el deber de cada israelita atraer a los seres humanos bajo "las alas de la Shejiná." Siempre se ha interpretado que el objetivo de la dispersión del pueblo judío es el proselitismo:

"El Santo -bendito sea- dispersó el pueblo de Israel entre las naciones para que pudiera hacer prosélitos. Porque está dicho: Y al sembraré para mi en la tierra (Os 2,23))Siembras

una medida de grano con otro objetivo que el tener más trigo?" [Pesajim 87b, atribuido a R. Eleazar ben Pedat, que vivió al final del siglo III.]

Esta frase, escrita en Babilonia es sin duda un consuelo por el exilio. Sin embargo, incluye en la misión de Israel en la Diáspora el deber de hacer prosélitos.

A pesar de la confianza expresada por la mayor parte de los textos rabínicos respecto a los conversos, algunos, minoritarios, dan testimonio de la desconfianza inspirada por el miedo al retorno a las antiguas creencias o de una traición.

Aquellos que se oponen a las conversiones citan estos textos, dándoles una importancia desmesurada en referencia al conjunto de la tradición que es favorable. La más conocida es de la Rabí Jelbo, un amora babilónica que se instaló en Palestina en el siglo III (TB Yevamot 47b) [Y también Kidushin 70b; Nedarin 13b; Kalá rabati 2.] "Los conversos para Israel son peores que una lepra sobre la piel." Pero, Rashi en el siglo XI y los tosafistas comentan sobre los conversos que son la vergüenza de Israel a causa de su celo por cumplir los preceptos. Lo que era una hostilidad se convierte en cumplimiento.

El Talmud [TB Shabat 31a] cuenta la historia de tres candidatos a la conversión que plantean exigencias fuera de lo común, uno quería aprender más que la ley escrita, el otro toda la Torá mientras se tenía sobre un pie, y el tercero quería ser gran sacerdote. Cada uno a su turno, es desatendido por Shamai, pero recibido con amabilidad por Hilel que, aceptándolos, les muestra lo absurdo de su demanda. La conclusión del pasaje es la siguiente: "Que el hombre sea siempre amable como Hilel, y no irascible como Shamay."

El primer gesto del rabino, pues, es de acogedor.

La compilación del Talmud fue seguida por la sombra milenaria de la edad media, con su legislación discriminatoria, sus edictos clericales sin piedad, su ignorancia y sus prejuicios, que en conjunto, trataban de excluir al judío como un miembro indeseable de la sociedad. En semejante situación las conversiones se convierten cada vez en algo más difícil. El entusiasmo de la comunidad se debilita. Después de la expulsión de los judíos de Inglaterra (1290), de Francia (1306) y de España (1492), la comunidad judía se aísla. La ideología continúa siendo la misma pero en la práctica de la comunidad se limita a esperar un tiempo más propicio. Incluso los dos siglos posteriores a la revolución francesa no restauraron este entusiasmo. Se produjo el cambio, era difícil ir en contra de actitudes defensivas muy bien arraigadas en el espíritu. A pesar de las contingencias históricas, los rabinos continuaron considerando un deber el recibir a la persona que se quiere convertir. Algunos consideran como un precepto, animar a la conversión (Rashbats). [Rabí Shimon ben Tsemaj Durán, Palma de Mallorca 1361- Algeria 1444, "La claridad del firmamento.] Otros son más prudentes, al querer hacer correr el riesgo de una condena a muerte de su comunidad. Sin embargo, mantienen la idea que se debe tratar bien al candidato a la conversión. La mayor parte de los códigos traen a colación la legislación del tratado Yevamot (47a) según la cual, el candidato debe ser advertido del riesgo que corre. Si responde que los conoce y que se siente indigno de formar parte del pueblo, se le acepta inmediatamente y se le enseñan los principios de fe. Parece, pues, evidente que el repliegue de la comunidad al respecto de las conversiones es el resultado de las persecuciones. Y aún en los periodos más difíciles se

han continuado haciendo conversiones.

Los movimientos progresistas se han hecho eco de esta tradición favorable a la conversión. David Einhorn (1809-1879), uno de los célebres rabinos del movimiento liberal, consideraba el matrimonio mixto como un paso suplementario para la desaparición del judaísmo. Según, había muy pocos hogares que frenaran los matrimonios mixtos; la solución parecía ser la conversión. Más que ser vistos solo como una amenaza para la supervivencia del pueblo judío, los matrimonios mixtos podían ser considerados como una ocasión de aumentar el número de judíos.

El tema de la actitud del judaísmo frente a la conversión es un tema muy delicado ya que pone en cuestión la definición de judaísmo en su global. Si el judaísmo es favorable a la conversión o a la asimilación, es evidente que su definición se transforma en la medida en la que la educación juega en él un papel primordial.

Afirmar que el judaísmo es una religión en su sentido más amplio, una forma de vivir, una filosofía que la persona que lo desea sinceramente puede adoptarla, con los esfuerzos necesarios, viene a afirmar que el judaísmo no puede definirse única y exclusivamente por una línea hereditaria.

Las diversas comunidades que actualmente viven en el mundo, tengan o no conversiones, dan testimonio de la visión universalista que la tradición judía siempre ha tenido de sí misma. Los judíos chinos, etiípicos, indios, de color, participan todos de una misma ética. Si queremos que el judaísmo continúe siendo lo que siempre ha sido, una religión transmitida por la educación, debemos superar ciertos sentimientos de exclusividad por nacimiento que son en cierto punto naturales pero que no corresponden ni a una realidad histórica ni a una ética de la tradición judía. Es importante notar que en los periodos más trágicos de la historia del pueblo judío, en lo que concierne a las leyes del proselitismo, si tenemos algunos trazos de algunas conversiones, éstas no son más que la punta iceberg cuya base no podía aparecer.

En el momento en el que la asimilación representa un problema muy grave para Israel, debemos deshacernos del espíritu del ghetto que nos han impuesto unas condiciones exteriores que hoy en día han desaparecido. No se trata de volver, evidentemente, a un proselitismo activo porque se deben respetar las religiones y las elecciones del otro y no imponer la propia a nadie. Se trata de acoger como lo hizo en otro tiempo Hilel, a los candidatos sinceros.

Aceptar a los conversos no significa menoscabar el judaísmo, banalizarlo. Las exigencias respecto a estos candidatos deben ser importantes. Se debe probar su sinceridad. Pero, aunque el prosélito abandone el judaísmo, lo que debemos tratar de hacer a toda costa es que los hijos de la siguiente generación retornen. (No olvidemos la alta tasa de judíos por nacimiento que se asimila! Lo que asegura la continuidad es la calidad de nuestro judaísmo y el número de aquellos que lo practican. Si creemos en estos valores y deseamos transmitirlos, no nos podemos permitir tener una actitud suicida.

En cuanto a la sinceridad del prosélito, su compromiso por aceptar las creencias y las leyes

judías, el desafío que hace del anti-semitismo, su voluntad de estudiar judaísmo durante un largo periodo, la circuncisión para el hombre, su compromiso con la comunidad y la separación de su comunidad original por la conversión, la distancia que pone con su familia, aunque siempre le guarda un respeto, parece que todas estas circunstancias deberían inspirar la admiración, el respeto y la tolerancia.

3,4 ¿Se puede convertir una persona para casarse?

En lo que se refiere a la conversión con vistas de casarse, el judaísmo progresista no se aparta ni de la tradición judía ni de la halajá al hacer este tipo de conversiones. En 1962 el R. Zaoui escribió "no debe excluirse un sincero deseo de convertirse." Según el tratado Yevamot del Talmud (24b): Aquel que se convierte por una mujer, o aquella que se convierte por un hombre,[...] su conversión no es válida, estas son las palabras de R. Nehemías." Pero R. Isaac ben Samuel ben Marta cita las siguientes palabras del Rav: "La halajá sigue mis palabras: su conversión es válida." El Rosh (1250-1320), Rabénu Asher ben Yehiel, cuando habla acerca de Yevamot 24 b, deja de lado la baraita de R [texto no retenido por la Mishná] y solo cita la conclusión de Rav. "La conversión que se hace con el propósito de casarse o cualquier otro propósito es válida." El gran rabino de Israel, Ben Sion Meir Jai Uziel [Piske Uziel 60; cf, ibid. 63] (1880-1953) escribió lo siguiente a propósito de los matrimonios mixtos: "Es importante para nosotros salvar a un israelita de un pecado del que no puede salvarse por sí mismo." [Considera que un matrimonio mixto es una transgresión. Las uniones tienen unos lazos muy estrechos para que se desagan. Para el R. Uziel se trata de facilitar la conversión del conyuge no judío, para que la pareja pueda vivir en un hogar unido por la misma religión.] Acerca de Deuteronomio [21, 10-14] escribió: "Cada vez que la Torá ha comprendido profundamente el carácter del hombre que no puede evitar sus malas inclinaciones, permite una especie de compromiso." Este compromiso es la conversión del conyuge no judío para evitar la formación de un matrimonio mixto. Los rabinos siempre han sido sensibles a la imagen que siempre quisieron dar de sí mismos. El Gran rabino de Israel Iser Yejudá Unterman [I.Y. Unterman, "Las leyes de la conversión y su aplicación práctica." 1971, 14 Noam 1 y 1971, 13 Torá she be al pe 1.] (1886-1976) al discutir la actitud que se debía adoptar, al principio de los 70, respecto a los inmigrantes rusos, entre los que había muchos matrimonios mixtos, escribió que los rabino que debían decidir la conversión de la parte no judía debían tener en cuenta la reacción de los inmigrantes rusos. Estos últimos no debían pensar que los verían con malos ojos ni que querían ser severos con ellos. La regla debería ser lo contrario.

Aunque la razón evidente de la conversión sea el contraer matrimonio con una parte judía, una conversión de este tipo puede ser considerada le shem shamayim "por amor a Dios" o "de desinteresada." Esta es la opinión expresada por el rabino Shlomo Kluger [Tuvtaam ve daat, responsa, Podgorze, 1900, vol 230.] y que han seguido eminentes rabinos (los grandes rabinos de Israel Uziel, Unterman y Ovadia Yosef ["Los problemas de la conversión en nuestra época" Torá she be al pe 21 y Yehiel Wienberg en Sridei esh, vol 3, Even a ha ezer 50.] El gran rabino de Jerusalén, Shalom Messas, en sus responsa, publicadas en Jerusalén en 1980, se opone a la actitud de cierre del rabinato francés en lo que concierne a las conversiones. Describe la situación en Meknés, en donde ejerció como rabino, y donde, gracias a los cursos de judaísmo para las futuras parejas, "hemos salvado a una gran cantidad de parejas rechazadas por el rabinato de Francia." El concibe la actitud favorable

hacia los candidatos en términos de obligación (jóv).

A través de la historia, la mayor parte de las conversiones que se han efectuado han tenido como objetivo el poder contraer matrimonio con una parte judía. Según Gordon [La naturaleza de la conversión, p 5] se trata del 90 - 95 % de los casos.

Para Richard Rubinstein, rabino progresista americano, el deseo de tener un hogar religioso unificado es una sana razón para convertirse.

"[...]El casamiento es la mejor razón y no la peor para convertirse hoy en día. Los jóvenes crean el primer eslabón de una vida en común al fundar una familia. Comparten el destino de cada uno. Es preferible que esto se haga en una comunidad de religión." [R. Rubinstein "Intermarriage and conversion" Reconstructionist 28, abril ,29, 1962, p. 20]

La fidelidad de los conversos también ha sido demostrada. Eichhorn [David max Eichhorn, "Conversions: requirements and results" en "Intermarriage and Jewish life," Chanman, p. 120] en su estudio iniciado en 1954 entre 785 rabinos progresistas y conservadores, muestra que la mayoría de rabinos encuestados consideran por igual el interés y la lealtad de sus miembros nacidos o convertidos, aunque se da la tendencia que los conversos participen mucho más en la vida comunitaria.

El casamiento parece, pues, que es una buena motivación para la conversión si después de este primer motivo, el candidato desarrolla un interés por el judaísmo. independientemente de la primera causa -la unión con una persona judía- el candidato debe desear fundar un hogar judío y comprometerse a educar a sus hijos en esta religión. Si, al final del proceso, la unión continúa siendo el único objetivo de la conversión, los rabinos están en su derecho de poner en duda la sinceridad del proceso y no aceptar su conversión.

3.5 ¿Cuáles son las exigencias del judaísmo progresista respecto a los candidatos a la conversión?

Después de la guerra hasta nuestros días, el judaísmo progresista francés exige al candidato a la conversión un periodo de estudio de doce meses mínimos, que le permite vivir plenamente el ciclo anual judío. En este año de estudio se tratan los grandes momentos de la historia judía, los rasgos esenciales de la filosofía del judaísmo, el estudio de las diversas tendencias del judaísmo, la explicación de los ritos y las fiestas en su desarrollo histórico y el aprendizaje del hebreo, orientados específicamente a la lectura y comprensión del ritual de oraciones. Las entrevistas particulares con cada uno de los candidatos permite seguir de una forma individual la evolución de cada candidato; además, los grupos de apoyo, compuestos por otros candidatos en situaciones parecidas, son de gran ayuda. En ellos se resuelven sus problemas y dudas con la ayuda de un rabino. Si la conversión se hace con vistas a contraer matrimonio, la presencia de la parte judía es obligatoria con la finalidad de dar apoyo al candidato en su empresa y de consolidar sus propios conocimientos de judaísmo. El judaísmo progresista exige que el candidato participe regularmente en la vida comunitaria, tanto en las actividades culturales como en las religiosas, para que se vaya integrando progresivamente en la comunidad. Igualmente se exige una práctica de las fiestas y de los ritos que se hacen en el hogar. La circuncisión es obligatoria para los

hombres y la mikvé, o baño ritual, para hombres y mujeres. Un examen escrito sobre los conocimientos cierra el proceso, seguido por una entrevista del candidato ante el Bet Din, el tribunal rabínico compuesto por tres rabinos. El Bet Din, así como el rabino que ha seguido la evolución del candidato, se aseguran de la sinceridad de su elección y de su implicación en la vida judía. Se entrega un certificado de conversión, en donde se hace constar el nombre hebreo escogido por el/la candidato/a y se organiza una ceremonia de recepción de "los nuevos judíos" en la comunidad, en el curso de la cual se simboliza su alianza mediante la transmisión del Séfer Torá (el rollo de la Ley) en sus brazos. En Francia, este acto de conversión, que es conforme a la halajá tradicional, no es reconocido por el Consistorio, ya que no se reconoce la autoridad de los rabinos progresistas. Sin embargo, este acto es válido para todas las comunidades progresistas del mundo. El judío "por elección" puede instalarse en Israel, si lo desea, ya que se puede beneficiar de la ley del retorno. Su conversión es reconocida por el Estado de Israel.

3.6 ¿El judaísmo progresista anima a los matrimonios mixtos?

Como para todo grupo minoritario, cultura o religión, un matrimonio mixto, es decir un matrimonio sin conversión, puede ser una amenaza para la supervivencia del pueblo judío. Cuando los dos padres pueden transmitir una misma identidad, un mismo mensaje, esta identidad tiene más posibilidades de llegar viva a la generación siguiente. Un matrimonio mixto representa, pues, un riesgo de pérdida de identidad para la generación siguiente. Cada religión tiene, con frecuencia, una filosofía de vida que le es específica. Las diferencias entre religiones pueden aparecer cuando se trate de fundar un hogar y tener niños: entonces, pueden surgir algunos problemas espinosos aunque las dos personas se amen.)Qué educación hay que escoger?)Se celebrará Navidades o Januká?)El niño será realmente libre para escoger?)Hará el bar/ bat -mitsvá o la comunión?)Qué papel jugarán los abuelos en la elección de los padres? Estas son algunas de las cuestiones familiares de los matrimonios mixtos. No puede tomarse a la ligera una diferencia de identidad religiosa en la pareja y aquello que debe buscar la pareja sólida es la unidad, no la disparidad. El judaísmo progresista es consciente de todos estos problemas y en ningún caso trata de animar a estos matrimonios mixtos. Sin embargo, debemos reconocer que son un hecho social (en Francia, uno de cada dos) y más que lamentarse y excluir de la comunidad a las personas que han contraído un compromiso de este tipo, es necesario proponer estructuras que los acojan. Nuestra voluntad es acoger estos matrimonios si desean vivir el judaísmo y sobretodo acoger a sus hijos en nuestros Talmudei Torá. La conversión no es siempre la única solución para un matrimonio mixto y la necesidad de sinceridad, en el proceso de conversión, implica quizá que la conversión no tendrá lugar. La parte no judía puede invocar numerosas razones muy respetables para no convertirse, pero puede tener una actitud abierta hacia la educación judía que se da a sus hijos. Pensamos que es importante ofrecer a estos niños y niñas la posibilidad de ser judíos en el seno de un matrimonio mixto, sea quien sea el padre judío. En una familia así, es necesaria una confirmación del judaísmo. Con frecuencia toma la forma de bar o bat mistvá, ceremonia de mayoría de edad religiosa, o de un bet din, algo parecido al tribunal rabínico para los adultos al finalizar una serie de cursos.

3.7 ¿Cuál es la opinión del judaísmo progresista en lo referente al estatuto de los sacerdotes (cohen)?

Tradicionalmente el pueblo judío ha sido dividido en tres grupos: los sacerdotes de la familia de Aarón [Ex 28,1] o cohanim que se ocupaban del servicio en el Templo, los levitas -de la tribu de Leví- que los ayudaban [Nm 3, 5-9] e Israel, la tercera categoría que abarcaba al resto del pueblo. Estas categorías corresponden a una época en la que existía el Templo y éste ocupaba un lugar central en la vida judía, en el que cada uno tenía un papel muy preciso. El Templo ya no existe hoy en día, y estas categorías ahora aparecen como anticuadas, no corresponden a una realidad histórica moderna. Para éstos su papel estaba estrechamente ligado al culto sacrificial, que el judaísmo progresista no cree que no volverá. Además, estos grupos son definidos por la filiación paterna de forma hereditaria. Hoy en día son los patronímicos los que reflejan estas categorías. Pero la mezcla de población ha sido tan importante que es muy difícil afirmar en nuestra época quien tiene el estatuto de cohen y quien no [Isaac Bar Sheshes (1326 - 1408) responsum #94 que subraya que los cohen ya no mantienen su árbol genealógico; Rashdam, Samuel de Medina (1505 - 1589), Even ha-ezer #325 y el Maguen Abraham y Baer Hetev comentario al Shulján Arúj, O.J. 457, #2] Los nombres para las familias judías fueron obligatorios a partri del siglo XVIII, el siglo de las luces. Numerosos judíos escogieron el nombre de Kohen por gusto personal. En las sinagogas ortodoxas, los cohanim son llamados en primer lugar a la Torá [Guitin 59b], seguidos por leviim (levitas) y después el resto de fieles: Israel. Los judíos progresistas han querido limar este espíritu de casta que puede nacer de estas categorías que, de hecho, hoy en día no responden a nada. En Éxodo 19,6 se dice a propósito de todo el pueblo: "es un reino de sacerdotes, una nación santa." Ya los rabinos del Talmud insistían en la prioridad del saber sobre un estatuto hereditario: "Un hijo ilegítimo sabio es preferible a un gran sacerdote tonto." [Horayot 13a] El sacerdocio llevó a muchos al exceso y con frecuencia estaba en conflicto con las enseñanzas proféticas. La destrucción del Templo ha hecho pasar la dirección religiosa de los sacerdotes a los rabinos y a los sabios. El judaísmo progresista, pues, ha suprimido el estatuto de sacerdote así como todas las leyes que les concernían. Un cohen, pues, no sube necesariamente en primer lugar a leer la Torá; puede entrar en un cementerio. Puede casarse con una divorciada o una conversa. El cohen no recibe dinero por rescatar a los primogénitos. La bendición sacerdotal la pronuncia, por lo general, el rabino.

3.8 ¿Por qué el judaísmo progresista ha abolido la categoría de los mamzerim?

Los mamzerim son los hijos nacidos de uniones ilegítimas para con los que la Torá tiene una legislación muy dura [Dt 23,3]. Están excluidos del pueblo y solo pueden casarse entre ellos [Mishná Yevamot 8,3] o con un prosélito. Esta legislación sin duda tenía por objetivo desanimar las uniones ilegítimas, incestuosas o adulteras. Si bien el objetivo es loable, el medio empleado no lo es. No se corresponde a la justicia que el judaísmo quiere preservar. Dos versículos de la Torá son contradictorios sobre la responsabilidad de los hijos en cuanto a las transgresiones de sus padres: uno hace pasar la responsabilidad de los padres a los hijos [Ex 34,7], el otro no [Dt 24,16]. Para los primeros pensadores del movimiento progresista era evidente que no se podía culpar a los hijos de las culpas de los padres. No eran culpables de una falta que no habían cometido, como dice el profeta Ezequiel (18,20).

Era necesario, pues, derogar el estatuto de mamzer y devolver a estos hijos la posibilidad de integrarse en la comunidad como judíos de pleno derecho.

4.1 ¿Por qué el judaísmo progresista se opone al rol tradicional de la mujer?

La mujer tradicionalmente ha sido considerada como no formante parte de las categorías normativas previstas por la Ley. Es una excepción citada junto a los menores y los esclavos. Tiene leyes particulares, un orden del Talmud que le ha sido consagrado, Nashim (y que no concierne a los hombres). Ha sido considerada como un "judío periférico", según la terminología utilizada por Rachel Adler, escritora norteamericana, como una extranjera, por una tradición escrita y oral, por las leyes, los códigos, los midrashim, que han sido escritos, revisados, formulados, dictados por hombres. Estas leyes que le afectan, este estatuto que le ha sido otorgado, han sido discutidas por hombres, y si no ha tenido el derecho a la palabra en estas discusiones es porque este estatuto que se le ha atribuido no lo permitía. Tradicionalmente, tres preceptos están reservados a la mujer: hala, nidá y hadlakat ha nerot [El diezmo sobre el pan, la pureza familiar (las leyes que rigen las relaciones sexuales) y el encendido de las velas de Shabat y las fiestas (si se le permite a la mujer encender las velas, es porque la tradición considera que Eva, la primera mujer, ha privado el mundo de su luz al transgredir la prohibición divina de no comer del árbol del bien y del mal. Las mujeres deben, pues, redimir esta falta cometida por su antepasado. En efecto, si uno estudia el texto de Génesis, uno se da cuenta que la falta fue cometida por Adán y Eva] y las tres están en la esfera privada, como precisa Génesis Rabbá 18,1: La mujer se queda en su casa, mientras que el hombre circula en público y adquiere la inteligencia al frecuentar otros hombres.

El estatuto tradicional considera a la mujer un poco como un catalizador, y no como una persona legalmente independiente desde el momento en el que ella trabaja para su padre y él es responsable de ella, hasta el momento en el que, por transacción, ella pertenece a su marido. Su rol es el de permitir a su marido y a sus hijos varones estudiar. Citamos el Talmud, Berajot 17b:

4.2 ¿Cómo adquieren el mérito las mujeres?

Enviando a sus hijos a estudiar Torá a la Sinagoga y su marido a instruirse en las escuelas de los rabinos.

Así, la tradición judía erige en heroína a la mujer de Rabí Akiva que se sacrificó al dejar marchar a su marido a estudiar durante 40 años, según nos cuenta el tratado Nedarim (50a).

Si bien estos textos pueden parecernos desconcertantes para nuestras consciencias modernas, no por ello debemos denigrarlos. Debemos verlos en su contexto, ponerlos en las sociedades patriarcales que los han engendrado. Es falso imaginar que los rabinos de los primeros siglos de nuestra era, hasta el siglo XIX, tenían la misma concepción de la mujer que nosotros hoy en día. Recordemos el texto de Génesis 1,27:

Dios creó a Adán a su imagen, a imagen de Dios lo creó. Hombre y mujer los creó a la vez.

Este texto afirma la igualdad entre el hombre y la mujer en tanto que seres creados "a la imagen de Dios." No se trata de afirmar que el hombre y la mujer son idénticos sino que son iguales en dignidad e importancia, ya que los dos fueron creados a imagen de Dios. no olvidemos que los rabinos también han protegido a la mujer por medidas avanzadas a su tiempo, aunque hoy nos parezcan desfasados. No podemos esperar que los textos antiguos ofrezcan una visión sobre los valores modernos radicalmente nuevos y que nosotros creemos mejores. Por contra, nosotros podemos proponer estos cambios, metiéndonos en el proceso redaccional de la Ley, en el que los hombres y las mujeres estarían incluidos.

Pero antes de innovar en materia legal, podemos preguntarnos si la ley judía permite ciertas prácticas, autoriza a las mujeres a participar de una forma más activa en la vida judía.)El acceso de las mujeres a la escena pública es compatible con la halajá? El movimiento por la igualdad de los derechos de la mujer es justificable desde la halajá o es algo extraño?)Es necesario modificar la halajá para dar un espacio a las mujeres que querrían, de igual a igual, estudiar, enseñar y acceder a la vida pública del judaísmo?

4.3 ¿Las mujeres tiene el derecho de observar todos los preceptos?

Si las mujeres no pueden participar en un buen número de mitsvot, de preceptos, es a causa de este único texto de la Mishná Kidushin 1,7:

En cuanto a todo precepto positivo que tiene un tiempo fijado, los varones están obligados a aceptarlos mientras que las mujeres están exemptas.

Estas leyes según las cuales las mujeres están exemptas, son -por ejemplo- la oración en un tiempo prefijado, la recitación de la Shemá, llevar los tsitsit y los tefilin, por sólo citar unos cuantos. Se puede señalar que no hay ninguna diferenciación de este tipo en la Biblia, si no es que la Biblia utiliza el masculino plural para designar a los hijos de Israel, si no que se puede decir que el plural masculino incluye a los hombre y mujeres. La Mishná utiliza el término peturot (exemptas). Esta excepción de las mujeres ha sido interpretada con frecuencia por la tradición como una prohibición. Mientras que si nos fijamos en las decisiones de los codificadores, nos daremos cuenta que han sido muchos los que han permitido a las mujeres cumplir con las mitsvot, con los preceptos. En el Talmud se nos da un ejemplo [Rosh ha Shaná 33a: Mijal, hija del rey Saúl "se ponía los tefilin y los Sabios no protestaron." Además, en el tratado Menajot 43b podemos leer: "Todos están obligados a llevar los tsitsit, sacerdotes, israelitas, prosélitos, mujeres y esclavos." Rashi, en su Sidur Rashi (Par. 267) escribió:

El hecho que el Talmud diga que las mujeres están exemptas de los preceptos positivos que tienen un tiempo fijado significa simplemente que no tienen la obligación de obedecer pero, si desean asumir la obligación de estas mitsvot, tienen todo el derecho de hacerlo y no se les debe prohibir

Maimónides, en su Mishná Torá escribió también [Tsitsit 3,9]:

De la misma que las mujeres están exemptas en el cumplimiento de los preceptos positivos, también los pueden cumplir.

Isaac de Molino, al final del siglo XVI escribió en una respuesta [Besamim, rosh #89]: Si bien las mujeres están exemptas de recitar el oficio adicional de Minjá "ellas ya tienen la costumbre de orar en todos los oficios, y han tomado sobre sí la obligación de todas las mitsvot."

En otro plano, se puede cuestionar la lógica del mismo principio talmúdico según el cual las mujeres están exemptas de los preceptos positivos que tienen un tiempo fijado porque sus excepciones son muy numerosas. El estudio de la Torá, por ejemplo, que es una mitsvá positiva que no tiene un tiempo fijado, ya que está escrito en Josué 1,8 "La estudiarás de día y de noche," las mujeres están exemptas. Es lo mismo que para la procreación que es un precepto positivo que no tiene un tiempo fijado y del que las mujeres están exemptas. La obligación de comer matsá en Pesaj, de alegrarse durante las fiestas, de reunirse para escuchar la lectura de la Torá, aunque son preceptos positivos que tienen un tiempo fijado, las mujeres están obligadas. Parece, pues, que en este caso la halajá, como en otros casos, intenta explicar un hecho existente. Las mujeres no cumplen en un cierto momento todos los preceptos, intenta justificar este hecho. Es descriptiva y prescriptiva. Si, pues, las mujeres asumen la obligación de todas las mitsvot, será necesario que la halajá, en tanto que texto descriptivo de la realidad, se haga eco.

4.4 ¿Puede una mujer subir a leer la Torá?

La subida de las mujeres a la Torá comprende también la lectura de la Torá por las mujeres. Está escrito en Talmud de Babilonia (TB), Meguilá 23a:

"Nuestros rabinos enseñaron: Todos están cualificados para formar arte de los siete (las siete personas llamadas a la Torá el Shabat), tanto un menor [de trece años], como una mujer; pero los sabios dijeron que una mujer no debe leer la Torá a causa del honor de la comunidad."

La expresión kevod a tsibur_(el honor de la comunidad) es usada cinco veces en el Talmud, refiriéndose a la dignidad de la comunidad.. Se puede afirmar, sin miedo a equivocarse, que el honor de la comunidad depende de la comunidad en sí misma. Si el hecho que suba una mujer a la leer la Torá representaba en aquella época una ofensa a la comunidad, es porque podría significar que los hombres que estaban ahí no eran capaces de hacerlo [Respuesta del Maharal de Rotemburg (XIII), n 47 y Ben Zion Uziel, Mishpetei Uziel, #6: "La expresión kevod tsibur significa que uno debería pensar que ningún hombre es capaz de leer la Torá; no se trata de una cuestión de distracción sexual."] Llamar a las mujeres podía ser un deshonor para los hombres presentes. También debemos remarcar que el texto habla de tsibur, de la comunidad, se trata de una comunidad compuesta por hombres. Si, hoy en día, llamar a una mujer a la Torá no constituye ninguna ofensa, si nuestra comunidad está compuesta por hombre y mujeres, entonces seguimos la opinión de los rabinos del Talmud, citando antes: "Todo individuo puede subir a la Torá."

Enseguida Rashi en el siglo XI [Sidur Rashi #267], rabénu Nissim en el siglo XIV

[Comentando a Alfasi, Meguila 13a], el rabino Moisés de Isserles [Shuljan Aruj, Orah Jayim 282], comentarista del Shuljan Aruj del siglo XVI y el Gaón de Vilna [ad loc] en el siglo XVIII coincidieron en decir que una mujer puede subir a la Torá. Según Israel Abrahams [Jewish life in the Middle Ages; Athanum, New York 1975] las mujeres subían a la Torá después de la época del Talmud y hasta el siglo XIII.

4.5 ¿Cómo justificar que los hombres y las mujeres no estén separados en las sinagogas progresistas?

La separación de los hombres y las mujeres durante el oficio no aparece en la Biblia: según el Levítico, las mujeres llevaban sus sacrificios al Tabernáculo, y por Sucot, la fiesta de los Tabernáculos, hombre, mujeres y niños estaban reunidos. Se hacía lo mismo para escuchar la lectura de la Torá en el tiempo de Ezra y Nehemías [Ne 8,2-3]. En la época del segundo Templo, aunque había existido un ezrat nashim, un patio de mujeres, no les estaba reservado exclusivamente sino que los hombres circulaban libremente por ahí.. Solo dos referencias talmúdicas [Sucá 5,2 y Midot 2,5] atestiguan la existencia de una galería separando los hombres de las mujeres durante la celebración del segundo día de Sucot. La única referencia legal es la del Shulján Aruj [O.H. 75, 1-2] según el cual: "No se pueden leer las oraciones en presencia de una mujer al considerarse indecente." Esta separación revela, en consecuencia, más una costumbre que la ley.

En el campo de lo público, el principio de igualdad de los hombres y las mujeres propuesta por el judaísmo progresista tiene numerosas consecuencias. En 1892, La Conferencia Central de Rabinos Americanos (CCAR) decidió que las mujeres son elegibles para los consejos de administración de las sinagogas, que pueden sentarse al lado de los hombres e igualmente dirigir los servicios. La mejitsá, la separación de los hombres y las mujeres en las sinagogas es suprimida y los miembros de toda una familia pueden sentarse juntos.

Es conveniente, pues, corregir el desequilibrio de esta visión unilateral, denunciar esta injusticia e intentar repararla: abrir las puertas de un mundo que hasta el presente esencialmente ha sido reservado a los hombres, dándole su espacio legítimo a la mujer. Este desequilibrio es especialmente tangible en el campo de lo público. La sinagoga como símbolo y lugar de la vida pública judía ha permanecido cerrado a las mujeres. Han sido relegadas al último banco, o colocadas en un balcón, porque los hombres -según dicen incapaces de controlarse- se sentían inquietos por su presencia en la sinagoga.)Pero estos hombres jamás imaginaron excluirse ellos mismos en el último banco, precisamente, para favorecer su concentración durante la oración? Es la mujer, únicamente ella, la que ha sido considerada por ella como un personaje maléfico, que debía ser castigada por su propia concepción sexista. Hoy en día, esta exclusión se pone en duda. La sinagoga debe ser reorganizada para que los hombres y las mujeres puedan rezar juntos, considerándose cada uno y cada una como seres responsables, tanto frente a los preceptos como a su sexualidad, tanto ante Dios como ante el otro.

4.6 ¿Puede una mujer estudiar la Torà?

El Tercer ejemplo de acceso a la escena pública autorizada por la halajá es la educación de las mujeres y la enseñanza hecha por mujeres. En lo concerniente a estos dos puntos, está claro que la halajá ha evolucionado recientemente como se verá más abajo y ha tomado en cuenta consideraciones exteriores.

El Talmud mismo, en lo que se refiere a la educación de las mujeres, contiene contradicciones. Por una parte, hay declaraciones de ciertos rabinos imbuidas de una misoginia flagrante, por otra parte, la evocación de casos aislados, pero significativos, de mujeres que han sido sabias. En el tratado Sota (3,4) de la Mishná se pone en cuestión si las mujeres deben estudiar la Torá o no. Rabí Eliezer dice:

"Cualquiera que enseñe la torá a su hija es como si le enseñara la locura [la imbecilidad o la obscenidad según las traducciones]."

Esta afirmación va más allá de la excepción hecha en el tratado Kidushin. A este mismo rabino se le atribuye la frase siguiente en el Talmud de Jerusalén [Sota 20a]: "Más vale quemar las palabras de la Torá antes que confiarlas a una mujer." No obstante, debemos leer estas frases a la luz de tres datos importantes:

1. Las palabras de Rabí Eliezer jamás han forzado la halajá en el Talmud.
2. En el curso de una discusión entre los rabinos, Rabí Eliezer será condenado a la pena de jerem (exclusión de la comunidad), la pena más grave, a causa de sus posiciones.
3. En el tratado Eruvin 63a, leemos que su propia esposa fue una mujer muy sabia. Además, la frase según la cual un hombre no debe enseñar la Torá a su hija es una respuesta a la frase de Ben Azzai, alumno de rabí Akiva cuyas opiniones siempre son aceptadas como halajá y crean ley: "Un hombre tiene el deber de enseñar la Torá a su hija." Y por tanto, Moisés Maimónides, en el siglo XII, escribió en "las leyes del estudio de la Torá":

Los sabios han ordenado que un hombre no enseñe la Torá a su hija porque la mayor parte de las mujeres no tienen voluntad de espíritu que es necesaria para estudiar y transformar las palabras de la Torá en una charla a causa de la pobreza de su espíritu.

A pesar de esta actitud de los rabinos, ciertas mujeres han estudiado los textos. El midrash [Sifre Zuta citado en el Yalkut Shemoní, behaloteja 741 final] nos cuenta que Miriam enseñó a las mujeres mientras que Aaron y Moisés enseñaban a los hombres. En el targum Onquelos, en el versículo 24 del segundo libro de los Reyes, se nos cuenta que Hulda, una de las siete profetisas mencionadas en el Talmud, había fundado una academia en Jerusalén en la que enseñaba la Ley. En el segundo siglo, Bruriá, esposa de Rabí Meir, hija de Rabí Hanannia ben Teradion, estudiaba -nos dice el Talmud [Pesajim 62b]- "300 leyes de 300 maestros en un solo día." Su opinión es citada como ley y discute de igual a igual con los rabinos. Las hijas de Tselofrad de la familia de Manasés [Nm 26 y 27], son llamadas en el tratado Baba Batra 119b: "sabias, exegetas y justas."

En la edad media, como testimonia el libro de Israel Abrahams [Jewish life in the Middle Ages, Atheneum, New York, 1975] la educación judía de las mujeres eras algo corriente. Las hijas de Rashi son conocidas por su saber. En el siglo XV, el Maharil [Jacob ben Moisés Mellin 1365-1427] comenta de manera clara esta evolución:

Si bien no es correcto enseñar a las mujeres, nada impide que aprendan por propia iniciativa

En el siglo XVI, la esposa de Rabí Yaakov Mizrahí, del Kurdistán, tomó el relevo en la enseñanza de su marido cuando éste tuvo que ocuparse de la situación financiera de su yeshivá [S. Askenazi Haisha beaspeklaria ha yehudit, Vol 1, Tel Aviv, 1953.] Esta evolución fue aprobada por el Rabino Zalman Sorotskin:

Aquel que no enseña a su hija daat ha shem, la religión de Dios, es como si le enseñara tíflut, la idiotez.

En cuanto a la halajá, ha cambiado totalmente en lo que concierne a la educación de las mujeres, ja que hoy en día existen muchas yeshivot para mujeres. Estos cambios no son otra cosa que el reflejo del principio de igualdad que existen en los versículos bíblicos [Dt 31,11-12], acerca de la fiesta de Sukot:

Tú harás una lectura de la doctrina en presencia de todo Israel que escuchará atento. Convoca a todo el pueblo, hombres, mujeres y niños, como al extranjero que vive entre tus muros, para que oigan y se instruyan y reverencien al Eterno, vuestro Dios, y se apliquen en la practica de todas las palabras de esta doctrina.

4.7 ¿Las menstruaciones son un obstáculo para la participación de las mujeres en la sinagoga?

Debemos denunciar aquí una creencia común según la cual las mujeres no pueden subir a leer la Torá a causa de sus menstruaciones, las convierten en impuras según la tradición. Citamos la Shuljan Aruj [Orej Jayim 84,1] "Toda persona impura lee la Torá, recita la Shemá y ora en la Sinagoga.

Además, según la tradición, las leyes de la impureza ritual no tiene aplicación hoy en día. En efecto, después de que el Templo fue destruido, todo individuo es impuro ya que para ciertas formas de impureza (el contacto con los muertos, por ejemplo) solo el Templo era el único medio para volver a purificarse ritualmente. La impureza concerniente a la menstruación se refiere a las relaciones sexuales y en ningún caso a la Torá. Ciertamente ha sido otra forma de exclusión de la mujer, fundamentada sobre los tabúes de la sangre y la muerte que se encuentran también en otras culturas.

4.8 ¿Cuáles son la reformas que ha efectuado el judaísmo progresistas respecto al estatuto de la mujer?

Si las mujeres pueden cumplir las mitsvot positivas ligadas al tiempo y subir a la Torá según la halajá, esta misma halajá les prohíbe ciertas funciones. El judaísmo progresista quiere proseguir la evolución de la halajá en lo que concierne al papel de la mujer. Quiere

corregir el desequilibrio de esta punto de vista unilateral tradicional y abrir las puertas de un mundo hasta ahora esencialmente reservado a los hombres, y dar a la mujer su lugar legítimo.

Las primeras reformas del judaísmo progresista sobre el estatuto de la mujer se inspiran en un profundo deseo de corregir esta desigualdad. Ya en 1846 la conferencia rabínica de Breslau, en Alemania, presentó una declaración de seis puntos sobre este tema. He aquí alguno extractos:

La degradación de la situación religiosa de las mujeres es incompatible con la consciencia religiosa actual. Los rabinos creían tener razón al excluir a las mujeres de una parte de los derechos y deberes religiosos, y las pobres mujeres no podían quejarse por haber sido excluidas de estas experiencias espirituales exaltantes porque creían que era Dios en persona el que había pronunciado es veredicto inapelable. [...] Para nuestra consciencia religiosa que concede a todo ser humano un grado igual de santidad natural y por la cual las diferencias que se encuentran en las Sagradas Escrituras solo tienen unavalidez relativa y momentánea, es un deber sagrado expresar con fuerza la total igualdad de los privilegios y obligaciones religiosas de las mujeres. Tenemos exactamente el mismo derecho de actuar como el sínodo bajo el auspicio de Rabénu Guershom, hace 800 años, que también introdujo nuevos decretos religiosos en favor de las mujeres. A propósito de la mezuzá (el pequeño pergamino que se pone en "los dinteles de las casas [Dt 6,9] el Talmud dice: "Los hombres tiene la necesidad de vivir, pero ¿acaso las mujeres no tienen también la necesidad de vivir?" [Kidushin 34a]; Queremos aplicar este principio a toda la vida religiosa."

La Conferencia de Breslau concluye:

1. Las mujeres deben observar todos los preceptos, mitsvot que se deben realizar en un tiempo fijado, en la medida en que estos preceptos aún tienen fuerza y vigor para nuestra consciencia religiosa.
2. Las mujeres, al igual que los hombres, deben cumplir sus obligaciones con los hijos.
3. Ni el marido ni el padre tienen el derecho de eximir de sus votos ni a sus hijas ni a mujer.
4. La bendición, "Bendito eres Tú, oh Eterno, Rey del universo que no me has hecho mujer," que los judíos ortodoxos recitan cada mañana, y que es la expresión de un prejuicio religioso hacia las mujeres, de ahora en adelante será abolida.
5. Las hijas deben participar a partir de cierta edad en la instrucción religiosa y en la oración pública y serán contadas en el minian [Las diez personas necesarias para el oficio público].
6. La edad de mayoría de edad para las hijas, como para los hijos es de 13 años."

El Rabino David Einhorn (1809 - 1879) comentó esta declaración : "Que no haya más distinción entre los deberes de los hombres y las mujeres, excepto aquellos que se deducen de las leyes naturales que gobiernan a los sexos:

- No más presunción de inferioridad espiritual de la mujer, como si fuera incapaz de entender las cosas profundas de la religión;

- No más oficios públicos que por su forma o por su contenido que cierre las puertas del Templo a la mujer;
- No más humillación de la mujer en la ceremonia de casamiento [La ceremonia tradicional era unilateral, la mujer solo tenía un papel pasivo. El contrato de matrimonio era discutido entre el padre de la novia y el futuro esposo.] [...] Cuando la hija y la mujer judías, conscientes del significado de la fe, se acerquen con fervor y toda nuestra vida religiosa se aproveche de la influencia benéfica que aportan las mujeres."

Este principio de igualdad se aplicaron progresivamente en las sinagogas progresistas. Tuvieron consecuencias prácticas en tres campos: la igualdad frente a la mitsvá (el precepto), la igualdad en el testimonio y ante el matrimonio en la vía jurídica, e igualdad de participación en el campo público religioso. La igualdad frente al precepto consiste en el hecho que las mujeres cumplan de una forma natural los preceptos de los que el tratado Kidushin del Talmud las había dejado exentas, como por ejemplo, la recitación de la oración en un tiempo fijo, la recitación de la shemá, el llevar tsitsit (franjas) o los tefilim (filacterias), la obligación de oír el toque del shofar en Rosh ha-Shaná y yom Kipur, de sentarse en la Suká o de agitar el lulav (el ramo de las 4 especies de plantas) en Sukot. La igualdad frente a los preceptos implica también un acceso a la educación y al saber. El Talmud Torá (instrucción religiosa) es obligatorio tanto para las hijas como para los hijos. La igualdad en el campo jurídico consiste en considerar a las mujeres como posibles testigos, en todas las circunstancias, para todo litigio social o religioso.

4.9 ¿Puede una mujer ser contada en el minián?

La inclusión de las mujeres en el minián es contraria a la halajá tradicional. Citemos el Shuljan Aruj [O.J. 55,4] "los esclavos y las mujeres no son incluidos en el minián," aunque según ciertas autoridades, un chico menor de trece, un hombre ebrio durante los servicios y un mamzer (hijo ilegítimo) puede ser contados. Si se estudia el desarrollo de esta ley, solo aparece en el Shuljan Aruj, la autoridad más tardía sobre este tema (siglo XVI), la exclusión de las mujeres. Anteriormente, las fuentes [Rambam, Jiljot ha tefilá 8,4; Kesef mishné, Jiljot Berajot 5,7 Rambam Jiljot Berajot 2,9] que hoy poseemos afirman que un minián debe estar compuesto por "diez adultos libres", es decir ni esclavos ni menores. Durante el período rabínico, no se consideraba a las mujeres como libres; desde un punto de vista legal, su marido era el responsable. Hoy en día, si las consideramos legítimamente libres, pueden formar parte del minián. Entre otros en el siglo XIII, Mordejai [sobre Berajot, nota 173], citando una autoridad más antigua -R. Simjá- escribió que las mujeres pueden ser contadas en el minián.

En 1845, en la conferencia de Frankfurt, Samuel Adler declaró: "La mujer tiene la misma obligación que el hombre de participar en los oficios públicos: la costumbre de no incluir a las mujeres en el número necesario de individuos para hacer un oficio público no es nada más que una costumbre y no tiene fundamento religioso." Formar parte del minián, es formar parte de una forma plena de la comunidad. Incluir a la mujer en el minián es decirle que se tiene necesidad de ella para celebrar un oficio público, que su presencia es necesaria y no opcional. Se convierte en un miembro de la comunidad de pleno derecho ya que en ella reposa una responsabilidad, puede ser gracias a ella que sea posible leer la Torá, y que

se recite Kadish. En los movimiento progresistas, las mujeres son contadas en el minián.

4.10 ¿Puede una mujer ser testigo o juez?

A esta pregunta la halajá tradicional responde de una forma negativa. La prohibición se acepta generalmente, pero su origen no es claro. Maimónides cita el versículo de Deuteronomio 17,6 que comprende las palabras "por la boca de dos testigos" [al pi shenei edim] y subraya que el término "testigo" en hebreo está en masculino. Josef Caro rechaza esta prueba en su comentario a Mishné Torá, el Késef Mishné. "Toda la Torá" -dice él- "esta escrita en masculino." Pero no aporta ningún argumento. A pesar de la prohibición general, se acepta el testimonio de las mujeres ahí donde tienen competencias; por ejemplo, cuando deben testimoniar que su marido ha marchado o desaparecido en el caso de aguná [TB Rosh ha Shaná 22a]. Si hoy en día su competencia se extiende a todos los campos, es normal que la mujer pueda ser testigo. (Es sorprendente que el testimonio de una mujer, juez en la corte suprema de Israel, no sea reconocido por los rabinos de ese mismo país!

Igualmente, según la halajá, ya que las mujeres no pueden ser testigos, tampoco pueden ser jueces [TJ Yomá 6,1; TJ Sanedrín 3,9] Para los tosafistas [Comentaristas del Talmud, siglos XII-XIV], Débora (que es designada como jueza en la Biblia [Jueces 4,4]) no hacía nada más que enseñar leyes; no tomaba ninguna decisión legal y, además, estaba inspirada por la Presencia Divina y esto constituía una excepción." Evidente que aquí los tosafistas distorsionan la realidad con el fin de hacerlas corresponder con sus prejuicios sexistas. Entre otras, una de las razones que se citan con frecuencia para excluir a las mujeres de estos papeles de juez o de testigos se encuentra expresada en esta frase del Talmud [Shabat 33b]: "Las mujeres tienen el espíritu ligero."

4.11 ¿Puede una mujer ser rabina?

Se podría decir que nada en la halajá prohíbe la ordenación de las mujeres, pero sería ser deshonesto, ya que la cuestión nunca se planteó en estos términos.

De forma general, el acceso de la mujer a los roles públicos parece incompatible con la imagen de la mujer judía tradicional. Citemos el Talmud [Yomá 66b] "el lugar de la mujer está en la cocina." Pero este rol secundario, descrito por la tradición, es el que las mujeres debieron ser, o que fueron en una cierta época, ¿es prescriptivo o descriptivo? Con frecuencia, la halajá ha sido una justificación en los textos de una situación que ya existía. Hoy en día las mujeres participan en la vida pública. ¿Por qué estos roles públicos estarían limitados al mundo laico?

Se han interpuesto muchas objeciones en cuanto al rol público de la mujer en el judaísmo. Moisés Maimónides [Jiljut Shoftim 5, 1,5] dice que solo los hombres pueden ser reyes. A esto, se le podría responder que han habido reinas en la historia judía. Salomé Alejandría (Shlomo Tsion ha-malká) fue reina durante el periodo del segundo Templo (76-67 aec) y en el siglo primero, la reina Helena era admirada por su piedad y filantropía. También se ha citado la Mishná de Rosh haShaná [3,8- TB Rosh haShaná 29a]

"Todo el que no está sujeto a una obligación no puede librar a la comunidad de su

obligación."

Esta frase implicaría que las mujeres no pueden ser shelíaj tsibur (enviado de la comunidad) para dirigir la oración ya que no tienen la obligación de rezar a una hora fija. Este argumento ya no tiene fuerza, ya que hoy en día cada uno puede leer las oraciones en el sidur, el shelíaj tsibur no hace nada más que dirigir los oficios sin observar una mitsvá por ningún otro. Por otra parte, si las mujeres se han impuesto la obligación de orar, pueden servir de sustituto para alguien que no sepa cumplir esta mitsvá. El nombramiento de rabinas testimonia la completa igualdad de los hombres y las mujeres en los roles públicos religiosos.

4.12 ¿Dios es sexista?

Al estudiar la evolución de las leyes que conciernen a las mujeres, está claro que cada civilización, en la que ha evolucionado el pueblo judío, ha ejercido una influencia en su identidad y sus principios éticos. Durante siglos, el judaísmo ha reproducido el sistema de las sociedades patriarcales que les circundaban. Hoy en día, la sociedad moderna actual ha intentado modificar este sistema. Esta evolución no parece estar en contradicción con los principios éticos del judaísmo que superan las fluctuaciones del tiempo, sino que al contrario los perpetúa, los refuerza y consolida. Si a cada siglo, las autoridades se han contradecido sobre una cuestión tan importante como el estatuto de la mujer, si se han tomado decisiones opuestas, esto nos muestra que el proceso halájico es cambiante, humano y falible. Se pueden cometer errores, nosotros debemos intentar repararlos. Nosotros, también, en nuestro siglo, podemos cometer errores pero más vale correr el riesgo que continuar aplicando una ley o profesar una tradición que en algunos puntos traicione nuestra conciencia. Muchas mujeres han abandonado el judaísmo porque son subestimadas cuando cruzan el dintel de la sinagoga, al recordarles que no son más que mujeres. Una casa religiosa digna de este nombre debería apoyar los principios de igualdad, de justicia y de respeto a todo ser humano, sea cual sea su color o sexo. Frente a estos principios éticos, todo sistema legal, por muy respetable que sea en tanto que tradición vehiculada durante los siglos debe ser modificado.

El principio de evolución forma parte integral de la halajá. No olvidemos que en el pasado, los rabinos han hecho avanzar la halajá en el campo del matrimonio con la creación de la ketubá, el acta del matrimonio, y la prohibición de la poligamia, en el campo del divorcio, han cambiado la legislación del tratado Yevamot (112b) según la cual "Uno se puede divorciar de su mujer con o sin su consentimiento." Han sabido mantener el carácter dinámico de la halajá adaptándola a cada siglo. Para permitir el acceso de la mujer a la escena pública tomemos el ejemplo de Moisés de Isserles, el Ramah, comentarista del Shulján Aruj, para devolver a la halajá esta vitalidad que la caracteriza; en el tratado Pesajim se plantea la siguiente cuestión: ¿Las mujeres están obligadas a recostarse durante la ceremonia del Séder? La respuesta que se da en el Talmud es que las nashim ha-shuvot, las mujeres respetadas, pueden hacerlo. Moisés de Isserles comenta estos términos: "(En nuestros tiempos, todas las mujeres son dignas de ser respetadas!" [Orej Jayim 472, 4, citando a Mordejai y Rabénu Yeroham.]

Citemos al final, el midrash Tanjuma, que no ha oído hablar de los movimientos feministas

para pronunciar la igualdad entre hombres y mujeres:

"Aunque he escogido a los jefes, los jueces y los ancianos para que os gobiernen, todos ellos son iguales ante mi como está dicho "toda persona en Israel [Dt 29,9] y no solo los grandes entre vosotros, sino vuestros hijos, vuestras mujeres; ya que los seres humanos son más reconocidos hacia los hombres que hacia las mujeres, pero el Santo -bendito sea- no es así." [Tanjuma, Netsavim 2]

¡Dios, pues, no es sexista!

4.13 ¿El judaísmo Progresista discrimina a homosexuales?

El judaísmo reformista, rama del judaísmo que es mayoritaria en los EEUU, rechaza la visión tradicional halájica y considera nulas todas las restricciones sobre la homosexualidad. Este movimiento ordena rabinos y cantores homosexuales. En EEUU, la Central Conference of American Rabbis (CCAR) permite a sus rabinos y cantores la celebración de bodas judías homosexuales.

El movimiento reformista llegó a este punto gradualmente, en distintas etapas. En 1993, la CCAR decide oficialmente luchar contra cualquier discriminación contra los homosexuales. Una declaración de 1997 amplía la de 1993 a todo el ámbito legal y civil: cita la Biblia ("todos somos creados en la imagen divina") para concluir que los homosexuales deben gozar de todos los derechos que tienen los no-homosexuales, incluyendo los de matrimonio civil y adoptar niños. Finalmente, en 2000 la CCAR reconoce a las parejas homosexuales "el derecho de santificar su relación a través del ritual judío".

En respuestas y estudios diversos escritos por rabinos y estudiosos judíos reformistas se han reexaminado los pasajes de la Biblia que se pronuncian supuestamente en contra de la homosexualidad, en particular los de Levítico 18,22. Todos estos estudios tienen en común la idea de que lo escrito en la Biblia siempre ha sido sólo un punto de partida y nunca un final para el judaísmo a lo largo de los siglos. Por lo tanto, lo dicho (–o bien lo que parece estar dicho– porque los estudiosos reformistas sostienen que la Biblia es mucho menos contundente en este tema de lo que infieren las interpretaciones ortodoxas) sobre la homosexualidad debería adaptarse a los tiempos, como se ha hecho con muchos otros preceptos a lo largo de la historia judía. Dicha adaptación se debe hacer teniendo como base los principios más esenciales y permanentes del judaísmo, como el que fue enunciado por Maimónides en su interpretación de la frase bíblica ama a tu vecino como a ti mismo: "todo lo que uno quiere para sí mismo, debería quererlo para su vecino también". Entonces, argumentan los rabinos y estudiosos reformistas, ¿cómo es posible no desear, por ejemplo, que los homosexuales tengan las libertades civiles que todos deseamos? Si bien sabemos que la Tora por ejemplo permite la poligamia del hombre, ésta ya no se practica debido a que la civilidad ha cambiado, entonces ¿por que empeñarse en discriminar a homosexuales cuando también las condiciones civiles actuales nos obligan a no hacerlo? Resulta pues mayor agravio usar la Torá para el desprecio humano.

Material utilizado con permiso de distintas fuentes como:

- Rabbi Jordi Gendra
 - <http://urj.org/ask/homosexuality/>
 - <http://ccarnet.org/index.cfm>
 - <http://data.ccarnet.org/journal/1102.html>
 - <http://www.keshet.com.ar/> (Keshet, diversidad sexual en el judaísmo)
-