

L'AMOR A L'ESTUDI EN LA LITERATURA RABÍNICA ANTIGA

per Enric CORTÈS

Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona

I. INTRODUCCIÓ¹

Descriure en unes poques pàgines un tema tan vast com a l'estudi en el judaisme antic comporta limitacions de tota mena. D'altra banda, és un tema obligat. No es pot comprendre el judaisme present en el NT, sense tenir-lo en compte. Un tractat de la *Mishnà*, *Abot*, és quasi enterament dedicat al tema de l'estudi. Però tot i l'antiguitat del tractat², seria ingenu de pensar que la preocupació per l'estudi començà precisament amb el *Tractat dels Pares (Ab)*. Basta fullejar una mica la mateixa Torà per a veure que quan aquesta es promulga, tant es demana que es practiqui com que s'estudii. Un cas ben típic i definitiu és el de Dt 6,6-7 (11,19; 31,10-13):

«Aquestes paraules que jo et mano avui, estaran en el teu cor. I les ensenyaràs als teus fills i en parlaràs quan estiguis assegut a casa teva i quan vagis caminant, quan estiguis ajagut i quan t'alcis.»

Aquí s'usa ja el verb que esdevindrà típic per a l'ensenyament, וְשִׁנְנָה, «les ensenyaràs»: שָׁנָה. És l'arrel que donarà peu al títol de la gran compilació jurídica, la *Mishnà* (מִשְׁנָה); és el terme que, transformant la ש en la ת aramea (ídem respecte la ה, que esdevé א) donarà nom als grans primers mestres, als Tannaïtes (תַּנַּיִים).

Com diu G. von Rad, en el suara citat Dt 6,6-7 s'exigeix la dedicació entera de tot el poder mental i espiritual de l'home³. És, doncs, inútil davant de textos com

1. Les abreviatures i sigles segueixen la normativa publicada per l'Associació Bíblica de Catalunya: *Sigles i abreviatures dels llibres de la Bíblia i d'escrits afins jueus i grecs*, Arenys de Mar, 1988. Quant als textos de la literatura jueva s'han usat les edicions habituals. El text del *Sifre Dt* és el de L. FINKELSTEIN, New York 1969.

2. Editat amb la *Mishnà* a finals del s. II dC., conté un nucli molt més antic: 1,1-15; 2,8-14; 5,1-20. Els autors als quals s'atribueixen les dites van del 300 aC al 200 dC. Cf. H. ALBECK, *Šišah sidre Mišnah* v. V, Jerusalem-Tel-Aviv ²1968, introducció al tractat en qüestió, pp. 347-348. 350.

3. G. von RAD, *Deuteronomy. A Commentary*, London (1964) 1966, p. 64.

aquest —al qual s'han d'afegir sobretot molts fragments de la literatura sapiencial de l'AT— preguntar-se quan Israel començà a *estudiar* la paraula de Déu. En canvi, no ho és parlar de quan i com s'institucionalitzà aquest estudi. El naixement i el desenvolupament de la literatura sapiencial a Israel ens informaria molt sobre el tema... D'altra banda, parlar de l'origen de la sinagoga ja és parlar d'una institució creada per a la pregària i per a l'estudi de la paraula de Déu. Però, deixant a part l'origen de la sinagoga, tan discutit, volem aturar-nos breument en aquesta última funció sinagogal: l'estudi a l'escola (בית ספר) i en el *bet midraš* (בית מדרש).

1. Origen de l'escola per a infants

Les fonts ens donen dues èpoques diverses per a aquesta institució. La primera, en el s. I aC.: Simó ben Xetaḥ (c. 103-76 aC.) manà l'escolarització dels infants a Jerusalem⁴. Però aquesta atribució no és gaire de fiar. En la literatura rabínica hi ha l'hàbit inveterat de penjar molts mèrits al cèlebre rabí.

Un segon moment, ja iniciat el malestar social que portà a la gran catàstrofe del 70, sota el gran sacerdot Josuè ben Gamla (dels anys 63-65; mort el 69-70 dC.). En la línia de tots els grans sacerdots dels últims anys del temple de Jerusalem, fou nomenat (per Agripa II) gràcies a les riqueses que havia obtingut pel seu casament amb Marta⁵, de la família dels Betusians; segons el *Talmud de Babilònia*, aquest gran sacerdot legislà que

«es possessin mestres per a infants (מלמדי תינוקות) en cada província (מדינה) i ciutat (עיר), i que portessin els nens a l'escola a l'edat de sis o set anys»⁶.

La notícia és curiosa, perquè normalment aquests grans sacerdots no són anomenats en la literatura rabínica..., i quan ho són, és per a bescantar-los. Això sembla un bon argument per a creure en el nucli històric del que ens diu sobre la institució escolar aquest text talmúdic. És el que pensen, p.e., S. Safrai⁷, C. H. Cave⁸ i altres. Un segon grup, per contra, recordant una dada d'evidència (aquells temps eren de creixent desintegració social), neguen que aleshores es pogués institucionalitzar l'escola⁹. Prefereixen, doncs, d'atribuir el relat del Talmud a R. Josuè ben Peraḥya (segona meitat del s. II aC.). Simó ben Xetaḥ no hauria fet res més que renovar la legislació un segle més tard. Però, com justificar l'error en la

4. *Ket* VIII, 11,32c: «tres coses legislà R. Simó ben Xetaḥ:..., que anessin a l'escola els infants».

5. *Yom* 18a; *Yeb* 61a; *Yeb* 6,4.

6. *BB* 21a. Una *baraita* de finals del s. I dC. ens diu que una de les obligacions de la ciutat és tenir escola: *San* 17b. La literatura amaraïta també testimonia l'escolarització dels cinc als dotze o tretze anys, cf. *GnR* 25,27 (63). Y cf. *Ab* 5,21.

7. *Education and the Study of the Torah*, dins *The Jewish People in the First Century*, v. II, Assen 1976, p. 948.

8. En l'obra revisada d'E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (G. VERMES-F. MILLAR-M. BLACK, edd.), v. II, Edinburgh 1979, p. 419.

9. P. e., J. DERENBOURG, *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine*, Paris 1867, pp. 248-249, n. 2; M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, London (1973) 1974, v. I, pp. 81-82; v. II, p. 55, n. 182.

transcripció del nom, quan no hi ha interès a glorificar els grans sacerdots dels últims anys del temple? «Sembla que així (canviant el nom), se surt d'una dificultat per a caure en una altra», afirma G. F. Moore¹⁰ amb raó.

Per tot això, ara com ara, és millor de suposar que el moment de la institució escolar s'ha perdut en la boira dels temps. Conseqüentment, uns rabins ho han afegit a la glòria ja coneguda de R. Simó ben Xetaḥ. Altres ho han atribuït al gran sacerdot Josuè ben Gamla. Ara bé, aquests darrers per força han d'haver tingut algun motiu: segurament que Josuè ben Gamla es deu haver limitat a urgir i donar suport crematístic a una institució que existia des de feia temps, però que encara no estava prou consolidada¹¹. Un intent que malauradament arribà en dies poc propicis. Però els fariseus, amants de l'estudi, en tingueren prou, d'aquest gest voluntarista i generós, per a posar-li la corona de la institucionalització de l'escola, ignorant-ne com n'ignoraven l'origen real.

De fet, Flavi Josep, no solament historiador de la vida del seu poble sinó també gran amant de l'estudi en sentit rabínic¹², es vanta d'haver tingut Josuè ben Gamla per «amic íntim»¹³. Podria ser que l'historiador atorgués aquesta amistat a Josuè ben Gamla perquè aquest, essent un dels dirigents de la Jerusalem en plena rebel·lió contra Roma, es mostrava contrari a la posició extremadament bel·ligerant dels zelotes¹⁴. Sigui com sigui, s'ha d'afegir que és precisament Flavi Josep qui ens parla, encara que exagerant, del gran interès del poble jueu perquè fins els infants aprenguin «les lleis»¹⁵.

2. Ubicació de l'escola i funcionament

De tot el que acabem de dir es deriva que el lloc natural de l'escola (בית ספר) era la sinagoga: la mateixa sala de pregària de la sinagoga o una a part. Però les fonts ens ensenyen a la vegada que els mestres feien escola allà on podien: principalment en els patis que formaven entre elles les diverses illes de cases de la urbanització palestinenca. *BB* 2,3, p.e., parla de disputes entre mestres i pares per l'aldarull dels infants. I és ben al·licionador de veure que la legislació privilegia l'escola en cas de conflicte de veïnatge.

10. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, v. III, Cambridge 1958, p. 104, n. 92.

11. O que solament existia a Jerusalem. Sembla, segons el citat *BB* 21a, que inicialment hom enviava els infants a escolaritzar a Jerusalem. Un altre text del Talmud ens diu que a Jerusalem hi havia 480 sinagogues, totes amb escola per a infants (בית ספר) i per a més grans (בית תלמוד), o escola per a ensenyar a llegir i escola per a ensenyar la *Mishnà*, és a dir, la tradició oral: *Meg* III,1,73d; *Ket* 35c i cf. *Ket* XIII, 1,35c.

12. El seu amor a l'estudi, «a les lletres», ja d'infant, el testimonia en la seva autobiografia: *Vita* 8-12 (2).

13. *Vita* 204 (41).

14. *Bell* 4,160 (III 9); 4,238.250 (IV 3); 4,316.322 (V 2).

15. *Ant* IV 211(VIII 12); *Apion* I 60 (12); II 204 (25): que hom «els ensenyi les lletres» (γράμματα παιδεύειν); la frase de Fl. Josep implica *de facto* només el llegir, l'escriure no s'ensenyava als infants. Filó també parla de l'ensenyança als infants: *LegGai* 210 (XXXI); 115 (XVI). No s'ensenyava a escriure als infants.

L'infant aprenia a llegir pel sistema semític de la *repetició*, al qual abans fèiem al·lusió a propòsit del mateix text bíblic; es repetia, evidentment, el text, és a dir, el Llibre, la Torà; segurament que d'aquí prové el nom *בית הספר* = casa del Llibre. Altres ho entenen de l'arameu *ספרא* = el Llibre per excel·lència de la legislació bíblica, el Levític. Segons algunes fonts, els infants aprenien primer de tot el Levític. Probablement això és vàlid sols per a aquella escola dirigida pels sacerdots a Jerusalem: aquests havien d'ensenyar als seus fills com exercir les diverses funcions que el dia de demà els serien confiades en el temple¹⁶. De fet, el text de *Tos Meg* 4,38 implica que a l'escola s'ensenyava a llegir tota la Torà, car diu que en públic (en la lectura sinagoga) no es llegeix ni es tradueix la benedicció sacerdotal, ni la història de David amb Bersabé, «però el mestre sí que ho ensenyava amb el seu sistema» (*מלמד כדרכו*)¹⁷. És clar que, d'altra banda, la lectura havia de ser exacta, amb la vocalització tradicional (encara que en els rotlles no hi havia les vocals...; o és que són precisament els mestres els qui començaren a usar certs signes diacrítics per a lectura?). Per això es necessitava un mestre que conegués la lectura tradicional... i sens dubte també la traducció tradicional; o si no, què haurien après realment els infants? D'aquí que alguns amb raó incloguin en l'aprenentatge de l'escola certa activitat targúmica¹⁸.

3. *El bet midraš* (בית מדרש)

L'escola, doncs, donava a l'infant la lectura correcta i una certa interpretació tradicional dels textos. L'infant, a més, necessitava saber com observar els manaments i preceptes a què estava obligat a partir dels tretze anys. Per això tenia, a més de l'escola, la mateixa llar i, sobretot, el *bet midraš*¹⁹, que era una autèntica *escola d'exegesi*. S'hi estudiava l'*halaká*²⁰, el midraix i l'hagadà, segons fos més o menys cultivat el grup que escoltava el Savi (חכם) o el «deixeble del Savi» (תלמיד חכם) que hi ensenyaven.

El *bet midraš*, ubicat a la sinagoga o fora d'aquesta, és antic. Ja en el s. II aC., Sir 51,23 implica un *bet midraš* a Jerusalem dedicat a la literatura sapiencial per a la formació dels futurs líders ensinistrats en la llei escrita i en la llei oral. El *bet midraš* era un centre d'instrucció tant per a especialistes com per al públic en ge-

16. Sobre el tema, cf. les reserves de S. SAFRAI, *Education* 951.

17. La col·lecció anomenada «el gran midraix» ens diu: «A l'infant que entra a l'escola, primer hom li llegeix en una pissarra (בלוח), i després ell llegeix en el rotlle», *בספר*: *MHG* Ex 31,18. Es tracta d'un rotlle incomplet, on hi havia diversos textos de la Torà amb finalitat pedagògica.

18. Cf. A.D. YORK, *The Targum in the Synagogue and in the School*, dins *JStJ* 10 (1979) 82-86, on s'assenyalen les fonts escrites que testimonien l'ús del Targum a l'escola. En n. 51. s'ofereix una abundant llista d'autors que subscriuen aquesta posició.

19. *GnR* 25,27 (63) pietosament vol fer arribar l'existència del *bet sefer* a l'època de Jacob-Esaú: ambdós assistiren junts a l'escola, fins als tretze anys, però a partir d'aquesta edat sols Jacob continuà els estudis en el *bet midraš*.

20. Aprenentatge directe de la legislació a la manera mîshnica, sense connectar les *halakot* amb l'Esriptura.

neral²¹. Hi havia Savis que hi passaven el dia²². Però l'estudi allí no era sistemàtic, ni quant a hores o dies ni quant a continguts.

El jueu tenia encara altres oportunitats d'estudi, si bé no institucionalitzades. En diverses ocasions es discutia sobre temes d'*halakà*, de midraix i d'hagadà...; p.e., en els banquets²³. El deixeble avantatjat podia encara optar per anar a viure a casa del seu mestre, a casa del Savi²⁴, o seguir-lo en les hores de lleure per les places del poble, pels camins, per les vinyes..., escoltant la seva *halakà* o hagadà. Aquest contacte continuat amb el mestre podia durar tota una vida; fins a la mort podia ser un «deixeble» avantatjat (תלמיד חכם), sense rebre mai l'ordenació (סמיכה), tot i tenir capacitat i estudis fets. L'ordenació tenia lloc quan algú era designat חכם de cara a ocupar un càrrec públic.

Finalment, no oblidem que el culte sinagoga, ja abans de Crist, oferia una doble oportunitat institucionalitzada d'estudi en sentit rabínic: les lectures de la Torà i dels Profetes traduïdes a l'arameu i el sermó (דרשה) que es feia habitualment després —però també abans—, o fora del culte sinagoga²⁵.

II. EL DILEMA: ESTUDI O PRAXI

Del multiforme precepte bíblic de *repetir* la paraula de Déu, i de les múltiples ocasions que el jueu tenia per a escoltar la llei oral i escrita, hom en dedueix fàcilment la importància de l'estudi dins el judaisme. Però davant els altres preceptes bíblics, tan importants i nombrosos²⁶, hom tenia el costum de preguntar-se, i amb raó: «quin és el manament més important?» (Mc 12,28par). Com que, sense conèixer els preceptes de la llei escrita i de la llei oral, sense estudiar-los, és impossible de complir-los, s'havia de preguntar amb igual lògica: què és més important, l'estudi dels preceptes (תלמוד) o la seva praxi (מעשה)?

21. Sobre les homilies, targums i pregàries populars en ús en el *bet midraš*, pot veure's E. CORTÈS, *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13-17* (Colectànea S. Paciano 23), Barcelona 1976, pp. 361-363.

22. Cf. *Ber* 25a i *Meg* 27b-28a. Tenim proves de l'existència de *bate midraš* d'abans del 70 dC. a Galilea i també al sud, on existien les conegudes escoles (בתי מדרש) de *bet Hillel* i *bet Xammay*, etc. Cf. S. SAFRAI, *Education* 962-963.

23. En *Ab* 3,3 diu R. Simó (100-170 dC.) que si tres es reuneixen a l'entorn d'una taula i no diuen ni un mot sobre la Torà, és com si mengessin dels sacrificis oferts als morts...

24. O, al revés, invitar-lo que ensenyés a casa seva, *Ab* 1,4: «Que casa teva sigui el lloc de reunió dels Savis.»

25. Cf. *Bes* 15b; *MPr* 31,10.

26. En *Mak* 23b R. Simlay diu que són 613, dels quals 365 (com els dies de l'any) són negatius, i 248 (com les parts del cos humà) són positius. Les fonts antigues, la literatura tannaítica, no contenen aquestes xifres [*SifDt* 12,23 (76) parla d'un total de 300 manaments positius]. No obstant això, certa tradició jueva posterior ha acceptat aquesta xifra com a *aproximadament bona*. Sobre el tema, cf. E. E. URBACH, *The Sages*, Jerusalem 1969, pp. 301ss (en hebreu); en la traducció anglesa, Jerusalem 1975, pp. 342ss.

— El *bet midraš* de Xammay, en general, preferia la pràctica. Moltes són les frases que ho testimonien en la *Mishnà*. Citem només uns exemples:

«Xammay acostumava a dir: Fes de l'estudi de la Torà quelcom habitual. Parla poc i fes molt. Rep tothom amb cara alegre» (*Ab* 1,15).

«R. Simó (ben Gamaliel) acostumava a dir: Durant tota la meua vida he crescut entre els Savis, i, per a mi, que no hi ha res millor que el silenci. I no és l'explicació (de la Torà) el principal, sinó la pràctica (d'aquesta). El molt parlar comporta pecat» (*Ab* 1,17).

— El *bet midraš* de Hil·lèl, en canvi, preferia l'estudi:

«(R. Hil·lèl deia:) El qui no augmenta la seva saviesa, (la) disminueix. El qui no aprèn, és reu de mort. El qui se serveix (de la Torà per a ús profà), desapareixerà (del món)» (*Ab* 1,13).

«(R. Hil·lèl tenia costum de dir): Com més carn, més cucs; com més riquesa, més preocupacions; com més dones, més bruixeria; com més criades, més incontinència... Però com més Torà, més vida; com més escola, més saviesa... Aquell qui aconseguix una bona fama, ho fa per a ell mateix, però aquell qui aconseguix les paraules de la Torà, adquireix vida per al món futur» (*Ab* 2,7).

Un deixeble de R. Hil·lèl, R. Yohanan ben Zakkay, deia: «Si has estudiat molta Torà, no t'ho prenguis com a mèrit, perquè per a això has estat creat» (*Ab* 2,8).

R. Simó ben Yohay (100-170 dC.), de la mateixa escola, i mestre de R. Yehudà, el Patriarca, deia: «Si tres seuen a taula sense parlar de la Torà, és com si mengessin dels sacrificis dels morts, tal com està escrit: "perquè totes les taules són plenes de vòmits immunds"²⁷ "sense Lloc²⁸ (lliure)" (Is 28,8). Però si tres seuen a taula i parlen entre ells de la Torà, és com si mengessin de la taula del Lloc, beneït sigui²⁹, car està escrit: "Em digué: aquesta és la taula que hi ha davant el Senyor" (Ez 41,22)³⁰ (*Ab* 3,3).

És clar que tant per a l'escola de R. Hil·lèl com per a la de R. Xammay, l'estudi és *per a la pràctica*. Per això, per a R. Yohanan ben Zakkay (s. I. dC.) els fonaments del judaisme són l'estudi, l'obediència als manaments, i els actes de misericòrdia (גמילות חסדים)³¹. L'estudi porta a la pràctica. En aquest sentit, és obvia la prioritat de l'estudi, i la reconeixen pràcticament tots els rabins en totes les èpoques. No es pot practicar el manament sense conèixer-lo, sense l'estudi³². Però hi

27. Literalment, «vòmits d'immundícia». Com recorda en nota l'edició de la *Mishnà* de H. Albeck, l'últim terme indica el culte idolàtric, ja que les ofrenes d'aquest culte són sacrificis fets als morts, a cadàvers, cf. Sl 106,28.

28. = מקום, que és substitutiu del tetragrama; per a l'autor del text mishnic, «sense lloc (lliure o net)» prova que en aquests banquets no es recorda Déu (nota de l'edició de la *Mishnà*).

29. B. Th. VIVIANO compara aquest text (i el פ: r. *Ab* 3,2b.6) amb Mt 18,20 i conclou suposant que els rabins en *Ab* imiten el text mateuà creant una frase que se li contraposa. La conclusió no sembla suficientment avalada per l'anàlisi que es fa dels textos. Cf. la seva obra: *Study as Worship. Abot and the New Testament*, Leiden 1978, pp. 67-71. Però sí que és veritat que, com ell recorda i s'ha dit sovint, en aquest text el Jesús de Mt funciona com les paraules de la Torà i com la *Shekinà* (cf. també Mt 1,23; 28,20).

30. La prova la *vol* veure l'autor del text d'*Ab* en el fet que el v. 22 d'Ez comença parlant de l'«altar» (מזבח) de Déu i acaba parlant de la taula (שולחן) de Déu. Cf. nota de l'edició de la *Mishnà*.

31. Sobre el tema, cf. J. NEUSNER, *A life of Yohanan ben Zakkai*, Leiden 1970, pp. 188-191.

32. Alguns (cf. E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, London 1977, p. 219, n. 48) han volgut fins i tot justificar l'abundància de *halakot* dient que ajuda a l'estudi, que ajuda a la reflexió religiosa, que invita a pregar en cada ocasió important o anodina del dia. Això teòricament pot ser veritat, però l'experiència demostra que, de fet, el resultat visible és ben bé un altre..., i fou també un altre, segurament, en l'època del Crist.

ha més: l'estudi de la Torà, independentment de la pràctica —si així es pot parlar en teologia rabínica— porta a la presència de Déu. Així s'explica per què l'estudi (תלמוד) és anomenat *culte exercit davant de Déu* en el temple (עבודה), *Sifre Dt* 11,13 (41). L'estudi és un acte de culte, per a molts rabins. Tenir en compte aquesta veritat teològica facilita la lectura de la simbologia de molts textos que parlen de l'estudi, com aquell sobre R. Yoḥanan ben Zakkay:

«Anava (R. Yoḥanan) per un camí cavalcant un ase. R. Leazar anava darrere d'ell. Aquest li demanà d'estudiar amb ell, mentrestant, un dels capítols del carro (de foc) (Ez 1.10). R. Yoḥanan objectà: Per ventura no han ordenat els Savis de no ensenyar-ho a menys que hom sigui ja Savi i experimentat? Permet-me, mestre, de dir-te una cosa. (R. Yoḥanan) contestà: Pots parlar. En iniciar R. Leazar la seva exposició a propòsit del carro (de foc), R. Yoḥanan baixà del seu ase tot dient: No està bé que senti parlar de la Glòria del meu Creador mentre jo cavalco el meu ase. Anaren, doncs, ambdós a asseure's sota un arbre. Baixà un foc del cel que els rodejà mentre els Àngels del Servei saltaven davant d'ells com si estiguessin dansant alegrement en unes noces..., tots els arbres es posaren a parlar recitant el càntic del Sl 96,12 (“llavors tots els arbres del bosc s'alegraran”). Quan R. Leazar hagué acabat la seva exposició sobre el carro (de foc), s'aixecà R. Yoḥanan ben Zakkay i li besà la testa dient: Beneït sigui Yhwh, Déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob, que ha concedit a Abraham, el nostre pare, d'explicar la Glòria del nostre pare que està en el cel. Hi ha qui sap explicar (les paraules de la Torà), i no és capaç de posar-les en pràctica. Hi ha qui sap practicar-les però no sap explicar-les. Però Leazar³³ ben Arak sap explicar-les i practicar-les. Benaurat ets tu, pare nostre Abraham, perquè has tingut en R. Leazar una tal descendència» (*Hag* II 1, 77a).

Evidentment, si el foc baixava del cel durant l'estudi de la Torà, no és pas perquè tractin del carro de foc, ja que aquest «genitiu» és absent del text original (s'hi ha posat només per a fer més familiar el text talmúdic). Si el foc baixa, tampoc no és per a subratllar l'excel·lència del tema tractat o l'esoterisme amb què s'explicava Ez 1.10 (o Gn 1). El foc assenyala que la paraula de Déu exposada és com la del Sinai: és, com explícita el relat, una interpretació autèntica de les paraules de la Torà. Són les mateixes paraules de la Torà donades al Sinai enmig del foc. En aquesta línia s'ha de comprendre segurament la imatge dels àngels i dels arbres cantant i dansant, l'exaltació espiritual interna davant la revelació sinaítica.

Aquesta comprensió del text talmúdic no és gens foraviada. Multitud de textos paral·lels en la literatura rabínica en donen raó. Vull només esmentar-ne un que, a primer cop d'ull, si no tinguéssim en compte la comprensió rabínica de l'estudi, seria arraconat pel lector com un de tants relats fantasiosos dignes de les pàgines dels evangelis apòcrifs. Prové del *Talmud de Babilònia* i s'atribueix, com és natural, a l'escola de R. Hil·lel, a un dels seus vuitanta deixebles, a R. Yonatan ben Uzziel (s. I aC - s. I dC)³⁴:

33. = Déu ajudà (אלעזר), forma completa de *Leazar* ben Arak.

34. Segons la tradició rabínica, és autor d'una de les traduccions de la Torà a l'arameu, el Targum anomenat precisament —ja que l'atribució és equivocada— (Pseudo)-Jonatan ben Uziel.

«Digueren (els nostres mestres) de Yonatan ben Uzziel (el més important dels vuitanta deixebles, segons la *guemarà*) que quan s'asseia per ocupar-se de l'estudi de la Torà, tots els ocells que passaven per damunt del seu cap morien cremats automàticament» (*Suk* 28a).

No té res a veure amb la bruixeria, ni amb la càbala pròpiament dita. És simplement la simbologia teològica del Sinai, on la Torà fou donada enmig del foc, segons el text d'Ex 19,18: «la muntanya del Sinai estava tota ella fumejant perquè Yhwh hi havia baixat en el foc».

L'estudi de la Torà, doncs, és part de la mateixa revelació del Sinai, és ja sota la llum i en l'escalf de la flama de la Presència de Déu. *PesK* interpretant Dt 33,2³⁵ diu: «Ja que la Torà s'anomena "lleï flamígera" (תּוֹרַת אֵשׁ), diu R. Yohanan, tot aquell qui vulgui dedicar-se a (l'estudi de) la Torà, s'ha de veure a si mateix com si estigués enmig del foc»³⁶. En aquesta concepció es pot entendre bé que alguns rabins, malgrat la gran importància que té per a ells l'execució de la paraula, del manament, hagin volgut deixar constància de la primacia de l'estudi respecte a la pràctica. Ho veiem en el text suara mencionat de *Sifre Dt* quan comenta Dt 11,13 (41):

«Si escolteu i procureu complir aquests manaments que jo us mano avui"... Una vegada estaven còmodament asseguts a casa d'Arís, a Lod, R. Tarfon, R. Aquiba i R. Yose ha-Gelili; hom va fer aquesta pregunta: Què és més important, l'estudi o la pràctica?³⁷. R. Tarfon digué: És més important la pràctica. R. Aquiba digué: L'estudi és més important. Però respongueren tots (els altres) dient: És més important l'estudi, perquè precedí a l'oferiment de la *hallah* en quaranta anys³⁸... "Per estimar Yhwh, el vostre Déu" (Dt 11,13). No sigui que

35. Suplement 1 (p. 450 de l'edició de B. MANDELBAUM, v. II, New York 1962).

36. Aquesta imatgeria és imprescindible per a comprendre el Pentecostès cristià (Ac 2,3ss): el foc de la paraula de Déu distribuït als dotze —representants del poble d'Israel— al·ludeix al do de la Torà del Sinai. Cf. A. del AGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia 1985, pp. 220-222, i sobretot, J. POTIN, *La fête juive de la Pentecôte*, Paris 1971, p. 310.

37. Les lleis d'Adrià contra certs tipus de praxi i contra l'ensenyament de la tradició jueva (després de la guerra del 132-135 dC.?) expliquen bé aquestes preocupacions dels Savis per dilucidar (i manar que s'actués en conseqüència) què era més important per a la conservació de la llei oral i escrita, l'estudi o la praxi. Aquest és el context històric, segons opinió comuna. Sobre el tema, per veure's, entre altres, J. DERENBOURG, *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine*, Paris 1867, p. 430; E. J. «Hadrian, Publius Aelius». Sembla que tots són sobre els preceptes positius, no sobre els negatius. M. D. HERR n'enumera una vintena, testimoniejats per les fonts jueves: *Persecutions and Martyrdom in Hadrian's day* (Scripta Hierosolymitana 23, Jerusalem 1972, pp. 85-125). Segons ell, els decrets han de ser posteriors al 131-132 (època aproximada de l'empresonament de R. Aquiba per motius polítics, el suport a Bar Kokba), pp. 111-112, n. 88. Per a ell, els decrets provenen de quan els romans ja dominaven la rebel·lió, no d'abans d'aquesta (p. 94). Si s'accepta aquest punt de vista, evidentment no podem prendre el relat de Lod com una reacció als decrets d'Adrià (encara inexistents!). O bé els decrets són anteriors al 131-132 (cosa que alguns creuen de poder mantenir), o bé el relat de *Sifre Dt* (i par.) que escenifica els problemes que plantejaven els decrets d'Adrià després de la victòria del 135, és col·locat artificialment en llavis dels rabins més importants de l'època (R. Tarfon, jove quan encara existia el temple; R. Yose ha-Gelili, d'inicis del s. II, sembla que morí abans del 132-135). Evidentment, el dilema és ineludible sempre i quan seguim la interpretació comuna, que defensa que el relat és reacció als decrets..., però bé podria ser que el relat fos (quant al contingut) anterior als decrets, que fos simplement reflexió rabínica sobre la importància de l'estudi de la paraula de Déu.

38. És la porció de massa de farina que hom donava als sacerdots un cop fetes les ofrenes principals del camp —com és ara la dels delmes. La Torà (l'estudi de la Torà, doncs) fou donada a Israel al Sinai

diguis: Vet aquí que jo estudio la Torà per fer-me ric, per ser anomenat rabí, per rebre recompensa en l'altre món. Per això, l'Escriptura diu: "Per estimar Yhwh, el vostre Déu". Tot el que feu, feu-ho solament per amor. "I per servir-lo", וְלַעֲבֹדוּ (Dt 10,12). És l'estudi. Dius que és l'estudi, però no podria el mot bíblic indicar el culte del temple (עֲבוֹדָה)?»³⁹.

Per tal de provar que no pot ser, pròpiament parlant, el culte del Temple, *Sifre Dt* cerca el significat del mot en Gn 2,15 on reapareix la seva arrel:

«"I Yhwh, Déu, va prendre l'home i el va posar al jardí de l'Edèn perquè el conreés (לַעֲבֹדָה)" (Gn 2,15). ¿És que existia aleshores l'*abodah* (el culte del Temple a Jerusalem)?... (No). Vol dir, doncs, que "perquè el conreés". לַעֲבֹדָה, significa l'estudi... De la mateixa manera que el servei de l'altar s'anomena culte (עֲבוֹדָה), així també l'estudi s'anomena culte (עֲבוֹדָה). Una altra interpretació de "i per a servir-lo": aquestes paraules indiquen l'oració. O potser indiquen el culte del temple? (No), perquè l'Escriptura diu: "per a servir-lo —וְלַעֲבֹדוּ— amb tot el vostre cor i amb tota la vostra ànima" (Dt 10,12). És que hi ha culte en el cor? (No, és en el Temple), per això "i per a servir-lo" —וְלַעֲבֹדוּ— vol dir la pregària...»

El cèlebre estudiós de la literatura rabínica E. E. Urbach diu que en aquest fragment de *Sifre Dt* no s'entén com «perquè el conreés» (Gn 2,15) hagi de significar l'estudi de la Torà i no el servei dels sacrificis, el culte. De fet, afegeix, a continuació se subratlla aquesta dificultat: «O potser indiquen el culte del temple?»⁴⁰. Al meu entendre, la dificultat és més aparent que real. Hi és posada no perquè sigui sentida com a real pel *midraixista* o autor(s) del *Sifre Dt*, sinó que és simplement pedagògica: l'estudi és una experiència rabínica privilegiada, d'altíssima qualitat. És col·locar-se als peus de la presència de Déu; és meditar-les sota les ales de la Shekinà. L'estudi rabínic pot esdevenir, doncs, el que un cristià anomenaria «oració»⁴¹. Dir que pot portar a l'oració, no és suficient; no és entendre'l com l'entenien i el practicaven molts rabins al llarg de la història del judaisme.

* * *

el tercer mes després de la sortida d'Egipte (Ex 19,1), el precepte de la *hallah*, en canvi, sols va entrar en vigor quaranta anys després (Nm 15,20-21).

39. No s'entén per què B.Th VIVIANO, en el seu llibre intítulat precisament *l'Estudi com a culte* (*Study as Worship*, pp. 105-109), no desenrotlla per a res l'aspecte cultural de l'estudi en aquest text. Potser el descuit obeeix a haver escollit per a comentar en lloc de *SifDt* 11,13(41), el paral·lel *Qid* 40b, que no conté aquest desenrotllament temàtic. Viviano es limita a citar en el text com a paral·lels *Meg* 27a, *BQ* 17a, *Pes* III 7, 30b; *CiR* 2,14 (5) —aquests dos últims paral·lels els estudia Viviano en les pp. 106-107. En nota cita, sense a penes comentar-lo, *SifDt* 11,13 (41); *MekRS* 19,17; *MTann* 11,13 (no 1,7!). D'aquests paral·lels l'únic que conté —com *Sifre Dt*— el desenrotllament sobre el culte és *MTann*.

40. Cf. E. E. URBACH, *The Sages*, Jerusalem 1975, v. I, p. 611, i v. II, pp. 967s, n. 4; en el text original hebreu, p. 547, n. 76.

41. En sentit estricte, que és segurament també el de la *segona interpretació* del text de *Sifre Dt*, la literatura rabínica entén per oració les pregàries oficials, estipulades en horari i contingut. Evidentment quan diem que *l'estudi és oració* no ho podem entendre en aquest sentit estricte d'oració rabínica. Hem de subratllar, no obstant això, que en diverses fonts posteriors a l'època tannaítica, es critica fins i tot la interrupció de l'estudi de la paraula de Déu per assistir a les pregàries estipulades a la sinagoga. Sobre el tema, cf. G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, v. II, New York 1975, p. 241.

Aquest amor a l'estudi (meditació-contemplació de la paraula de Déu) és segurament un tresor del judaisme que encara ens pot enriquir avui.

Potser és, més aviat, un tresor que, de tan amagat, ningú no ens pot prendre; un tresor que, de tan amagat, ni nosaltres no podem perdre? Però està realment a la nostra disposició aquest tresor? La física, la química, la informàtica..., les podem estudiar quan i com vulguem. Ho podem també manipular fàcilment. Però en l'estudi, concebut a la manera rabínica, la paraula de Déu no la podem manipular més que en part: la «paraula» és l'objecte del nostre estudi, però n'és també el pastor. Mai no es deixa abastar del tot, però continua sempre allí, també al nostre abast, tot i transcendir-nos. És, doncs, un tresor paradoxal: ben a prop i ben lluny. Ni la llunyania deixava indiferents els rabins, ni la proximitat els angoixava, tot i que aquesta palesava l'incompliment dels innumbrables preceptes que conté la «paraula». Hi confiaven plenament, sabent que també allà, lluny, a l'altre món (בעולם הבא) la benedicció de la Paraula de Déu els esperava, eternament pacient i salvadora. La benedicció de la paraula de Déu, no la dels homes, no la de Moisès. Bellament ho expressa la paràbola de la *pisqa* 11 de *Sifre Dt*. La paràbola comenta Dt 1,11:

«Yhwh, Déu dels vostres pares, us multipliqui mil vegades més». Els israelites van respondre a Moisès: Moisès, mestre, no volem que ens beneeixis. Déu assegurarà al nostre pare Abraham: «Certament et beneiré i multiplicaré la teva descendència com els estels del cel i com la sorra de la vora del mar» (Gn 22,17). Però tu ara et poses a disminuir la nostra benedicció⁴². És semblant a un rei que tenia moltes riqueses i un fill petit⁴³. El rei hagué de viatjar a un país d'ultramar. Per això va pensar: si deixo les meves riqueses a les mans del meu fill, les malversarà. Li establiré, doncs, un tutor⁴⁴ fins que esdevingui gran. Quan el fill hagué crescut⁴⁵, va dir al tutor: Dóna'm la plata i l'or que el meu pare va deixar-te per a mi. El tutor, llavors, li va donar dels seus cabals personals el que necessitava per al seu manteniment. El noi s'entristí i digué: Què hi fan a les teves mans tota la plata i l'or que el meu pare em va deixar? El tutor contestà: Tot el que t'he donat era meu i allò que el teu pare t'ha deixat en herència està guardat. Per això digué Moisès als israelites: «Yhwh, Déu dels vostres pares, us multipliqui mil vegades més», això és del meu (és la meva benedicció); i del vostre és: «us beneixi tal com us digué»: com la sorra de la vora del mar, i com les plantes de la terra, i com els peixos del mar, i com els estels innumbrables del cel.»

Enric CORTÈS

Sta. Maria, 7

08350 ARENYS DE MAR

42. Moisès en Dt 1,11 ha demanat que Israel es multipliqui «mil vegades», que és molt menys que el nombre d'estels del cel i la sorra de la vora de la mar.

43. Menys de tretze anys, segons la *halakà*.

44. ἐπιτρόπος. El terme grec, origen de la transcripció hebrea del *Sifre Dt*, i fins la mateixa metàfora es troben en Ga 4,2. Encara que en el text de Pau el contingut i la finalitat de la metàfora són diferents del que trobem en *Sifre Dt*. Aquest midraix implica que el fill sols rep en el món futur allò que li és reservat, l'herència o la benedicció de Yhwh.

45. És a dir, quan fou major d'edat, més de tretze anys. Segons la legislació (cf. p. e. *Git* 5,4), el major d'edat tenia accés a tots els béns dipositats en herència.

Summary

In his *first part* the paper describes different opinions in modern scholarship about the origins and function of the *bet sefer* for children: attention is paid to BB 21a, according to which Jehoshua b.Gamle, in 63-65, had to do with a *bet sefer*. The *second part* examines the biblical injunction to *repeat the words of the Law* as it was understood in the Tannaitic Literature, specially in the beautiful midrash of *Sifre Dt 1,11* (11): the benediction of God (to Israel) *cannot* be was-
ted by *the sons* in this world. The conclusion is that the Rabbis gave a special meaning to the study of the Word of God: to be within the experience of Mount Sinai once again, to be under the arms of the Shekinah..., a privileged experience of contemplative prayer.