

ESCUELAS Y ESCRIBAS

Para conocer la historia de la formación de las colecciones bíblicas, la transmisión de sus textos y las formas de interpretación de los mismos, es preciso acercarse previamente al estudio de las escuelas en las que se desarrollaba esta actividad literaria y conocer la figura de los escribas y copistas que protagonizaron esta historia.

1. ESCUELAS EN EL MUNDO ANTIGUO Y EN ISRAEL

Los textos «clásicos» fueron copiados una y otra vez en espacios geográficos muy vastos y por períodos de tiempo muy prolongados. Una transmisión textual de estas características solo es posible si discurre por cauces escolares institucionalizados. Las obras de los clásicos se convirtieron pronto en los textos y manuales de estudio en las escuelas académicas del mundo greco-romano y han constituido también la base de los estudios humanísticos en todas las épocas posteriores, carolingia, bizantina, medieval, renacentista y moderna.

De modo similar los «clásicos» de la Biblia adquirieron en Israel la función didáctica que en otras culturas del antiguo Oriente cumplían textos «selechos» de géneros muy diferentes: mitos, proverbios, himnos, lamentaciones, rituales, códigos jurídicos, listas, historias, crónicas, manuales, textos mágicos o astronómicos, etc. Han aparecido tablillas cuneiformes y óstraca con ejercicios de escritura sobre tales textos. Se trata seguramente de trabajos de aprendizaje realizados por alumnos con un dominio de la escritura todavía muy deficiente y a veces titubeante.

Se conocen *abecedarios* en muchas lenguas: ugarítico, arameo, fenicio, etrusco, latín, etc. Entre los abecedarios hebreos cabe señalar los de Ithet Sarrab, fechado en el s. XII a.C. (cananeo tal vez), de Lakis en el s. VIII o VII, de Qades Banna en torno al 600 y tal vez de Arad en el s. VII. Se ha avanzado recientemente la hipótesis de que los abeceda-

rios hebreos contienen ejercicios escolares de nivel elemental y atestiguan la existencia de un sistema escolar en Israel en la época monárquica.

Sin embargo, no todos los abecedarios han de ser considerados como ejercicios escolares, sino sólo algunos de los escritos con tinta sobre óstraca. Por otra parte, el hallazgo de un abecedario en un determinado lugar no permite concluir que en el mismo lugar existiera una escuela de escritas. La mayor parte de las inscripciones y de *grafiti* con abecedarios no son obra de escritas, sino de artesanos o de ceramistas que disponían de un cierto conocimiento de los signos de escritura. Estos testimonios epigráficos no son, por tanto, utilizables a la hora de estudiar el grado de alfabetización de la población de Israel.

La relación de los textos bíblicos con los textos epigráficos y las instituciones de enseñanza del antiguo Israel ha sido objeto de investigación sólo en los años más recientes, por lo que muchos aspectos y problemas están todavía pendientes de esclarecimiento (cf. Lemaitre, Puech, Haran).

La formación literaria y el proceso de canonización de los libros bíblicos se inscribe también en un *contexto sapiencial y académico*, aunque no se reduce a este solo medio. Ello es cierto no sólo por lo que se refiere a los libros de género sapiencial y doctrinal, sino también por lo que atañe a libros de contenido litúrgico, jurídico o historiográfico. El significado del término hebreo *torah* era el de «instrucción», tanto o más que el de «ley». No sólo los sacerdotes y los reyes, detentadores del *sacerdotium* y del *imperium*, sino también los sabios y profetas, dedicados al *studium*, impartían «doctrinas» que eran a la vez verdaderas «normas».

Todo ello sucedía en el ámbito de las *escuelas sacerdotales* que existían en el Templo y de las *escuelas de palacio*, como la creada por Salomón para formar los cuadros de funcionarios de su administración según modelos sapienciales egipcios.

En estas escuelas se escribían y se reelaboraban obras historiográficas como la llamada «historia de la sucesión al trono de David» (2 Sm 9-1 Re 2, 1. Rost) y la completa historiografía «yahvística», o códigos rituales como la «ley de Santidad» (Lv 17-25) y los escritos de la llamada «escuela sacerdotal» (*Priestercode*, Documento P). Tras el exilio en Babilonia y durante la época de Esdras el patrimonio cultural, religioso y educativo de Israel se vio incrementado con los escritos de los profetas del Exilio, la historiografía cronista (Crónicas, Esdras-Nehemías), las obras de los sabios (Job, Qohélet), etc.

Respecto a la cuestión del grado de alfabetización de la población israelita, cabe afirmar que en el antiguo Oriente el número de los que estaban capacitados para leer y escribir se reducía a los conatos escribas profesionales, que, tras el duro aprendizaje de cientos de signos logográficos, desarrollaban su actividad en las principales ciudades de Mesopotamia y de Egipto.

La invención del alfabeto facilitó el trabajo en las escuelas de escritores profesionales, pero no se puede afirmar que trajera consigo la alfabetización de capas extensas de la sociedad. El analfabetismo es un fenómeno que depende de muchos factores sociales, económicos y políticos, más incluso que de la complejidad o de la cantidad de los signos que sea preciso aprender de memoria (Warner). La clase de los escribas guardaba celosamente el misterio y el dominio de la escritura. Hay que cabe afirmar ya tanto, como hacía Drieger, que el sistema alfabético era revolucionario y democrático, y que los sistemas de Egipto, Mesopotamia y China eran, por el contrario, teocráticos y elitistas.

El *aprendizaje de la escritura* comenzaba con ejercicios como escribir las letras del alfabeto, el propio nombre, listas enciclopédicas de objetos diversos (divinidades, términos geográficos, títulos, líquidos, utensilios, etc., cf. 1 Re 5,13), etc. La formación proseguía con ejercicios de selección de contratos y cartas. El grado superior suponía el dominio de los convencionalismos literarios utilizados en la correspondencia diplomática, así como el conocimiento de las ciencias y de la sabiduría de la época. Se puede decir que el grado de difusión de la cultura en la región afro-palestina y, en concreto, en Israel no difería sustancialmente del alcanzado en Egipto y en Mesopotamia.

La escuela escandinava, que exaltaba la importancia de la tradición oral en la formación de los textos bíblicos, propendía a negar que la escritura estuviera difundida entre las capas bajas de la población israelita (Nielsen, Engnell, Widengren). Sin embargo, los testimonios epigráficos parecen probar que, al menos durante los dos últimos siglos de la época monárquica (750-586 a.C.), la cultura escrita se hallaba bastante difundida entre esta sociedad.

En los primeros tiempos de la existencia de la sinagoga ésta era a su vez un tiempo lugar de culto y biblioteca de la comunidad judía. El arca en la que se guardaban los rollos de la Torah podía contener hasta una docena de libros o más. Junto a los libros admitidos para la lectura pública, podían figurar otros de carácter esotérico (*Mégillot Setarim*, «Rolls de los secretos»), como eran algunos de los libros de los esenios. Estos grupos de cristianos mantenían también algunos libros en secreto, sometidos a la «disciplina del arcano». Este fenómeno no tiene parangón en la literatura de los sabios judíos, quienes expresamente desautorizaron la lectura de los libros secretos. Estos no dejaron por ello de existir y reaparecieron más tarde en la literatura cabalística.

II. LOS ESCRIBAS

El escriba gozaba de gran prestigio. Enoc, Moisés y Elías eran considerados como grandes escribas de Israel (TB *Sotá* 13b). El término hebreo *sofer* (*sofer*) y el griego *grammateis* (*gramma*) designan la figura y función del «secretario».

En Egipto y Mesopotamia los escribas o secretarios ejercían sus funciones en los palacios y en los templos, como responsables de la administración, de la recogida de impuestos, de las levas militares, construcciones civiles, tratados internacionales, etc.

La Biblia contiene numerosas referencias a la figura del escriba; corresponden tanto a la época monárquica como a la época posterior al Exilio, durante la cual las funciones de los sacerdotes, levitas y escribas se confundían en muchas ocasiones. La referencia más conocida y significativa es la que hace alusión a Esdras (Esd 7,6). Aunque no existen datos precisos para afirmarlo, es muy probable que los escribas desempeñaran un papel importante en la historia de la tradición bíblica desde sus inicios hasta su puesta por escrito, así como en la transmisión textual y en la interpretación exegética (Fishbane). Los escribas podían seguir orientaciones y corrientes de muy diverso tipo: sacerdotales, sapienciales, apocalípticas, etc. La mayor parte de los escribas del periodo del segundo Templo eran a la vez sacerdotes y provenían de familias acaudaladas.

El mundo helenístico favoreció la formación de una clase independiente de escribas, que no eran sacerdotes (Bickerman, Tcherikover). La actividad de los escribas en el periodo helenístico queda de manifiesto en la ingente literatura producida en esta época. La helenización desencadenó un cierto proceso de secularización de la función del escriba, lo que trajo consigo una relativa pérdida de su prestigio.

El libro de Ben Sira (38,24-39,11) ofrece toda una descripción de la figura del escriba, equiparada a la del sabio. Pretende seguramente realzar la sabiduría judía ante el mundo intelectual helenístico. La Epístola de Enoc presenta a Enoc como un escriba, a la manera tradicional del sabio (1 Enoc 92,1). La primera sección del libro de Enoc lo presenta con trazos más proféticos y apocalípticos, como el escriba enviado para anunciar la condena a los ángeles Vigilantes. Las tradiciones enóquicas parecen proceder de escribas no tan entusiastas del helenismo y más preocupados por la pérdida de las tradiciones judías (Collins).

El autor de 2 Baruc, libro en el que la figura del escriba Baruc aparece más resaltada que la del profeta Jeremías (2,1; 9,1-104), parece considerar que la autoridad sobre la comunidad corresponde a los escribas y profetas, quienes interpretan la Escritura a través de sus visiones apocalípticas.

Josefo menciona a los escribas, no como un grupo definido como los formados por fariseos, saduceos y esenios, sino como un sector social bien conocido, que podía asumir funciones muy variadas y moverse en niveles sociales muy diferentes. Lo propio del escriba era la función literaria, pero su *status* le venía dado por su relación con el poder gobernante.

Se ha descrito generalmente a los escribas como un grupo paralelo al sacerdotal, en continuo ascenso en la sociedad judía de la época helenística. Sin embargo, los escribas no parecen haber formado un grupo

compacto, sino un tipo de «individuos», que cumplían diversas funciones sociales en los diferentes estratos de la sociedad. El NT y la literatura rabínica presentan a los escribas como maestros y líderes de las comunidades judías. Esta imagen puede ser correcta por lo que respecta a algunos escribas de más prestigio. Sin embargo, ha de ser integrada dentro de una visión más compleja y completa de la sociedad judía.

III. LOS RABINOS

Para poder idealizar la figura de los rabinos, los «sabios», como si se tratara de los grandes dirigentes, cuyas directrices eran seguidas con respeto y total asentimiento en todas las comunidades judías. También es errónea la imagen opuesta, que presenta a los sabios como un grupo errático y marginal de la sociedad judía, preocupado sólo por cuestiones legales, opuesto a los no judíos, contrario al influjo extranjero y ajeno a cualquier cambio. Elites semejantes existían también en otras sociedades, como los magos en Persia, los grupos filosófico-religiosos en Roma, el episcopado cristiano o las órdenes monásticas en el periodo bizantino.

El desarrollo y prestigio del rabinismo estuvo determinado en parte por la crisis política y militar de los años 70 y 135. La autoridad de los rabinos era religiosa y estaba desprovista de todo poder político o militar. El incremento de la población urbana y la importancia creciente de las instituciones sociales en los ss. III y IV contribuyeron a la creación y desarrollo de academias permanentes en los centros urbanos. En estas condiciones, los rabinos se convirtieron en una élite dedicada al estudio de la Torah y a la observancia de las *mitzvót*. No formaban, sin embargo, un grupo homogéneo, pues entre ellos podía haber diferencias de todo tipo: de origen, de orden social, de actitud respecto a los profetas judíos, a los vecinos gentiles, al helenismo, al poder romano, etc. Sin embargo, eran tratados con respeto por los miembros de las comunidades judías. A veces se convertían en motivo de conflicto entre comunidades o dentro de una misma comunidad, aunque, por lo general, su autoridad era reconocida y respetada.

A partir del s. II d.C., y en contraste con el periodo anterior, los rabinos lograron para sí un gran influjo en amplios sectores del judaísmo, al igual que las demás élites de la época en sus respectivas sociedades.

A pesar de ser figuras eminentemente religiosas, los rabinos asumían responsabilidades en la vida de la comunidad, sobre todo en la del *homestead* y también a veces en la sinagoga, en las organizaciones de ayuda social, en el sistema judicial y en otras instituciones. Sólo en raras ocasiones asumieron tareas políticas en la sociedad. Ello les permitió conservar su capacidad de influjo en medio de los vaivenes de los cambios políticos.

El centro académico de mayor importancia a partir del año 200

d.C. fue el Sanedrín, que tuvo su sede primeramente en Séfóns, a partir de la segunda mitad del s. III en Tiberías, y más tarde en Cesarea.

Las academias rabínicas de Babilonia se remontan al s. III. Las noticias procedentes de la época gaónica tienden a exagerar la antigüedad de las escuelas babilónicas. Sin embargo, en el período talmiúdico no existían todavía en Babilonia grandes academias. Los rabinos enseñaban en sus propias casas o a veces en edificios escolares a un círculo reducido de discípulos que, a la muerte del maestro, quedaba disuelto. Las noticias del período gaónico son anacrónicas y proyectan a la época talmiúdica la situación de una época posterior. A partir de comienzos del período islámico las academias se desarrollaron siguiendo modelos tomados del Islam.

IV. LAS ESCUELAS CRISTIANAS

Gran parte de los escritos apócrifos judíos, judeo-cristianos e incluso cristianos de procedencia no judía, aparecen adjudicados a Enoq, Esdras, Baruc, a Salomón o a Moisés (1Q22, 1Q29, 4Q375 y 4Q376). Las obras atribuidas a cada uno de estos personajes bíblicos suelen ofrecer un contenido y un estilo característico y parecen responder a un ambiente social específico. Cabe pensar que cada uno de estos pequeños cuerpos de literatura procede tal vez de una escuela diferente, que transmitía las doctrinas puestas bajo la autoridad de uno de aquellos personajes bíblicos. La investigación futura aportará seguramente nuevos datos, que permitan afianzar la hipótesis de la existencia de tales escuelas. La «escuela de Esdras» parece poseer contornos más claros: el libro de 4 Esdras muestra características que reaparecen en 5 Esdras, en el prólogo judeo-cristiano a 4 Esdras, y en las obras cristianas (no judeo-cristianas) del *Apocalipsis de Esdras*, *Apocalipsis de Sedrach* y la *Visión de Esdras* (Strugnell). La «escuela de Enoq» puede llegar a incluir una obra gnóstica como la *Pistis Sophia* (99,134).

La formación de los escritos de Pablo y de Juan está muy relacionada con la existencia de las correspondientes escuelas «paulina» y «juanica» (cf. p. 249).

La sociedad de los primeros cristianos era comparable, desde el punto de vista sociológico, a una «escuela filosófica», como las muchas existentes en la época helenística. Como tal aparecía el cristianismo a los ojos de quienes lo veían desde fuera (Wilken). Al igual que estoicos y epicúreos, los cristianos constituían una secta extendida por toda la cuenca mediterránea, formada por discípulos reunidos en torno a un maestro o rabino o a un predicador ambulante. Los mismos cristianos preferían ser comparados con una escuela filosófica, guiada al menos por un principio de racionalidad, que no ser parangonados con los cultos esotéricos de las religiones místicas.

Pablo ha podido ser considerado como un sofista (Judg). La insis-

tencia de Pablo en la ética le confiere un perfil casi más filosófico que religioso. Aunque el fin último sea la comunión con Dios, los medios propuestos por Pablo para obtener este fin son decididamente de orden intelectual: la correcta interpretación de las Escrituras y la comprensión del mensaje evangélico.

El cristianismo antiguo puede ser considerado como la continuación de la antigua educación griega, *paideia* (Jaeger). La enseñanza de la filosofía evolucionó con el curso del tiempo y se transformó en coherencia con el origen del cristianismo. Entre los ss. IV y I a.C., las escuelas clásicas impartían una enseñanza centrada en el arte de la palabra y en la ética o arte de vivir; la enseñanza se realizaba oralmente, a través del diálogo entre el maestro y el discípulo. Entre los ss. I a.C. y III d.C., la enseñanza de la filosofía pasó a consistir básicamente en un comentario de textos escritos. El cristianismo se desarrolló precisamente en este momento, en el que la filosofía griega adquirió un talante exegético. La teología cristiana se hizo por ello fundamentalmente exegética y tomó la forma de una filosofía practicada en forma de interpretación de textos. Por otra parte, a partir del s. I d.C. sólo quedaban seis filosofías posibles: platonismo, aristotelismo, estoicismo, epicureísmo, escepticismo (Diógenes) y escepticismo (Pirrón). A partir del s. III el platonismo y el aristotelismo se fusionaron, formando un sistema único que incluía también elementos estoicos, y las restantes escuelas, excepto el escepticismo, desaparecieron casi completamente. A partir de esta época hasta el fin de la antigüedad la enseñanza filosófica incorporó diversos elementos religiosos y rituales. La relación entre la teología cristiana y la filosofía *koine* de esta época no podía menos de hacerse cada vez más estrecha (sobre las escuelas cristianas de Alejandría, Antioquía, Corinto, etc., cf. pp. 581-587).

V. CUIDADO Y TÉCNICAS EN LA COPIA DE LOS MANUSCRITOS BIBLICOS

El pagano convertido al cristianismo y el prosélito judío no podían menos de admirar el trato que judíos y cristianos dispensaban a sus respectivos libros sagrados.

1. La copia de manuscritos en el judaísmo

El trabajo de copiar un rollo de la Torah estaba reglamentado hasta el mínimo detalle, con el fin de evitar al máximo todo posible error. La copia no podía ser hecha al dictado; debía hacerse *directamente de otro rollo* manuscrito, para evitar de este modo los típicos errores de oído (cf. p. 391). Parece ser, sin embargo, que de hecho la copia se hacía a veces al dictado o de memoria, en el caso de las filacterias y *mezuzot*

estaba permitido copiar de memoria (TB *Megilla* 18b). Las copias autorizadas derivaban de un texto prototípico que era conservado en el Templo de Jerusalén. Los libros bíblicos sólo podían ser escritos en rollos o volúmenes y no en códices.

El *tetragrammaton* había de ser deletreado para no incurrir en error. En algunas ocasiones es sustituido por cuatro puntos situados debajo de la línea como sucede en 1QS 8,14 en cita de Is 40,3 («el camino de...»).

Si por descuido se producía la omisión de una letra, ésta debía ser escrita en el lugar correspondiente en el espacio interlineal superior (*Sotferim* 8,2). A causa del carácter sagrado del libro, no se raspaban las letras añadidas inadvertidamente, sino que se las señalaba con puntos situados por lo general sobre las mismas letras o también debajo de ellas, escribiendo al margen la lectura correcta.

Concluido el trabajo de copia de un rollo, éste era sometido a revisión una o más veces. El ejemplar de la Torah, que el rey debía escribir conforme a la prescripción de Dt 17,18, era revisado por tres tribunales, uno integrado por sacerdotes, otro por levitas y el tercero por notables israelitas. Estaba prohibido conservar un texto no revisado (TB, *Ketubot* 19b).

Aunque no estaban permitidos, no por ello se ignoraba que existían textos tradicionales diferentes del autorizado, incluso en el caso de la Torah. Se sabía, por ejemplo, que la Torah de R. Meir y el Rollo de Se-vero presentaban más de treinta casos de divergencia textual (*Genesis Rabba*). Los rabinos más liberales toleraban un error o, a lo sumo, tres errores por columna (TJ *Megilla* 1,11,71c). Existían listas que señalaban los casos de diferencia entre los textos griego y hebreo, para que los judíos bilingües pudieran corregir personalmente sus propios rollos (Bickerman).

Los copistas debían de marcar bien la *diferencia de trazos* que distinguía las letras de escritura semejante, de modo que no pudieran confundirse fácilmente. No debían mezclar las formas finales y las mediatas en el caso de las letras que poseen estas dos formas. En Is 9,6 y en Neh 2,13 se han conservado, sin embargo, dos casos de confusión ya conocidos por la tradición antigua.

Existían incluso procedimientos para sortear los agujeros existentes en el pergamino. Estas técnicas y los errores que la presencia de tales agujeros podían ocasionar han sido objeto de estudios recientes (Emanuel).

Los responsables oficiales de revisar los manuscritos bíblicos conservados en el Templo de Jerusalén recibían una paga a cargo de los fondos del Templo (*Ketubot* 16a). No se podía dejar pasar más de 30 días entre la detección de un error en un manuscrito y la corrección del mismo (*Ketubot* 19b).

El texto escrito no debía ser tocado en ningún caso. Si una lectura tradicional difería de la establecida conforme al principio de la may-

oría, la lectura tradicional era también admitida, pero sólo a través del *canon* oral. Para la resolución de lecturas difíciles o de contradicciones sobre las que no existía variante alguna tradicional, no cabía otro camino que acudir a la interpretación midráscica (cf. pp. 510-511).

La copia de manuscritos en el cristianismo

Los cristianos se sirvieron desde el primer momento del nuevo sistema de encuadernación en códices, mostrando así su independencia respecto a la tradición judía.

Al igual que en el judaísmo, los cristianos disponían de instituciones y de profesionales (el lector y el *didaskalos*), encargados de velar por la fiel transmisión del texto sagrado. Una lista de las autoridades, que regían la comunidad cristiana de Alejandría, cita a los «maestros», cuya autoridad es sólo inferior a la de los apóstoles y profetas. La relativa ausencia de textos «salvajes» entre los manuscritos del NT, en comparación con lo que sucede con el texto de otras obras del cristianismo primitivo (las *Acta Pauli* o el *Pastor de Hermas* por ejemplo), sólo se explican por la existencia de personas encargadas de velar por la fiel transmisión del texto, que utilizaban mecanismos apropiados para ello. La escripturalidad de los copistas y escribas judíos en la transmisión de la letra de la Biblia no tiene parangón, sin embargo, en el cristianismo, aunque mucho de ello se transmitió también a la Iglesia.

Por lo que cabe observar, a comienzos del s. II son muchas las maneras que intervienen en la copia de los manuscritos cristianos, lo que constituye un argumento en contra de la existencia de *scriptoria* centralizadas. A finales de este siglo la situación ha cambiado ya radicalmente, al punto que sucede también en otros muchos aspectos del desarrollo del cristianismo en el s. II (cf. p. 248). Los libros cristianos son ya suficientemente accesibles al público cristiano. Con el establecimiento de la escuela de Alejandría, comienzan a aplicarse al estudio de los textos cristianos las técnicas de estudio filológico de los autores clásicos, junto a los métodos utilizados y heredados de la tradición judía.

En Alejandría existía un *scriptorium*, que sirvió de modelo para el establecido más tarde por Orígenes en Cesarea, así como para la biblioteca de Jerusalén fundada por el obispo Alejandro después del año 212. En estos centros se cuidaba la caligrafía y se desarrollaban incluso métodos de osteografía a cargo generalmente de mujeres.

VI. LA LECTURA DE LA BIBLIA EN LA SINAGOGA

Disponemos de buena información sobre las condiciones en las que se realizaba la lectura de la Torah en la liturgia sinagoga en Palestina des-

pues del año 70. Por el contrario, no existen datos que prueben la existencia de una lectura pública de la Torah en el período de tiempo que discurre entre la época de Nehemías y el s. I d.C. Los intentos realizados en este sentido carecen de base sólida. El pasaje de Lc 4,16-30 refleja una costumbre que corresponde a la época de redacción del evangelio de Lucas, posterior a la destrucción del Templo.

Pretender que la Biblia era el eje central de la comunidad judía y que ello daba origen a una intensa actividad midrástica, equivale a no reconocer la importancia que en aquella época tenían otras instituciones como el sacerdocio y las tradiciones transmitidas por los sacerdotes, y no valorar adecuadamente la variedad de ideas y la diversidad de instancias autorizadas a las que un judío podía acudir en el período helénístico. No existen datos suficientes para afirmar que la lectura de la Torah en las sinagogas propició el desarrollo de la interpretación midrástica, ni para suponer tampoco que la creación del midrás fue un hecho de capital importancia en el judaísmo palestino anterior al s. I d.C. (Wacholder).

En el s. I la costumbre de leer la Torah en la mañana del sábado estaba ya extendida tanto en Israel (Hech 15,21) como en la diáspora (Filón, *De Somniis* 2,127). La información que nos ha llegado sobre la lectura sinagoga se refiere a los ss. VI-VIII d.C. Por entonces, existían dos ciclos principales de lectura: uno trienal en Palestina y otro anual en Babilonia. Este segundo fue el que se impuso finalmente. En este ciclo las lecturas se distribuían a lo largo del año en 54 divisiones semanales (*parashyot*). El ciclo daba comienzo el sábado después de la fiesta de los Tabernáculos y concluía en la fiesta de *Simhat Torá* en el 21 de *Tisri*. Tras la lectura de la Torah se hacía una segunda lectura con textos tomados de los libros proféticos (*haftará*), cuya determinación no era todavía muy precisa.

El ciclo trienal, de origen palestino, distribuye las lecturas a lo largo de tres años en 154 *sedarim*. En realidad se debía hablar más bien de la existencia de ciclos trienales, dadas las diferencias entre sus diversas formas. Una vez más se verifica la existencia de un proceso de unificación a partir de una situación de pluralidad.

Los dos ciclos, anual y trienal, cuentan con antecedentes en la época misnaica. Respecto a cuál era la situación en la época anterior al año 70, sabemos que en la diáspora egipcia existían desde el s. III a.C. casas destinadas a la oración (*prosenchae*); todo parece indicar que en Palestina, por influjo de la corriente farisea, las sinagogas se extendieron considerablemente desde mediados del s. II a.C. En ellas se leía la Torah en las mañanas del sábado. Esta costumbre estaba ya bien asentada en el s. I d.C., tanto en Israel como en la diáspora. No es fácil conocer, sin embargo, los detalles de esta lectura sinagoga. Lectura y enseñanza iban sin duda juntas, lo que hace suponer que las sinagogas respondían a la necesidad de promover una instrucción. Las antiguas sinagogas de Gamla, Masada y el Herodion no estaban orientadas ha-

cia Jerusalén; su estructura arquitectónica parece estar pensada como sala de lectura, en la que los discípulos rodean al maestro.

La lectura de la Torah y de la *haftará* era seguida de una homilía, que más tarde adquirió carácter autónomo y pasó a la tarde del sábado o del viernes.

En comparación con las ricas construcciones de las sinagogas en Antioquía y Alejandría, las de Israel eran más bien pobres y estrechas, pero muy numerosas, especialmente en Jerusalén. Podían encontrarse también en lugares tan apartados como Nazaret. Un único lector se encargaba de la lectura, preferiblemente un sacerdote si se encontraba en la sala. Seguramente no se exigía todavía, pues no era posible disponer de varios lectores, el que más de uno se encargara de una misma lectura, como se hizo obligado más tarde en la época misnaica. Las sinagogas de Palestina no contaban seguramente con los medios necesarios para disponer de todos los rollos de la *Tanakh*, pero todas contaban sin duda con una Torah completa y con algunos otros libros como los de Isaías, los Profetas Menores y en cualquier caso los Salmos.

El oficiante entregaba el libro al lector, quien tras la bendición correspondiente «abría» o desenrollaba el volumen y hacía la lectura suelta a una plataforma de madera. En la diáspora, especialmente en Egipto, el texto leído era el de la versión griega de los LXX. La lectura se hacía sobre un rollo manuscrito; no se permitía la recitación de memoria, pues ésta podía fallar. Cabe recordar que, en el ámbito de la religión romana, Cicerón reprochaba a un *poetrix* inexperto el haber recitado «sin escritos» (*sine libellis*), cuando su deber era haberlo hecho sobre los libros autorizados (*libellis acceptis*).

En una época posterior la costumbre era que el *meturgeman* tradujese la lectura de la Torah al arameo, haciéndolo de memoria, sin tener el texto escrito alguno delante, verso por verso y en voz más baja que la del lector que iba leyendo el texto hebreo. No hay datos que permitan afirmar la existencia de esta costumbre antes del año 70.

Cabe considerar el Targum como una forma temprana de homilía o de comentario y no tanto como una traducción en el sentido estricto del término.

El lector leía primero un pasaje escogido de la Torah, previamente determinado, aunque no existía todavía la práctica de una lectura continua de la Torah, que no se llegó a imponer sino a partir del s. II d.C. Se conocen algunos de los títulos de las lecturas por los que éstas eran conocidas: «sobre la zarza» (Mc 12,26) o «sobre Elias» (Rom 11,2). En las obras de Filón se encuentra una docena de títulos semejantes. Las divisiones existentes en el texto hebreo masorético, que indican las diversas secciones abiertas (*petihot*) o cerradas (*setimot*), tiene relación con la división del texto en secciones en orden a la lectura sinagoga.

Estos datos no permiten suponer que antes del año 70 existiera ya un ciclo fijo de lecturas sinagógicas. Sin embargo, algunos textos profe-

nicos estaban ya asociados a otros textos de la Torah, tras de los cuales se leían.

Es muy poco lo que se conoce sobre la práctica de la homilía antes de la época talmúdica. Los *midrašim* homiléticos son de algún modo reflejo de verdaderos sermones, aunque en forma abreviada e incorporando materiales muy diversos y ya sistematizados. La época de redacción de estos *midrašim* es muy tardía, por lo que no resulta fácil establecer conclusiones sobre cuál era la situación en las épocas anteriores. Sobresale la forma de sermón del tipo «*Yéamméñú*», que, sin embargo, difícilmente es anterior al s. v d.C. La forma de «Proemio», muy extendida desde el s. iii, empezaba con unos versos (*petihta*) tomados con frecuencia de los *Ketubim* o Escritos. El Génesis Rabah ofrece abundantes ejemplos de homilía: la prueba hecha a Abrahán (55,1), sobre la «Agueta» o «ligadura» de Isaac (56,9), sobre la elección de la montaña del Templo (99,1), etc. En ambientes helenísticos la predica ción sinagoga podía estar influida por las formas de la diatriba estoica.

Se ha sugerido que los *targumim* y las *petihtot* pueden ofrecer datos sobre la práctica de la lectura sinagoga (Shinan). Los *targumim* traducen la mayor parte de los versículos casi palabra por palabra, con un limitado número de adiciones breves. Algunos versículos contienen parafrasas más amplias, en ocasiones más largas que el propio versículo, y situadas precisamente antes de este. Los temas tratados suelen ser de carácter general, desbordando el contenido del versículo correspondiente. Así, p. ej., en Gn 50,1-12, el v. 1 contiene una larga paráfrasis mientras que el resto de la unidad es traducido verso por verso siguiendo el texto bíblico. Las paráfrasis amplias se encuentran en el primer o en el último verso de un *séder*, conocido por otras fuentes (el Gn 18,1; 28,10; 30,22; 35,9), lo cual, añadido a otros datos, permite suponer que tales paráfrasis tienen relación con la división del texto bíblico para su lectura sinagoga.

BIBLIOGRAFÍA

- BICKERMAN, E. J., *The Jews in the Greek Age*, Cambridge MA-London 1988.
COLLINS, J. J., *The Apocalyptic Imagination*, New York 1984.
CRENSHAW, J. L., «Education in Ancient Israel», *JBL* 104 (1985) 601-615.
DRENGER, D., *The Alphabet*, London 1949.
HARAN, M., «On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel», *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences et des Lettres de Paris*, 1985, 1986, 1987.
HADOT, P., «Théologie, Exégèse, Révélation, écriture, dans la philosophie grecque», *Les régies de l'interprétation*, ed. M. Tardieu, Paris 1987, 13-34.
JAEGER, W., *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, MA 1961, ver- sión española *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México 1965.
JUDGE, E. A., «Die frühen Christen als scholastische Gemeinschaft», *Zur Sozial- logie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühgeschichtlichen Ge- meinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt*, ed. W. A. Meeks, Mün- chen 1979, 131-164.

- LEMAIRE, A., *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël*, Fribourg 1981.
LEVINE, L. I., *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity*, Jerusa- lem-New York 1989.
MANN, J., *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, New York 1971, reimpression de la 1.^a ed. de 1940, «Prolegomenon» por B. Z. Wacholder, XI-XXV.
MARROU, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948.
PIROTT, Ch., «The Reading of the Bible in the Ancient Synagogue», *Mikra*, 137-160.
PIROTT, Ch., «La lecture de la Bible dans la diaspora hellénistique», *Études sur le judaïsme hellénistique*, eds. R. Kuntmann-J. Schlosser, Paris 1984, 109-132.
PIROTT, C., *La Lecture de la Bible dans la synagogue. Les anciennes lectures pa- lestiniennes du shabbat et des fêtes*, Hildesheim 1973.
PIROTT, M., «Discolato gesuano e discolato rabbinico. Problemi e prospet- tive della comparazione», *ANRW II* 25.1, Berlin-New York 1982, 351-389.
PIROTT, E., «Les écoles dans l'Israël préexilique: données épigraphiques», *Com- ptes Rendus de l'Académie des Sciences et des Lettres de Paris*, 1985, 1986, 1987.
SHINAN, A., «Sermons, Targums, and the Reading from Scriptures in the An- cient Synagogue», *The Synagogue in Late Antiquity*, ed. L. I. Levine, Phila- delphia PA 1987, 97-110.
WACHOLDER, B. Z., «Prolegomenon» a la obra de MANN, J., *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, New York 1971, XI-XXV.
WACHOLDER, B. Z., «The Alphabet-An Innovation and Its Diffusion», *VT* 30 (1980) 81-90.
WACHOLDER, R. L., «Kollegien, Philosophenschulen und Theologie», *Zur Sozial- logie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühgeschichtlichen Ge- meinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt*, ed. W. A. Meeks, Mün- chen 1979, 165-193.