

pertinencia de las hipótesis y conclusiones, fruto del conocimiento de la autora, tanto de las leguas de los textos, como de las tradiciones literarias y teológicas de arropan a cada una de las versiones que nos han llegado.

La importancia de la ‘Leyenda’, a nivel literario es, así mismo, evidente, pues nos ha transmitido motivos, figuras, símbolos y temas de gran impacto en la producción cristiana oriental, que llegaron de fuentes anteriores, fueron reelaboradas, re-escritas o simplemente adaptadas o copiadas para poder “migrar” en el seno de las distintas tradiciones cristianas y llegar también al islam.

Todo lo anterior abunda en la importancia de la investigación realizada por Barbara Roggema, pero toda la importancia del texto no hubiera resultado redonda sin la imponente labor científica que ha conseguido al final tras años de estudio en este trabajo, que representa la reelaboración, con fines editoriales, de la que fuera su Tesis Doctoral.

Estamos, por todo ello, ante un trabajo excelente, lleno de logros científicos de los que los especialistas podrán beneficiarse, pues su fruto representa un hito sobre los ya centenarios estudios acerca de la ‘Leyenda de Bahīrā’.

JUAN PEDRO MONFERRER-SALA
Universidad de Córdoba

TREBOLLE BARRERA, Julio, *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*, «Colección: La dicha de enmudecer» (Madrid: Trotta, 2008), 373 pp. ISBN: 978-84-9879-004-7

En su afán por revelar lo inexpresable, la teofanía, el encuentro o acercamiento al *deus absconditus* —fundamento de la experiencia religiosa—, la *Biblia* dio acogida a un complejo repertorio de motivos iconográficos, mitopoéticos y simbólicos, sin prescindir del más elocuente lenguaje, el sacro silencio. Trascendiendo el esencial carácter espiritual de sus referentes expresivos, la *Biblia* de igual modo que los textos capitales de las “grandes religiones” (*Vedas*, *Avesta*, *Corán*, etc.), han venido ejerciendo tan importante influjo en todos los órdenes culturales: ética, estética, política, etc., que, según el autor de este libro, constituyen “ ‘monumentos’ literarios de las culturas antiguas aún vigentes” (p. 11). Sin embargo, el caso de la *Biblia* hebrea, según el Prof. Trebolle —de quien extractamos estas ideas insertas en el ‘prólogo’ (pp. 11-15)— merece especial distinción, porque coincidiendo con los restantes textos de las “grandes religiones” en situarse en el “tiempo-eje” (siglo V a.C., 2500 años tras la invención de la escritura, el mismo período que dista desde su redacción a nuestros días), además

ha ocupado el espacio central o eje geográfico entre Oriente y Occidente, el Creciente Fértil, siendo receptora de las ricas tradiciones literarias e iconográficas de Egipto, Mesopotamia y Canaán, después difundidas a uno y otro lado del mundo: al Occidente cristiano y al Islam. Sólo el “espacio-eje” del norte de la India, donde nacieron hinduismo, budismo y shiísmo, podría competir con el bíblico por su influencia en la historia de la cultura y la religión.

Literatura y religión son, pues, los ejes en torno a los que gira “este libro [que] ensaya puentes entre dos disciplinas: las literaturas comparadas y las religiones comparadas” (p. 11). Como el hecho religioso mismo, la literatura donde aquél se inscribe, requiere de una hermenéutica. La que aplica esta obra se inspira en la de Paul Ricoeur, para transitar del “discurso ‘figurativo’ al ‘conceptual’, [...] del pensamiento a la acción moral y política” (p. 12), y en la de H.-G. Gadamer, en el interés por conciliar la exégesis estética —tan atenta a las formas de representación plásticas, literarias, *mythopoiéticas*, y su despliegue simbólico, como a su negación anicónica e iconoclasta— con la exégesis histórica, entendida esta última en sentido lato, al considerar que la lectura del texto bíblico no se agota en el “horizonte” religioso-cultural del mundo antiguo. Por el contrario, y en virtud de la inquebrantable cadena de la tradición, se proyecta hasta el presente involucrando al lector-hermeneuta en la siempre inconclusa tarea de reinterpretar “unos textos abiertos a una de las más ricas polisemias e intertextualidades” (p. 12).

El rigor hermenéutico del Prof. Trebolle se propone —y consigue— ser tan amplio de miras como el del campo de aplicación de su método comparativo: “Este libro pretende comparar los textos bíblicos con los mesopotámicos y cananeos, haciendo incursiones en los egipcios y en los griegos, así como contrastar los canónicos con los apócrifos, y los más antiguos con los más recientes. Pretende discernir el horizonte del arco trazado por la *Biblia* del *Génesis* al *Apocalipsis*; desde los mitos de los orígenes a los de los tiempos finales” (p. 13). Más allá del mero *sensus literalis*, pero sin dejar de ser fieles a éste, los expresivos pasajes bíblicos que jalonan las páginas de este libro aspiran a reintegrar el vigor poético y simbólico gracias al que los textos adquieren su pleno y preciso significado. Enmarcados en el contexto histórico-literario de su época, los fragmentos traducidos sirven de apoyo al discurso y constituyen el núcleo sobre el que gravitan los asuntos tratados. Una sugerente y diversa temática que repartida entre los siete capítulos del libro nos disponemos ahora a presentar.

El capítulo I, “Imagen y palabra” (pp. 17-111), que es el más extenso y ocupa casi la tercera parte del libro, se centra en las dos unidades primarias del lenguaje religioso que recoge su título para constatar la tradicional primacía concedida a la

palabra sobre la imagen en los tres grandes credos monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam. Un hecho apreciable tanto en las denominaciones de estas religiones, “del Libro”, “reveladas” o “proféticas”, en las que destaca el sagrado carácter de sus Escrituras, como en el desprecio que muestran hacia todo arte figurativo (aniconía), a excepción del cristianismo. En éste, según el autor, dicha tendencia se postergó en aras del interés en dar expresión al concepto teológico de la encarnación del Verbo o la Palabra, aunque no faltaran reticencias en su seno, como las representadas por las guerras iconoclastas en Bizancio, o por la propensión protestante hacia una fe basada en el Libro, en oposición al catolicismo, más apegado al culto de la imagen.

La exaltación de la palabra, lo acústico y lingüístico, como valor de verdad y garantía de compromiso ético, frente a la imagen, conducente a la idolatría, la magia y la falsedad, es una idea que dimana del texto bíblico. Pero, a decir del autor, tan sólo representa la etapa final del proceso histórico tendente a la trascendentalización y la huida de cualquier forma de antropomorfismo, antropopatismo o cosificación del concepto de divinidad, proceso que culmina con la imposición de una severa legislación anicónica, en torno al siglo VI a. C., tras el exilio israelita en Babilonia. Similar distanciamiento respecto a Dios es el que se pretende resaltar con su inefabilidad, planteamiento al que responde la prohibición de pronunciar el tetragrama *YHWH*, y su suplantación por epítetos de muy antigua tradición (El Altísimo, Elohim, El Santo, etc.), o por el lenguaje de imágenes literarias propio de las teofanías culturales del antiguo Oriente.

Este rico lenguaje de metáforas visuales, pletórico de simbolismo y tan vinculado al rito y al culto, es el que permite al *nabí* o profeta bíblico “ver las palabras”, “ver la voz de Yahvé”, transmitir el impacto que siente al “contemplar su rostro”, y es asimismo el que consigue hacer patente que “imagen y palabra”, en realidad, no son dos realidades excluyentes ni opuestas, sino complementarias, conformando ambas la indisoluble unidad del lenguaje bíblico. Tanto en la tradición literaria, como en el amplio repertorio de imágenes que nos dispensa el material arqueológico procedente de Mesopotamia, Egipto, Canaán y el mundo hitita, se detecta la decisiva contribución que las vecinas culturas orientales, y sus respectivas religiones “cósmicas” o “de la Naturaleza” —también religiones de la imagen— tuvieron en la conformación de la religión judaica.

El Prof. Treballe funde en su libro el discurso expositivo —brindando al lector una documentada y erudita información sobre los temas abordados— con el discurso argumentativo o crítico, que proyecta en dos direcciones: una reprobatoria, la otra constructiva. Así, volviendo a lo que respecta a este capítulo,

que marca las líneas directrices del libro, desapruueba el excluyente apego al texto y consecuente descuido hacia la imagen que ha sido característico de la tradición exegética. Pero, al propio tiempo, y sin que lo anterior implique renunciar a los logros de la moderna crítica filológica e histórica, reivindica para la *semántica icónica* —que estudiando la taxonomía y sintaxis del símbolo, podría mostrar su extraordinaria, y aún menospreciada, capacidad de generar sentidos— la misma estima que en filología merece la *semántica verbal*.

La innovadora sensibilidad metodológica que exige la relectura de los textos bíblicos, que “no es tarea exclusiva de exegetas”, la propone, explora e ilustra el autor, a partir del análisis de cuadros de Van Gogh, composiciones musicales de Bach, y el de otras realizaciones de escultores, poetas y escritores, a quien su espíritu esteticista dotó de especial receptividad para “rehabilitar la alegoría” y “recuperar lo simbólico”, de acuerdo a la tesis hermenéutica gadameriana. A nada que nos acerquemos a esa nueva contextualización —“fusión de horizontes” como la llamara Gadamer— que representa la obra de arte, se descubren motivos e imágenes, asimilaciones, sincretismos y figuras (señor de los animales-David-Orfeo-Cristo) que, salvando el incesante peregrinar de los símbolos a través del tiempo y del espacio, nos remontan hasta el *Libro de los libros*. Para el autor, no cabe aquí otra interpretación: “la *Biblia* ha sido la dispensadora de mitos, símbolos y arquetipos que conforman la base originaria de nuestra cultura occidental, y es la que nos permite aproximarnos de modo más sencillo a los otros mundos culturales de la antigüedad y del presente” (p. 90”).

Si la escisión entre palabra e imagen, razón e imaginación, vino de la mano de la moderna mentalidad laica, la soteriología, al reducir el sentido del acontecer histórico al de una “historia de la salvación”, contribuyó con aquélla a segregar el *tiempo y espacio real*, profano y lineal de los historicismos, del *espacio y tiempo imaginario*, la repetición cíclica de la naturaleza, dos conceptos indisociables en el imaginario del hombre antiguo. Reclamando la reconciliación de esa visión fragmentada del mundo y lo humano, al tiempo que la rehabilitación de cruciales facetas significativas de los textos bíblicos —que han venido siendo torpemente relegadas— el autor se adentra en dos complejos temáticos de trascendencia en la *Biblia* que dan nombre al par de secciones que cierran el capítulo, “la estética de la creación” y “el retorno al espacio”, que en la *Biblia* no ha de entenderse en sentido puramente físico, sino como espacio lleno de vida y hecho de historia.

El capítulo II, “Símbolos e iconos” (pp. 113-147), efectúa un recorrido por las imágenes plásticas y literarias de las divinidades del antiguo Oriente y del Dios bíblico, que constatan la tensa relación entre dos mundos: la imagen y su negación

anicónica, tensión resuelta en la alternancia de periodos de coexistencia pacífica con otros de lucha iconoclasta. Se divide en tres partes: la primera, “Iconografía y religiones del Antiguo Oriente”, (pp. 114-129), arranca de las primeras representaciones neolíticas y calcolíticas (7000 a.C.-3000 a. C.), pasando por el más tardío tipo “dios de la tormenta”, las principales divinidades de las ciudades-estado e imperios mesopotámicos (III-II milenio a. C.), para desembocar en los principales dioses de fenicios y arameos; la segunda parte, “Iconografía en Israel” (pp. 129-139), también de trayectoria iconográfica, permite apreciar cómo el desarrollo del monoteísmo yahvista corre parejo al de la prohibición de la imagen divina, y a la progresiva implantación de lo abstracto sobre lo antropomórfico, de lo anicónico sobre lo figurativo, proceso que culmina con la reacción ortodoxa que rechaza el politeísmo de las religiones vecinas; la tercera y última parte “La negación de la imagen” (pp. 139-147) repasa en que, a pesar de que el aniconismo de Israel —paralelo a los interdictos sobre el abuso del Nombre— derivó de la arcaica influencia de la cultura nómada del desierto, su prohibición expresa fue mucho más tardía, quedando restringida al ámbito de los profetas y teólogos deuteronomícos. Éstos no pudieron impedir que la religión oficial y popular, influida por el politeísmo circundante, se distanciase del ideal de pureza anicónico, cuya práctica no se impondría hasta el Exilio (s. VI a.C.).

El capítulo III, “Literaturas del Antiguo Oriente” (pp. 149-184), nos presenta el contexto donde nace la *Biblia*, que funde en sus textos la tradición literaria de las antiguas culturas orientales: egipcias, mesopotámicas, cananeas y fenicias. Ello, según el autor, no impide destacar sus múltiples rasgos originales y su conexión con el mundo griego preclásico, así como ponderar la fuerte proyección al mundo occidental que tuvo a partir de su traducción al griego, proceso en que fue decisiva la mediación del cristianismo. Como su propio nombre delata, la historia de la *Biblia* (los libros) corre paralela a la de la escritura y el libro, que hoy se conoce mejor gracias a los numerosos documentos rescatados de archivos y bibliotecas (253 entre 1500 a.C.- 300 a.C.) desde Nínive a Alejandría, y las aportaciones de la papirología, glíptica o sigilografía en el ámbito egipcio, mesopotámico, semítico, o específicamente hebreo.

El resto del capítulo pone de relieve la deuda de nuestra cultura con la del antiguo Oriente, de la que procede el alfabeto, e irradia una extensa gama de géneros literarios cuyo influjo se canaliza a través de la *Biblia*: la literatura épica y jurídica (*Pentateuco*), el mito (*Génesis*), la historiografía (*Reyes*, *Crónicas*), la poesía hímica (*Salmos*), y amorosa (*Cantar de los Cantares*), la profecía, textos sapienciales, etc. La relación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo marca líneas

de ruptura y continuidad, que son también las que median entre el mundo judío y el cristianismo, y que pueden ser mejor definidas por la literatura conservada en las bibliotecas judeohelenísticas de Qumrán y Nag Hammadi, y un amplio espectro de literatura intertestamentaria y posttestamentaria (apócrifos judíos y cristianos, literatura rabínica y patrística, copta, gnóstica, fuentes griegas y romanas, etc.). Concluye el autor este capítulo deteniéndose sobre la estrecha relación entre la *Biblia* y el *Corán*, que “ha de enmarcarse en la corriente de tradición que parte de la antigua cultura mesopotámica” (p. 183).

En el capítulo IV, “De la metáfora a la narración” (pp. 185-241), el autor explica cómo, partiendo de la esencial gramática del símbolo, los textos bíblicos adoptan un discurso narrativo que se revela como eficaz medio de expresión de la experiencia religiosa. Un lenguaje analógico poblado por un universo de imágenes metafóricas heredadas de las mitologías del antiguo Oriente, referentes a animales (león, toro), vegetales, objetos naturales (roca, fuente, trueno), astrales (sol), permite acercarse a la *imago dei*. Más asiduamente Dios se representa a partir de metáforas antropomorfas (rostro, oídos), asimilándose a quien creó “a su imagen y semejanza”, lo que delata un tono democratizador alejado de la elitista visión mítica oriental, en que sólo al rey está reservado ser imagen de los dioses.

La creación y victoria sobre el Caos, la cosmología de cielos y tierra, la noción de firmamento, Yahvé presidiendo desde su trono “la asamblea de los dioses” o sus ejércitos celestiales, relatos de ascenso y entronización celestial como los que toman por protagonistas a David y Moisés, místicas experiencias de visiones y revelaciones apocalípticas, la geografía de la muerte y los infiernos, relatos de descenso al submundo infernal, el simbolismo oculto en la topografía sagrada, son otros tantos motivos fundamentales con los que la literatura comparada tiene posibilidad de ilustrar la conexión entre el lenguaje poético y simbólico de los mitos orientales y helenos, y el de la *Biblia*. Lo que no impide destacar, según el autor, la originalidad del pensamiento bíblico frente al mítico, del que se distancia porque “en él confluyen unas experiencias históricas fundacionales [...] que conformaron una historia sagrada”, dimensión histórica que se plasma en la *figura* (entre lo poético y lo histórico, como la del nuevo Adán respecto a Cristo) y la *tipología bíblica* (entre lo histórico, o lo mítico desprovisto ya de su primigenio significado, y lo apocalíptico, como los tiempos primordiales de la creación respecto a los escatológicos).

El capítulo V, “Ideas y creencias” (pp. 243-255), transporta al lector a visiones del más allá, pero que por su orientación ético-prágmática, se vinculan con la

inmediata esfera del más acá, en consonancia con la orientación terrenal de la religión veterotestamentaria.

Tras el Exilio, y como consecuencia de la crisis de la idea de retribución de justos y pecadores, el judaísmo asumirá ese salto trascendental que implica la creencia en la resurrección, creencia que según el autor cuenta con algunos antecedentes bíblicos (1 Re 17,17-24; 2 Re 4,31-37; Is 26,19, etc.) y conoce distintas formulaciones: la resurrección de la carne, la del espíritu, la ascensión a los cielos, o la inmortalidad del alma. La creencia en la resurrección, de crucial significado en el Nuevo Testamento y el cristianismo, se apropia de la expresividad simbólica de las angelofanías judías, para la glorificación y exaltación de Jesús en “El descenso de Cristo a los infiernos y su ascenso a los cielos”, título del apartado que cierra este capítulo.

El capítulo VI, “Del politeísmo al monoteísmo” (pp. 257-274), reconstruye los factores históricos y étnico-demográficos que explican los orígenes de Israel y su religión, en la que confluyen elementos de las sociedades nómadas, como son el aniconismo y la tradición oral —cuya presencia en la *Biblia* reclama su particular hermenéutica— y el género de vida urbana, caldo de cultivo de los monoteísmos, más proclives a la imagen y la escritura. El carácter patriarcal y tribal de la sociedad israelita determina la tensión entre la legitimidad del poder fundada en la alianza del Sinaí (teología deuteronomica), y la inspirada en la “ideología regia”, que transfiere dicho poder al templo-palacio (teología de Sión), como un reflejo de la antítesis entre el medio desértico de las tribus nómadas y el ámbito donde prosperan las monarquías urbanas.

La segunda mitad del capítulo se centra en Yahvé, divinidad procedente de las tribus nómadas madianitas o edomitas del sur de Palestina, cuya mediación en los destinos de Israel no deja de hacerse presente desde la experiencia histórica del Éxodo de Egipto a Canaán y la teofanía mosaica del Sinaí. Pero la figura de Yahvé, se sobrepone a la del anterior dios de “época patriarcal” y cananeo ‘El, que, como delata su incorporación al nombre de Isra-’El, constituye el substrato profundo de la religión israelita, dato que señala su origen politeísta. No será hasta un momento posterior (s. IX-VIII a.C.) con la decisiva participación del “movimiento profético” (Elías, Oseas) y tras un largo y complejo proceso cuando el yahvismo logre imponer el aniconismo y el más estricto monoteísmo, como reacción ortodoxa frente al sincretismo oficial y como medida de autoafirmación identificativa frente al politeísmo circundante de las religiones vecinas.

El capítulo VII “Quietismo o acción” (pp. 275-330), presenta el contraste entre silencio y palabra, igual al que la aniconía ofrece respecto a la imagen. Aniconía y

lenguaje ‘apofático’ (el del silencio), al que se dedica la primera parte del capítulo, expresan el carácter trascendental de Yahvé, cuyo “rostro ‘visible’ es representado por la palabra, el invisible por el silencio” (p. 283).

Si el acercamiento a Yahvé desde lo ‘figurativo’ (‘ver la voz de Yahvé’) se opone a lo ‘anicónico’ (‘trono vacío’), como la Palabra divina a “Su” majestuoso silencio, mediante un último par de contrarios complementarios se articula el resto del capítulo, el del pensamiento —aquí, mística religiosa— y su reverso, la acción moral y política. En línea con la aniconía y el apofatismo, se sitúa el celotismo, expresión religiosa caracterizada por su celo ortodoxo y exaltada actitud iconoclasta frente a toda forma de idolatría. La apasionada militancia del celote, forjadora de mesianismos y visiones apocalípticas, contrasta con el sosegado recogimiento quietista de los cristianos gnósticos.

Adentrándose en el análisis de asuntos propiamente bíblicos, el autor los pone en relación con los de más candente actualidad, como el controvertido tema de la violencia y la “guerra santa”, o el de las implicaciones del yahvismo con el poder terrenal. Si bien la religión yahvista adoptó la “ideología regia” para legitimar la monarquía davídica, aliándose al poder oficialista dominante, tampoco faltaron en la *Biblia* tendencias críticas al poder regio como fueron “la tribal, la exódica, la profética, la deuteronomica, la apocalíptica y la misma corriente sapiencial” (p. 322).

El libro se cierra con un breve epílogo (pp. 331-333), un apéndice de figuras (pp. 335-344), y tres útiles índices: el primero, de citas (pp. 347-357); seguido por otro de autores (pp.359-363) del material bibliográfico citado a pie de página que ha ido apareciendo a lo largo del estudio; y el tercero y último, temático (pp. 365-369), poniendo fin al volumen el índice general (pp. 371-373).

En conclusión, un magnífico trabajo donde tanto en la diversidad e interés de los temas abordados, cruciales para la correcta comprensión de las tres grandes religiones monoteístas, como en su brillante tratamiento, apoyado y documentado en una amplia y selecta bibliografía, se descubre el bagaje de conocimientos atesorados tras una rica trayectoria investigadora, la misma que permite hoy que su autor figure entre los más expertos biblistas.

ENRIQUE BENÍTEZ RODRÍGUEZ
Universidad de Córdoba