

ANTIGUO ORIENTE Y SAGRADA ESCRITURA

Gregorio del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit. Textos, versión y estudio*. Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica; Fuentes de la Ciencia Bíblica, 1 (Madrid, Ediciones Cristiandad/Institución San Jerónimo, 1981) 699 pp.

Hebraísta y ugaritólogo ampliamente conocido por los trabajos de investigación que ha publicado en *Anuario de Filología, Bíblica, Claretianum, Helmantica, Ugarit-Forschungen* y otras revistas científicas, G. del Olmo Lete, Profesor de la Universidad de Barcelona, da aquí cima a la esforzada empresa de reeditar, traducir y esclarecer los textos poéticos de Ugarit.

En la «Introducción general» el Autor a) declara el *objetivo* de su obra (pp. 19-23); b) informa sobre el *descubrimiento* de Ugarit, de los archivos y las tablillas (pp. 23-31); c) analiza con detenimiento la *morfología literaria* de los textos (pp. 31-62); d) esboza el *universo mitológico* de Ugarit, indicando el papel que desempeñan los distintos dioses (pp. 63-74); e) señala, finalmente, indiscutibles conexiones entre *Ugarit y el Antiguo Testamento* (pp. 74-78).

Forman el cuerpo de la obra los textos siguientes: Ciclo mitológico de *Ba'lu-'Anatu* (KTU 1.1-6); epopeyas de *Kirta* (KTU 1.14-16) y *Aqhatu* (KTU 1.17-19); saga de los *Rapauma* (KTU 1.20-22); poemas mítico-rituales de «Los dioses apuestos y hermosos» (KTU 1.23) y «Las bodas de *Yarḫu* y *Nikkal*» (KTU 1.24); mitemas de «Los amores de *Ba'lu* y «*'Anatu*» (KTU 1.10-11), «Combate de *Ba'lu* y los dioses del desierto» (KTU 1.12) y «La Virgen-Madre *'Anatu*» (KTU 1.13).

El A. presenta, en doble columna, el *texto* original transliterado, dispuesto esticométricamente, y la *versión* española. A pie de página figuran dos cuerpos de notas: en el primero se consignan *variantes de lectura*, enmiendas e integraciones conjeturales; en el segundo se recogen *distintas interpretaciones* de otros autores.

En las amplias introducciones particulares a los poemas, el A. a) se ocupa del *texto*: descripción de las tablillas, peculiaridades paleográficas, ediciones previas; b) lleva a cabo un minucioso *análisis literario*: contextura general del poema, articulación de las escenas, motivos literarios, observaciones estilísticas, etc.; c) discute sobriamente el *sentido y función* de la pieza.

De los fragmentos mitológicos KTU 1.7, 8, 9 y 25 se reproduce sólo el texto transliterado.

En el «Glosario» (pp. 509-645) el A. dispone alfabéticamente los *lexemas* que aparecen en los textos editados; ofrece material comparativo; justifica filológicamente su versión e informa de otras opciones posibles.

Completan el volumen listas de abreviaturas bibliográficas y de citas bíblicas e índices onomástico y de materias.

El espesor científico de *Mitos y leyendas de Canaán* postula una recensión crítica y pormenorizada. En los párrafos que siguen intento dialogar sobre puntos concretos con el autor del libro y sus lectores.

Una observación preliminar, antes de entrar en materia. G. del Olmo sigue la numeración de los textos propuesta por M. Dietrich - O. Loretz - J. Sanmartín, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit* [=KTU] (AOAT 24, 1; Neukirchen-Vluyn 1976), que en lo fundamental concuerda con la adoptada por A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques* [=CTA] (Mission de Ras Shamra, 10; Paris 1963). A mi juicio el A. habría hecho un buen servicio indicando también el número asignado a cada texto por C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* [=UT] (AnOr 38; Roma 1965), obra indispensable de estudio y consulta en esta disciplina.

La identificación de Yw, 1.1 IV 14, con Ym, el Mar divinizado, se justifica en virtud del intercambio w/m, reconocido por los lexicógrafos en 'argāwān, 2 Cr 2:6, «púrpura», variante de 'argāmān. Repárese en la correspondencia entre el hebreo *kawwān (Jer 7:18 44:19), «torta», y el acádico kamānu; cf. F. Zorell, *Lexicon Hebraicum* (Roma 1968), p. 350a; últimamente M. Held, *Eretz-Israel* 17 (1982) 254*. No se puede descartar la posibilidad de que en la fórmula ritual š šrp wšlmm kmm (KTU 1.109:27 s.; etc.) el plural kmm sea variante de *kwm, como ha propuesto M. Dahood, BO 38 (1981) 382.

A mi entender no hay razón suficiente para presumir error textual en lpnwh, 1.3 I 6 «en su presencia», donde pnw ostenta la tercera radical wāw; véase ya J. C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu* (AOAT 16; Neukirchen-Vluyn 1971), p. 70. Sospecho que en el topónimo p'nū'ēl, Gn 32:32, «Rostro de Dios», la -ū proviene de la wāw radical; cf. P. Joüon, *Grammaire de l'Hebreu Biblique* (Roma 1965), § 93 s. El NP de Elefantina pnwlyh, que en *Salmant* 28 (1981) 485 he interpretado «Vuelve tu rostro, oh Yah», testimonia la forma verbal pnw con la wāw conservada.

Es inexacta la nota crítica de la pág. 183 acerca de ymmt, 1.3 III 12, que para C. H. Gordon UT, §§ 5.33 y 19.1065, es variante de ybmt. Compárese el NG dimōn (=dibōn), dos veces en Is 15:9, donde 1Q1s^a presenta la *lectio facilior* dybwn.

La grafía awš, 1.3 IV 30, en lugar de arš, «tierra», tal vez indique la relajación del fonema /r/, que en alguna ocasión llega a desaparecer: kš (=kš(r)), 1.3 VI 18; ytb (=ytb(r)), 1.19 III 2.

Es bien posible que en ynl, 1.17 I 5, no haya simple error gráfico, sino metátesis de yln, favorecida por la semejanza de los fonemas l y n. En el vocablo ugarítico mšlt ha reconocido M. Dahood, BO 34 (1977) 362, una tercera forma metatética de šimlā y šalmā, palabras hebreas en las cuales permutan su lugar los sonidos m y l. Un fragmento trilingüe de Tel Aphek, publicado por A. F. Rainey, *Tel Aviv* 3 (1976) 13 ss., parece dar testimonio del vocablo cananeo [du]-uš-bu, «miel», explicable como metátesis del eblaita /dubuš/, que constituye el predicado de los NNP Du-bū-uš-Da-mu y Du-bū-uš-Li-im, «Miel es ND»; A. Archi-M. G. Biga, *Archivi Reali di Ebla, Testi III* (Roma 1982), p. 267, indican los textos en que aparecen estos nombres. M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namentgebung* (Stuttgart 1928) p. 223, considera profano el nombre personal israelita yidbāš, 1 Cr 4:3, «Honig(süss)», en el cual, atendiendo a los antropónimos

eblaitas aquí citados, yo prefiero ver el elemento predicativo de un nombre teofórico abreviado.

En dos ocasiones (pp. 227 y 234) habla el A. de «coalescencia de consonantes», refiriéndose a un uso de los escribas estudiado a fondo por W. G. E. Watson, «Shared Consonants in Northwest Semitic», *Bib* 50 (1969) 525-533; «More on Shared Consonants», *Bib* 52 (1971) 44-50. El término «coalescencia», sinónimo de «contracción» o fusión de elementos fónicos, me parece menos adecuado, y prefiero la expresión «consonante compartida» para indicar ese modo de «simplificación ortográfica» reconocido también en hebreo y fenicio; entre otros E. Lipinski, *BO* 35 (1978) 285, estima que el procedimiento atañe a la escritura.

A propósito de *idk pnm lytn* // '*mm pbl mlk*, 1.14 VI 36 ss., «dirigieron entonces el rostro // hacia el rey *Pabilu*», anota Del Olmo a pie de página (p. 301): «'*mm* error por '*mn* (CML)». Esta información suscita las siguientes preguntas: ¿Quién piensa así, Driver o Gibson? ¿Es el A. de la misma opinión? Sólo indagando por cuenta propia se entera el lector de que el dato recogido por Del Olmo corresponde a una apreciación de G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1956) p. 36, consignada en nota que con buen criterio ha suprimido J. C. L. Gibson en la segunda edición de *CML* (Edinburgh 1978), dando por buenas las tres formas '*m*', '*mn*' y '*mm*' (p. 154). Y sólo consultando el «glosario» ('*m* I, p. 601) llega a saber el lector que para Del Olmo '*mm*, lejos de implicar error textual, respresenta la preposición '*m* con *mēm* enclítico. ¿No ganaría el libro que reseñamos si se aligerase el aparato crítico, prescindiendo de notas superfluas y equívocas?

El *yqtl*, sin acompañamiento de particula alguna, expresa a veces finalidad. He aquí algunos ejemplos, fielmente traducidos por Del Olmo: *tn aḥd b bnk amlkn*, 1.6 I 45 s., «Da(me) uno de tus hijos para hacerle rey»; *tn aḥd b aḥk ispa*, 1.6 V 19 s., «Da(me) uno de tus hermanos para que yo lo devore»; *tn lkṛ wḥss* // *yb'l qšt l'nt*, 1.17 VI 24, «entrégalo a *Kôṭaru-Hasisu* // y que haga un arco para '*Anattu*'. (Observación incidental: ¿Por qué incluir entre paréntesis el pronombre enclítico «me» en los dos primeros casos, y no «los» en el último?). Comparando con estas frases la secuencia *tēn...yādin*, Sal 72:1 s., «confía...para que rija» (NBE), nos cercioramos de lo gratuitas que son las conjeturas *weyādēn* y *lādin*. La versión de *ṣḥ aḥtk...tbkn*, 1.16 I 28-30, «Llama a tu hermana...ella llorará» podría acaso mejorarse reconociendo en *tbkn* un *yqtl* de finalidad con el sufijo *-n* de primera persona, «para que me lllore».

En los ejemplos aducidos el *yqtl* sigue a un imperativo; en los que cito a continuación, el *yqtl* de finalidad (o consecutivo) sigue a otro *yqtl*. En ugarítico: *tšmt...// tqḥ mlk 'lmk* 1.2 IV 9 s., «debes destruir...// (y así) poseionarte de tu reino eterno»; *ilak...yqra*, 1.4 VII 45-47, «voy a enviar... (para que) grite». (¿Por qué encerrar en paréntesis las locuciones conjuntivas que introducen las cláusulas subordinadas?). En hebreo: *naškimā...//nir'eh 'im parēhā haggepen*, Cant 7:13, «Madruguemos...// para ver si la vid ha florecido»; *lō 'ôr [TM lā'ôr] yāqum rōsēāḥ* // *yiqṭol-'āni we'ebyōn*, Job 24:14, «A oscuras se levanta el homicida // para matar al pobre y desvalido». En paralelismo con *ballaylā*, «de noche», *l'wr* no significa «de madrugada» (NBE), «al alba» (Cantera-Iglesias), es decir, cuando empieza a clarear, sino «a oscuras», «sin luz». En mi lectura *lō* es el morfema negativo escrito simplemente *l-*, como en ugarítico; otros casos de *lō* negativo han sido señalados por M. Dahood, en *A Light unto My Path* (Fs. Jacob M. Myers; H.N. Bream *et alii*, eds.; Philadelphia 1974) p. 125; *Bib*. 61 (1980) 91.

El A. interpreta como adversario («pero») el *wāw* inicial de *wšd šd ilm*, 1.23:13, que tiene todos los visos de ser interjetivo: «¡Oh campo, campo divino!», o acaso «¡Oh pecho, pecho divino!»; véase ya M. Dahood, *Psalms II* (AB 17; Garden City, N. Y. 1968) p. 204; en *Ras Shamra Parallels*, [=RSP] vol. III (S. Rummel, ed.; AnOr 51; Roma 1981) I 299. Nos sorprende que P. K. McCarter, Jr., *I Samuel* (AB 8; Garden City, N. Y. 1980) p. 382, adopte la lección más fácil de los LXX (*kai idou* = *whnh*) anteponiéndola al TM, *we'abi re'eh gam re'eh*, 1 Sam 24:12, «¡Oh padre mío, mira, mira bien!», donde el *wāw* es interjetivo y la reiteración de *r'h* es psicológicamente significativa. La misma función desempeña el *wāw* en Joel 2:23, *ūbenē šīyyōn gīlū*, «Oh hijos de Sión, alegraos»; Hab 1:12b, *Yhwh lemišpāt šamtō // wešūr lehōkiāh yesadtō*, «Yhwh, para juzgar lo destinaste; // oh Roca, para castigar lo estableciste». M. Dahood, *Psalms III* (AB 17A; Garden City, N. Y. 1970) p. 402, y en *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, t. 48 (Fs. R. P. Henri Fleisch, S.J.; Beyrouth 1973-74) pp. 59-63, ha prestado atención al *wāw* interjetivo o vocativo, que a mi entender tiene las cartas en regla para entrar en los diccionarios hebreos.

La «réplica de la corte divina» (p. 120) empieza con *wn in bt lb'l km ilm*, 1.3 V 38; 1.4 IV 50 s., que Del Olmo traduce «Pero, claro, no tiene casa Ba'lu como los dioses». A mi modo de ver la partícula *w-* con *-n* de refuerzo está aquí empleada interjectivamente y expresa la perplejidad, el asombro de los dioses: «¡Oh! Ba'lu no tiene casa...».

La versión de *aḥtk yd't krhmt*, 1.16 I 32 s., «yo sé que tu hermana es compasiva», muestra que Del Olmo toma la partícula *k-* como conjunción completiva. En mi opinión esta partícula ejerce aquí la función adverbial, de encarecimiento —«cuán compasiva es»—, que en 1.18 I 16, *yd'tk bt kanšt*, «Je sais, ma fille, combien tu es irascible» han, advertido A. Caquot-M. Szyner, *Textes Ougaritiques*, I [=TO] (Paris 1974) p. 435. Compárese, por ejemplo, Sir 46:10, *lm'n d't kl zr' y'qb // ky ṭwb lml' ḥry* [Yhwh], «Para que supiera todo el linaje de Jacob // cuán bueno es seguir plenamente a Yhwh». En Sir 31:13, *zkwr ky r'h 'yn r'h*, «Piensa lo mala que es la envidia» (NBE) L. Alonso Schökel ha apreciado la función adverbial de *ky*, reconocida en otros textos por varios estudiosos a raíz del trabajo de W. F. Albright, «The Refrain 'And God Saw ki ṭōb' in Genesis», publicado en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Paris 1957) pp. 22-26. Sobre la falsilla de *wayyar' 'ēlōhim 'et-hā'ōr ki-ṭōb*, Gn 1:4, «Y vio Dios cuán buena era la luz», resulta fácil traducir Is 3:10, *'imrū šaddiq ki-ṭōb*, «Fijaos lo feliz que es el justo», según propuso atinadamente W. L. Holladay, VT 18 (1968) 488. Aquí *ṭwb* significa «feliz, dichoso», como en Jer 44:17; Sal 112:5; Lam 4:9. Acerca de *'mr*, «ver» (acadico *amāru*, ugarítico *amr*), consúltese M. Dahood, *Psalms III*, p. 60, con bibliografía.

En vista del bicolon *qmm aṭr amr // [tn]y d'thm*, 1.2 I 31 s., que Del Olmo interpreta «Puestos en pie transmitieron su encargo, // repitieron su comunicado», parece infundada la incertidumbre del A. acerca de la base *amr*, «decir», en ugarítico (cf. p. 514, *amr* I). En efecto, no cabe duda que *amr* significa «mensaje» o recado oral tanto aquí como en el Sal 19:3, *yōm l'yōm yabbia' 'ōmer // w'laylā l'laylā y'ḥawweh-dā'at*, «El día al día pasa el mensaje // y la noche a la noche confía la noticia»; ambos textos dan testimonio del par paralelo *amr // d't*. Tras *šm'* y en paralelismo con *ḥkmt*, lo más probable es que *amrk* 1.16 IV 1, signifique «tu palabra»; el emparejamiento *amrk // ḥkmt* trae a la memoria *ṭhmk // ḥkmt*, 1.4 IV 41 s., «tu mensaje // (tu) sabiduría»; Sir 4:23, *b'wmr nwd't ḥkmh*, «por la palabra se conoce la sabi-

duria», ilustra la conexión de 'mr con *hkmh*. Acerca de *amr*, «palabra», en los textos ugaríticos citados, véase M. Dahood, *RSP*, vol. III, I 32 y 312.

El motivo del lenguaje del cosmos, admirablemente estilizado en el tricolon *rgm 'š wlbšt abn // tant šmm 'm arš // thmt 'mm kbkbm*, 1.3 III 22-25, «la palabra del árbol y el rumor de la piedra, // la plática del cielo con la tierra, // de los abismos con las estrellas», queda difuminado en la versión «Es un asunto de madera y una charla de piedra...». Antes que el autor del Sal 19:1-5, el poeta cananeo percibió la «música callada» del universo, la voz solidaria de la naturaleza que difícilmente oye el hombre actual, ensordecido por garrulerías, estridencias y detonaciones.

El valor semántico concreto de *rbt* en 1.4 V 3 s., *rbt ilm lhkmt // šbt dqnk ltsrk*, mejor que en la versión del A., «Grande eres, *Ilm*, en verdad eres sabio // la canicie de tu barba de veras te instruye», se refleja en la de M. Dahood, *UF* 1 (1969) 21, inserta en el segundo cuerpo de notas: «Eres anciano, oh *Ilm*...». La bibliografía acerca de *rb*, «anciano», incluye J. Teixidor, *Syria* 51 (1974) 327, n.º 138; 53 (1976) 309, n.º 23. En Job 32:9, *lō'-rabbim yehkāmū // ūz'qēnim yābinū mišpāt*, «Seniors may not be sage, // Nor elders understand aright», ha reconocido este valor de *rb* M. H. Pope, *Job* (AB 15; Garden City, N.Y. 1973) p. 240. Hace ya más de tres centurias, castellanizando el mismo verso, el Conde de Rebolledo dio de lleno en el hito: «Ni los mayores son los más discretos, // Ni en los viejos juicios hay más retos»; cf. *Biblioteca de Autores Españoles*, t. 42, II (Madrid 1951) p. 404.

Entre los textos bíblicos que confirman la lectura *ql budnk*, 1.13:23, —así Del Olmo con CTA y KTU—, recordemos uno: *qōl-pehādīm be'oznāyw*, Job 15:21, «vocerío terrible en sus oídos».

La lectura adoptada por Del Olmo, [*ks y*]iḥd il (<')bdh, 1.17 I 34, [Una copa] tomó *Ilm* en su mano», presumiendo error textual ('bdh por bdh), es menos convincente que la restauración propuesta por Virolleaud, [byd(?)y]iḥd il 'bdh, «[De la mano] tomó *Ilm* a su siervo». Además de H. L. Ginsberg, *ANET* (1969) p. 150, dan preferencia a esta conjetura Caquot-Szyncer, *TO*, p. 422, remitiendo oportunamente al Sal 73:23, 'āhaztā beyad-yemini, «tú agarras mi mano derecha» (NBE). Ambos textos esclarecen el tipo onomástico representado por 'āhazyāhū y el hipocorístico 'ahzay, Neh 11:13, aparentemente idéntico al ugarítico aḥdy, *UT*, § 19.133.

Si bien el deterioro de la tablilla impide toda certidumbre en torno a *lqrb(?)m(?)ym tqł // '[]lb*, 1.19 I 2 s., no carece de plausibilidad la interpretación del A., «en medio de las aguas cayó. // [sus flechas en su] seno». El par *qrb // lb* está documentado también en Jer 31:33; Sal 64:7, e, invertido el orden, en Prov 14:33. Yo analizaría el cortejo consonántico *lqrbmym* de este modo: *l-qrbm ym*, «en medio del mar»; compárese *bqrbm asm*, 1.19 II 18, «dentro del granero», con *mēm* enclítico interpuesto en la cadena constructa. La frase *lqrbm ym tqł* trae a la memoria Ez 27:17, *yippelū belēb yammim*, «naufragarán en el corazón del mar» (NBE).

Extremadamente cauto se muestra Del Olmo respecto a *wlkbkbm kn-*, 1.23:54, «y las estrellas [inmutables(?)»]. Tan verosímil es la lectura *kn[m]*, sugerida ya por Virolleaud, *Syria* 14 (1933) 148, como acertada la interpretación «inmutables». Son estables y firmes las estrellas, no se mueven ni vacilan, porque apoyan en un fundamento o pedestal, mencionado al parecer en 1.13:12 s., *k(?)t [k]bkbm*, «podio de las estrellas» (versión del A.). Nótese que también este texto documenta la raíz *kwn* en relación con *kbkbm*, igual que el Sal 8:4, citado por Gibson, *CML*, p. 126.

Entiendo que *bn*//*bnm*, 1.15 III 20 s., ejemplifica el paralelismo singular // dual del mismo nombre, y por tanto antepongo la traducción de C. H. Gordon, *Ugarit and Minoan Crete* (New York 1966) p. 111, «a son» // «two sons», a la del A., «un hijo» // «(más) hijos». Con el mismo procedimiento estilístico topamos en 1.4 II 32 s., *bdk* // «l ydm», «en tu mano» // «con ambas manos». R. Althann, *Bib* 62 (1981) 245, ha comparado oportunamente el paralelismo *šānā* // *šetē šānim*, 1 Sam 13:1, con la bina asindética *šnt šntm*, KTU 2.39:4, «un año, dos años». He aquí otros casos de yuxtaposición ascendente del mismo nombre, primero en singular y luego en dual: *išt išt*, 1.2 I 32, «un fuego, dos fuegos»; *ym ymm*, 1.6 II 26, «un día, dos días».

Adhiriéndose a la opinión de la mayoría, Del Olmo considera ditográfico el primer colon de 'l *lṣr m[g]dl* // w'l *lṣr mgdl* // *rkb ṭkmm ḥmt*, 1.14 II 20-22, «(sube encima de la torre) // y sube encima de la torre, // monta a hombros del muro». Con J. Gray, *The Krt Text in the Literature of Ras Shamra* (Leiden 1964) p. 12; A. C. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job* (BibOrPont 22; Roma 1969) p. 29; F. C. Fensham, *JNSemLg* 6 (1978) 20, entiendo que el *wāw* es enfático y el tricolon no adolece de ningún vicio: «Sube encima de la torre, // sube, sí...». Un colon entero se repite, sin variación alguna, en Jos 22:22, 'ēl 'ēlōhim Yhwh // 'ēl 'ēlōhim Yhwh, «El Dios de los dioses, Yhwh, // el Dios de los dioses, Yhwh»; Is 8:9, *hit'azzerū wāḥōttū* // *hit'azzerū wāḥōttū*, «armaos y seréis derrotados, // armaos y seréis derrotados» (NBE); con *wāw* enfático en el colon reiterado: *qawwēh 'el-Yhwh* // *ḥāzaq w'e'ya'āmēš libbekā* // *w'e'qawwēh 'el-Yhwh*, Sal 27:14, «¡Espera en Yhwh! // ¡Sé valiente y ten ánimo! // ¡Sí, espera en Yhwh!».

El Profesor Del Olmo se arrima al texto con rigor filológico y buen pulso literario; acierta en la elección de vocablos propios, de buena ley, vigorosos, expresivos; sigue línea a línea la andadura del verso ugarítico; logra, en definitiva, una traducción que refleja nítidamente los perfiles del original. En gracia a la sinceridad hemos de ponerle un reparo: ¿por qué elude las repeticiones literales, oscureciendo un rasgo de estilo? Ejemplos: *tuḥd* // *tuḥd*, 1.2 I 40, «agarró» // «así»; *kbd arš* // *kbd šdm*, 1.3 IV 10, «el seno de la tierra» // «las entrañas del campo»; *akly* // *akly*, 1.6 V 24 s., «mi alimento» // «mi comida»; *kbdn* // *kbd*, 1.12 I 9 s., «nuestra entraña» // «el hígado».

A estas alturas no hace falta encarecer la importancia que tiene para el biblista el conocimiento de la lengua y la literatura de Ugarit. En el volumen *Tradition and Interpretation* (Oxford 1979), editado por G. W. Anderson, miembros de la Sociedad para el Estudio del Antiguo Testamento compendian, en trece ensayos, el desarrollo de la investigación bíblica en el período que corre del 1951 al 1974. En esta obra, que abarca trece áreas distintas, echa de menos E. Tov, *JQR* 72 (1982) 228, un capítulo sobre la literatura de Ugarit en relación con la Biblia. «Hace mucho —traducimos las palabras del Prof. Tov— que se ha reconocido la importancia de esta literatura para entender las tradiciones literarias y lingüísticas de Israel, y, dado que este material (así como el de Ebla, que verá la luz en los próximos años) supera en importancia a todos los demás documentos extra-bíblicos, habría sido conveniente dedicarle un capítulo aparte».

El libro que reseñamos prestará buenos servicios a los biblistas que lo utilicen. Tanto en la introducción general como en las particulares señala el A. instituciones sociales, usos y costumbres, gestos y ritos, escenas y situaciones, motivos y rasgos, fórmulas y clichés, procedimientos estilísticos, estructuras y formas literarias documentadas por igual en los poemas de Ugarit y en el Antiguo Testamento. Con deliberada parquedad indica, en

el primer cuerpo de notas, textos de la Biblia hebrea que exhiben idéntica fraseología. En el glosario inserta referencias ocasionales a lugares bíblicos de interés para la discusión de algún lexema ugarítico. El escriturista consultará con provecho el índice de citas bíblicas (p. 667s.), después de rectificar los siguientes errores: Gn 34:12, p. 452, léase 453; Ex 34:26, p. 489, l. 431; Dt 32:29, l. 32:39; 1 Re 1:1-39, p. 272, l. 273; 2 Re 23:24, l. 23:34; 2 Re 25:27-30, p. 272, l. 273; Is 5:1, p. 452, l. 453; Zac 6:16, l. 8:16; Sal 101:1, p. 453, l. 451; Sal 114:15, l. 104:15; 2 Cr 11:7, l. 2 Cr 2:7.

Son dignos de encomio el aspecto gráfico del libro y su encuadernación, a prueba de años y manos. Con el aseo exterior contrastan las fatídicas erratas. En la transliteración del texto ugarítico hemos encontrado las siguientes: 1.3 I 18, *ydb*, léase *ybd* (p. 180); 1.4 I 43 *lrrbt*, l. *lrbbt* (p. 194); 1.4 IV 59, *ank*, l. *an* // *ank*; p. 201); 1.5 I 26, *iṭn'k*, l. *iṭ'nk* (p. 215); II 16, *arsš*, l. *arš* (p. 217); 1.6 I 18, *aršš* l. *arš* (p. 224); 1.14 III 17, *nqht*, l. *nhqt* (p. 295); 35, *w'db*, l. *w'bd* (p. 296); 48, *šph*, l. *špḥ* (p. 296); IV 19, *w'db*, l. *w'bd* (p. 301); 1.16 V 12, *ngrt.t* l. *ngrt* (p. 317); 1.17 I 33, *npšn*, l. *npšh* (p. 369); V 8, *tpt*, l. *tpṭ* (p. 374); 1.19 IV 12, *kdd* l. *lkdd* (p. 397); 1.23:8, *dbh*, l. *bah* (p. 441); 48, *wšhrt*, l. *wšhrt* (p. 445); 66, *tgrg*, l. *tgrgr* (p. 447). Menudean los yerros y negligencias tipográficas de varia índole. En dos ocasiones leemos «taurete» (1.3 II 37, p. 182; 1.12 I 18, p. 482) en vez de «taburete», estampado como es debido en la p. 567, art. *ksan*. En la p. 188, segundo cuerpo de notas, nos sorprende «cela», que probablemente es error material por «celda» y no la forma anticuada «cela». En la lista de abreviaturas bibliográficas no figura la sigla *UM*, usada docenas de veces, que corresponde a J. Obermann, *Ugaritic Mythology. A Study of Its Leading Motifs*, New Haven 1948. El nombre del Prof. Lipiński sólo está escrito correctamente en el primer cuerpo de notas (pp. 182, 201, 230, 234, 292, 443, 471 ss.), y las veces restantes, que son las más, sin la tilde en el signo n. Son erratas: YGG por YGC, p. 264 n. 86; UMC por OMC, p. 267 n. 100; NY por YN, p. 659. En la p. 539 hemos encontrado tres referencias incompletas o inexactas; *dr* II: en vez de 1.4 V 10, léase 1.4 VI 10; *dšn*: 1.19 IV, l. 1.19 IV 27; *d*: 1.24:54, l. 1.24:45.

La bibliografía que maneja el autor es copiosa y actualizada. Escrupulosamente atento a la producción científica, Del Olmo ofrece a cada paso referencias que facilitan comprobaciones e indagaciones personales.

En *Mitos y leyendas de Canaán*, desplegando madurez de juicio al par que agudeza de ingenio, el Prof. G. del Olmo Lete propone una interpretación coherente y luminosa de la poesía mitológica y épica de Ugarit. Si el libro, de alto bordo científico, obtiene de los estudiosos el favor que merece, no tardando mucho será necesaria otra edición, cuidadosamente revisada y limpia de erratas. Felicitamos al Prof. Del Olmo por esta obra, densa y erudita, que han de agradecerle no sólo los ugaritólogos, sino también los biblistas, los historiadores de las religiones y cuantos deseen conocer las raíces últimas de nuestra cultura.

Eduardo Zurro

J. Guillén Torralba, *La fuerza oculta de Dios*. La elección en el Antiguo Testamento. Institución San Jerónimo, 15 (Valencia-Córdoba 1983) 455 pp.

Hay que situar la presente obra de Juan Guillén en el contexto de los estudios lingüísticos bíblicos, al hilo de las ideas y orientaciones de Barr y Sawyer, según sus palabras.

Comienza la obra con una breve introducción, en la que el autor presenta el interés del tema y los problemas en torno al estudio de la elección (nivel de vocabulario y nivel teológico), así como un pase histórico de las principales obras y artículos de los últimos años: desde Galling (1928) hasta Shafer (1977). Termina la introducción con una presentación del método, lamentablemente muy breve.

El cuerpo de la obra consta de cinco partes. La primera está dedicada a un *estudio filológico y semántico* de la raíz *bhr*. La segunda se centra en un *estudio diacrónico* del campo semántico de la elección, en la que el autor examina los sucesivos periodos de la tradición bíblica veterotestamentaria: primeros testimonios de la tradición de la elección («ciclos» de los patriarcas, éxodo, Sinaí, desierto...); profetas del s. VIII; Deuteronomio; profetas del desastre; escuela sacerdotal; últimos testimonios proféticos; obras históricas deuteronomista y cronista; Salmos; otros. En esta segunda parte van apareciendo otros términos que engrosan las filas del «campo» de la elección, completando así el cuadro lexemático: *brk*, *nhl*; los relativos al conocimiento (*yd'*) y al amor (*'hb*) en Amós y Oseas; *lqh*, *bdl* Hif., *qrb* Hif., *qdš* Hif.; los verbos de la constitución: *qwm* Hif., *šwm* Hif., *mšh*; y algunos sintagmas nominales, como *'am Yhwh*. La tercera parte es un *estudio sincrónico* del campo de la elección, en la que el autor estudia los «objetos» de la elección (pueblo, rey, levitas, lugar, otros objetos) desde cada uno de los lexemas del campo semántico: con *bhr/bahir*; *lqh*; *bdl* Hif.; *qrb* Hif.; *mšh*; antónimo *m's*. En la cuarta parte se aborda un *estudio sincrónico de los textos* más representativos de la tradición «elegir-*bhr*», según los objetos de la elección: pueblo, rey, levitas, santuario. Es la parte más amplia del libro, en la que se analizan 34 textos claves del tema de la elección. La quinta parte es una presentación conclusiva y sistemática de la *teología de la elección*: el Dios que elige; objetos de la elección; dinámica de la elección divina. El libro termina con unos apéndices sobre terminología de la elección, constelación semántica de elegir, fórmulas bíblicas de elección, y la raíz *bhr* en Ebla (estudio este último facilitado al autor por E. Zurro).

La obra, en su conjunto, merece una buena acogida por parte de los representantes del mundo de la investigación bíblica. Por varias razones. La primera por el carácter relativamente novedoso de la metodología: pocos son los estudios bíblicos nacidos a impulsos de un directo interés por el lenguaje. El uso de la lexicografía y la semántica, sobre todo si su aplicación es rigurosa, constituyen unos vehículos más que apropiados para penetrar en la visión del mundo de una determinada cultura. En segundo lugar, la obra de Juan Guillén es exhaustiva por lo que se refiere al problema de la elección en el AT, lo que hace que el libro se convierta casi en un manual de consulta al que obligatoriamente tendrán que recurrir los estudiosos del tema. El tercer mérito reside en la minuciosidad que no impide casi nunca una lectura fluida y agradable.

Sin embargo, podríamos formular ciertas reservas a propósito, sobre todo, de la metodología: algunas globales, otras particulares.

El autor recurre a la lexicografía y a la semántica como sistemas metodológicos idóneos para el fin que se propone. Y lo primero que sorprende es el espacio casi nulo que dedica a los representantes de los estudios lingüísticos, tanto extrabíblicos como bíblicos. Entre estos últimos menciona exclusivamente a Barr y a Sawyer, y nos llama la atención el que entre los primeros no aparezcan más que los nombres de Alarcos, Nida, Guiraud y

Ullmann. Una obra de este tipo debería haber tomado en cuenta a otros lingüistas contemporáneos, que son quienes realmente han ido elaborando y definiendo una metodología de esas características.

Puesto que el autor hace frecuentemente uso del concepto de «campo semántico», como núcleo de su metodología, habría sido muy útil al lector haber encontrado unas pocas líneas en las que se le explicase el alcance de la expresión «campo semántico», teniendo en cuenta la diversidad de usos de dicho concepto (se le confunde frecuentemente con campo léxico, campo conceptual y campo asociativo). La explicación habría sido tanto más útil cuanto que el autor no se ciñe en ningún momento a las verdaderas exigencias de un estudio de campo semántico. De hecho, falta un estudio de microestructuras semánticas y no se trabaja con el principio de las oposiciones lingüísticas, elementos básicos para poder hablar de «campo».

Por otra parte, no podemos evitar la sospecha de que se hace un análisis de los semas de la lengua-fuente a partir de los contenidos semánticos de la lengua receptora, lo cual ensombrece algo el pretendido carácter no-apriorístico de los resultados de los análisis.

Se habla a menudo en la obra de sinónimos y antónimos, pero el valor de los ejemplos aducidos queda relativizado al prescindir el autor de un estudio de la jerarquización de los semas y de su mutua interdependencia dentro de unos y otros sememas.

El libro debería ser clasificado como «estudio lexicográfico del término *bḥr* y afines dentro de un *campo asociativo*», teniendo en cuenta que las «asociaciones» exceden, en parte, lo puramente *lingüístico* y se fundan simplemente en las «cosas». (Así, el término *mšḥ* estudiado en el libro es simplemente asociativo, ya que *lingüísticamente* no está en relación con *bḥr*. Otro tanto podría decirse de 'hb y otros muchos). La obra, pues, no va más allá de los trabajos de Bally y Matoré en idiomas modernos, cuando por sus pretensiones tendría que haber entrado en el ámbito de influencias de Mounin, Greimas, Pottier y Coseriu.

Al terminar de leer el libro queda uno con la impresión de que el estudio de «campo semántico» sobre todo los análisis de la I y II partes del libro, *no incide* en los análisis y conclusiones de los textos sometidos a examen en la III y IV partes, quedando reducidos estos últimos a meros resúmenes de análisis sintagmáticos, sin una clara conexión metodológica con las dos primeras partes. En realidad no se supera la aporía a la que conducen las relaciones entre sincronía y diacronía.

Pasando a algunos aspectos particulares, en la primera parte del libro habría sido necesario un estudio más amplio y detallado de los antónimos. De hecho, sólo se toma en consideración *m's*, cuando en un estudio de «campo» habría sido útil, para evitar en lo posible una precomprensión teológica, un análisis de los componentes semánticos de otros antónimos, como *bzh* o *znḥ*, que ni siquiera se mencionan a lo largo de todo el libro; y ya que el autor da importancia a 'hb como fundamento de la elección, ¿por qué no *śn*'?

El lector no habituado a la terminología y al método podría sacar la impresión de encontrarse ante resultados aleatorios, pero hay que dejar en claro que las deficiencias que hemos señalado, así como otras posibles, son todas ellas fruto de las dificultades inherentes al método, dificultades que no habrán pasado desapercibidas al Dr. Guillén, a quien habría que animar a seguir por esta línea de investigación, en espera de que en el campo de los

estudios bíblicos vaya perfilándose con mayor rigor un método con resultados ciertamente prometedores.

Víctor Morla

F. Díez Fernández, *Cerámica común romana de la Galilea. Aproximaciones y diferencias con la cerámica del resto de Palestina y regiones circundantes*, Instituto Español Bíblico y Arqueológico (Casa de Santiago) de Jerusalén, 5 (Jerusalén-Madrid 1983) 247 pp.

La arqueología bíblica ha cosechado sorprendentes éxitos, con resultados decisivos para el estudio de la historia y de la literatura bíblica. Esta conciencia sobre el necesario diálogo entre arqueólogos, historiadores y exegetas es mucho más viva entre los estudiosos del período veterotestamentario que entre los dedicados al estudio del Nuevo Testamento. Baste recordar sin embargo lo que para el estudio del cristianismo naciente han significado los descubrimientos y excavaciones de Qumrán junto al Mar Muerto. La arqueología bíblica ha dejado de ser una ciencia auxiliar; hoy se cuestiona incluso el propio término de «arqueología bíblica» (así W. G. Dever). Ello refleja la tendencia a la especialización que se impone hoy en cada área de estudio. Una consecuencia negativa de esta tendencia es el progresivo distanciamiento entre los distintos campos de investigación y entre los propios investigadores. Un estudio muy técnico, como el que presentamos, sobre cerámica común romana de la Galilea, corre el riesgo de no llamar la atención de los exegetas del Nuevo Testamento ni de los propios historiadores del período neotestamentario. Sin embargo estudios como el presente contribuyen a delinear el marco geográfico, de comunicaciones viarias y de relaciones comerciales, en el que reciben sentido y nueva luz los textos del Nuevo Testamento, y en concreto los movimientos de Jesús y de su comunidad de discípulos galileos por tierras de Galilea y en dirección hacia otras regiones limítrofes.

La primera difusión del cristianismo por Galilea y los importantes acontecimientos que tienen lugar en esta región por los años de la revuelta judía (68-70 d.C.) precisan de una exacta delimitación de las fronteras geográficas, lingüísticas y culturales de lo que era la Galilea en la época romana. La identificación de un dialecto galileo de la lengua aramea en esta época es hoy una de las tareas más acuciantes e importantes de los estudios sobre el judaísmo y el cristianismo naciente.

El historiador F. Josefo en «la guerra judía» establece unos límites de la Galilea, que no coinciden ni con los del período veterotestamentario ni con los de la época actual. Es sabida la desconfianza con la que los estudiosos han recibido hasta fechas recientes los datos suministrados por Josefo. Los hallazgos arqueológicos han ido confirmando sin embargo en múltiples ocasiones el testimonio de Josefo. El estudio de F. D. viene a confirmar también la delimitación geográfica que F. Josefo hace de la Galilea romana. Durante este período (del 6 a.C. al 350 d.C., con las subdivisiones en período antiguo, 63 a.C. - 70 d.C.; medio 70-250 d.C., y tardío 250-350 d.C.), se fabricaba en Galilea una cerámica con características distintivas respecto al resto de la cerámica palestinense. Esta tipología propia de la cerámica de la Galilea está circunscrita a las fronteras señaladas por F. Josefo. La llanura de Haifa y Akko formaba parte entonces de la provincia de Siria. La llanura del Esdrelón estaba incluida en la región de Samaria, siendo el límite Sur de Galilea *Xalot*, la actual *Iksal*, en la falda

de la cadena de colinas que mira hacia el Esdrelón. Esta llanura constituía una barrera pantanosa, de tránsito difícil, entre Galilea y Samaría. Relatos de los evangelios son reflejo de la enemistad tradicional entre samaritanos y galileos; las relaciones comerciales y las importaciones mutuas de cerámica eran prácticamente nulas, según se demuestra en el trabajo de F. D.

Las relaciones de la Galilea con las regiones limítrofes, occidental y oriental (el Golán), son muy distintas. La cerámica de tipología galilea se extiende abundantemente por estas zonas, mezclada con otros tipos originarios de las mismas. La explicación de este fenómeno viene dada por la facilidad de comunicaciones por la «*vía maris*», que unía Akko con Damasco por el centro de la baja Galilea, pasando por Séforis, Magdala, Cafarnaún y la Galaunítide. El mismo mar de Galilea era una excelente vía de intercambio comercial entre las ciudades florecientes que se asentaban en una y otra ribera; así lo demuestran restos de cargamentos de aquella época encontrados en el fondo del lago.

La salida de Jesús y su itinerario por la región siro-fenicia constituye un problema debatido por exegetas e historiadores. El análisis de la cerámica galilea confirma la existencia de relaciones entre estas dos regiones: lámparas de varios tipos de procedencia galilea, algunos de marcado acento regional, aparecen en la región de Tiro; en sentido contrario, excavaciones recientes en Galilea han sacado a luz una cantidad muy apreciable de monedas acuñadas en Tiro.

Así pues el mapa de comunicaciones y de relaciones comerciales, culturales y de todo tipo entre Galilea y las regiones limítrofes estaba bloqueado únicamente hacia el Sur, hacia Samaría y Judea. La única zona posible de influencia de la cerámica galilea en dirección meridional, siempre en muy pequeña escala, se advierte por la zona del valle del Jordán sobre todo en época tardía, a partir del s. II d.C. Ello hace pensar que la expansión de la cerámica galilea por esta zona viene a confirmar el hecho de que los galileos en sus viajes y peregrinaciones a Judea y Jerusalén utilizaban la vía del valle del Jordán con preferencia a la que sigue la línea de la cresta de la montaña de Samaría y Judea.

Hasta hace pocos años no era posible realizar un trabajo como el de F.D. En Galilea como en el resto de Palestina las excavaciones e investigaciones se habían orientado con preferencia al descubrimiento de datos relacionados con las culturas del antiguo Oriente y con el Antiguo Testamento. Las excavaciones de Nazareth (1955), Cafarnaún (1968-72), Kh. Shema (1970-72) y otras más recientes como las de Mayer en Merón, así como hallazgos en tumbas o prospecciones en superficie, han aportado los materiales necesarios para poder emprender un estudio tipológico de la cerámica galilea. El método utilizado para ello por F.D. es el de una clasificación y comparación de tipos con cerámica de zonas vecinas de la Galilea.

El libro de F.D. tiene una característica de presentación que sabrán apreciar muy bien los especialistas, tanto más cuanto que se echa de menos en la generalidad de las publicaciones arqueológicas, incluso en las de rango internacional. Todos los objetos en dibujo o fotografía se presentan en la misma escala, lo que permite una mejor, más fácil y rápida comprobación de los datos expuestos. La reproducción de los objetos estudiados, lámparas, jarras, ánforas, ollas, cazuelas, etc..., ocupa 65 páginas de la obra, en dibujos realizados por el propio autor. La obra cuenta con mapas y cuadros aclaratorios, índices de siglas, abreviaturas y signos utilizados, una extensa y selecta bibliografía, y finalmente índices de autores y nombres propios.

El lector no especialista en arqueología agradecerá al autor el haberse servido siempre de términos españoles para la descripción de los objetos y detalles reseñados. La obra podría haberse convertido en un «melting-pot» de jerga inglesa, como suele acontecer en las publicaciones sobre arqueología oriental en cualquier lengua. Los estudiosos extranjeros que necesariamente habrán de utilizar o de consultar esta obra harán bien en proveerse de un diccionario para conocer la terminología española relativa a la batería de cocina.

Este libro reproduce con algunas modificaciones la tesis doctoral del autor, presentada en el Instituto Católico de París bajo la dirección del Prof. J. Briand en 1980. Una primera parte de carácter histórico, que servía de introducción al texto de la tesis doctoral, ha sido publicada independientemente como artículo: «La Galilea y 'Galilea de los Gentiles' en el Antiguo Testamento», *La Ciudad de Dios* 195 (1982). El libro ha sido publicado conjuntamente por el Instituto Español Bíblico y Arqueológico (Casa de Santiago) de Jerusalén y la Editorial «Biblia y Fe» (Escuela Bíblica) de Madrid. Tras esta obra es de desear que el autor publique un Corpus completo de la cerámica común de la Palestina en el periodo romano, que se convertiría en libro de consulta imprescindible.

Julio Treballe

Xavier Léon-Dufour, S.J., *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament* (Paris, Ed. du Seuil, 1982) 384 pp.

En una serie de trabajos recientes centrados en la actitud de Jesús ante su muerte inminente, en el ambiente de la Cena y los discursos de adiós, Léon-Dufour nos ha ido avanzando su pensamiento y documentación sobre algunos aspectos tratados en este libro que quiere ser un ensayo de teología bíblica eucarística para el diálogo con los teólogos dogmáticos (pp. 8 y 12). El estudio avanza de forma circular, volviendo varias veces sobre los mismos textos lo que da origen a las tres partes principales: la práctica de la eucaristía primitiva (pp. 23-90), las tradiciones de la última Cena de Jesús (pp. 95-209), la presentación de los distintos textos eucarísticos por cada autor bíblico (pp. 213-317). Una última parte (pp. 321-51) recoge diversos temas y aspectos complementarios a la vez que hace síntesis. Dos apéndices estudian las comidas judías y la relación de la Cena y la comida pascual judía. Una bibliografía y dos índices, de materias y general, completan la obra.

Desde el comienzo lamenta el A. que el estudio de la Eucaristía se haya centrado tanto en el cambio de los elementos de pan y vino (pp. 13, 155, 160, 228, 229, 244, 322). A esto él opone la comprensión del lenguaje simbólico que no se aparta de lo real sino que «es la profundidad de lo real» (p. 15).

En la primera parte se destaca el simbolismo bíblico de la comida y la bebida, aunque la Eucaristía a la vez que se da en ambiente bíblico, tiene originalidad. Tras un repaso a las diversas comidas y sacrificios judíos buscando un paralelismo, se ve que la Eucaristía sólo encajaría en la comida de alianza que en este caso es alianza definitiva con Dios sellada con la fidelidad de Jesús (p. 53). Aunque en la p. 35 piensa el A. que Act 2, 42 no describe las partes de una acción eucarística, luego, en la p. 54 acude a «las oraciones» de que se habla en el mencionado texto para sugerir que estas oraciones que acompañan a la Eucaristía son de alabanza, son la *tódá*, género literario de oración que acompaña a los sacrificios de comunión.

La originalidad cristiana está en que el contenido de la bendición o *berakah* y de la *tódá* no fueron los hechos salvadores antiguos sino el hecho de Jesús, ni el lugar de celebración fue el templo sino las casas, ni la reunión provenía de la Ley sino del Señor, cuyo cuerpo formaban los cristianos, quienes recibían el pan y el vino hechos alimento de otro orden (pp. 58-59). El resto de la primera parte es un análisis de los contenidos de los textos, en una lectura sincrónica, valorando cada palabra, cada adjetivo, cada concepto.

En la segunda parte se destaca la división de los textos en dos tradiciones: cultural y testamentaria. Mc y Mt contienen sobre todo tradición cultural y están influenciados en su redacción por celebraciones litúrgicas posteriores. Lc tiene tradición testamentaria, de discurso de adiós, como Jn. 1 Cor 11, 23b-25 sería un relato etiológico de la Cena pero basado en un hecho histórico que remonta hasta Jesús. No acepta pues Léon-Dufour la tesis de R. Pesch que piensa que el relato de Mc es narrativo histórico en lugar de cultural (p. 100), si bien reconoce que frases como «y bebieron todos» o el dicho escatológico (Mc 14, 25) son testamentarios y de tradición histórica (pp. 103 y, sobre todo, 201). Tampoco da por supuesto que la Cena de Jesús fue pascual, al menos lo pascual no influyó decisivamente. La teología de la Cena de Jesús está en sus palabras. Siguiendo a H. Schürmann ve en Lc dos tradiciones, una cultural y otra testamentaria. El discurso cultural estaría insertado en otro de despedida (pp. 107-8). Ante la muerte de Jesús, lo cultural hace presente al resucitado; lo testamentario nos ordena repetir la caridad de Jesús: «ejemplo os he dado para que como yo he hecho así hagáis». Así se vinculan el sacramento y su efecto (p. 114).

La tradición cultural aparece principalmente en Mc y Mt (tradición marciala), la testamentaria en Pb y Lc (tradición antioquena). Pero no podemos dilucidar cuál de estas fuentes es anterior (pp. 116-17). Por ejemplo, no podemos establecer que el *hyper pollôn* de Mc sea anterior al *hyper hymôn* de Lc; puede ser posterior y estar universalizándolo (p. 119). La tradición antioquena parece resaltar el «don personal» de Jesús y reflejar una teología de la alianza sin carácter cultural. La tradición marciala es litúrgica (p. 121).

La entrega del pan indica la muerte de Jesús, pero no por esto el *hyper* es sacrificial, de expiación, ya que en Pablo se habla de un morir «por» (*hyper*) que es por un justo (Rom 5, 7), aunque en otros casos paulinos sea sacrificial y por pecados. Léon-Dufour destaca en la entrega del cuerpo la idea de alimento, dominando la perspectiva de vida sobre la de muerte y no viendo necesariamente la idea de sacrificio expiatorio (pp. 145-46). En el escueto «tomad» de Mc está ya el «por vosotros» de Pablo (p. 154). Pablo evita terminología materializante, no habla identificando pan y cuerpo, vino y sangre sino comunicación con el cuerpo y sangre de Cristo (p. 155). En unas Notas Complementarias sobre la transubstanciación vuelve una y otra vez a presentar la presencia de Jesús, verdadera, pero como comentada por el énfasis del «tomad», «por vosotros», contra una concepción sólo estática de la presencia (pp. 157-60).

El tema de la sangre vertida no puede confundirse con el asperjar de los sacrificios. Verter la sangre indica la muerte, es un modo delicado de hablar de la muerte (p. 168). El *hyper* más que sacrificial significa «en favor nuestro» (p. 169). Por eso la alianza en la sangre de Jesús no viene a significar tampoco su sufrimiento sino la comunión con Dios (p. 171). No obstante Léon-Dufour habla de sacrificio de la muerte de Jesús, pero sacrificio de alianza. Un paso más: Rom 12, 1 habla del culto racional del hombre que

entrega su vida, su vivir digno, a Dios. La muerte de Jesús fue esto, un entregarse a Dios de forma personal como culto espiritual, no ritual (p. 173). Que la palabra sobre la copa no está fijada sobre el simbolismo de la expiación sino de la alianza se ve por el beber; Jesús no exige aspersión de la sangre pues se bebe para alimentarse no para purificarse (174-75). En el sistema sacrificial judío no es la víctima la que procura el perdón, es únicamente Dios pues la sangre simboliza sólo la actitud humana que pide reconciliación (p. 199).

Respecto de la historia, Léon-Dufour rechaza la actitud de Bultmann que se desentiende de lo histórico referente a Jesús, pero no exige tanta reconstrucción histórica para poder hacer teología bíblica como pide J. Jeremías. Le basta con ver en las palabras de Jesús —a pesar de las variantes de cada evangelista o autor respecto de los otros—, que son coherentes con Jesús y de acuerdo con la discontinuidad del mismo Jesús en su lenguaje y proceder (pp. 184-99).

De la página 206 a la 209 hay un intento de reconstrucción de los pasos seguidos en el desarrollo de la liturgia de la cena en la Iglesia primitiva. Lo primero sería la *tôdâ*, la alabanza por la liberación conseguida en la muerte de Jesús. Esta se celebraría fuera del templo, acompañada con el maranatha y con la idea de la alianza de que habló Jesús, comentada por textos como el de Jer 1 y Ex 24. El acto se hizo litúrgico, se recordó la anámnesis de Jesús, la profecía del Siervo y el *hyper*. Todo esto fue acompañado de la vivencia de la presencia de Jesús en persona en esta liturgia, etcétera.

En la tercera parte se estudia la presentación que los distintos autores neotestamentarios hacen de la eucaristía en sus particularidades. Se ve entonces cómo Mc, al hablar de los preparativos de la pascua, lo que está evocando es la pascua del propio Jesús (pp. 225-26) y aunque no tiene anámnesis, el hecho de que la Cena sea en ambiente pascual con mención explícita de la alianza y alusión a Ex 24 la está supliendo. Para Pablo, que no es sistemático respecto de la Eucaristía, aunque sí lo es en el bautismo, la *koinonía* tiene una profundidad, dicha de la Cena, semejante a la enseñada con ese término en 1 Cor 1, 9 y 2 Cor 13, 13 que hablan de la comunión con el Hijo y el Espíritu Santo. Es una *koinonía* semejante al conmorir y corresucitar (pp. 243-44). Jn 13-17 que es un pasaje testamentario únicamente, no cultural, tiene sin embargo, un paralelismo con la anámnesis de Pb-Lc al decir: «ejemplo os he dado para que hagáis...» (Jn 13, 15), así como la participación de 1 Cor 10, 16 tiene también su paralelo en el «tener parte con Jesús» de Jn 13, 8 (p. 285). Jn no habla de la institución de la eucaristía aunque la conoce, para evitar a su comunidad pensar en algo mágico. Pero el capítulo 6 está dedicado en gran parte a ella. Jn 6, 8-47 enseña la eucaristía a través de la enseñanza de la fe en Jesús, mientras los vv. 48-58 son inmediatamente eucarísticos, a la vez sacramentales y espirituales. Jesús es pan de vida porque está vivo. Comer y beber es aquí apropiarse el sacrificio salvador de Jesús (pp. 305-9).

En el Gólgota la muerte de Jesús fue sacrificio personal, no cultural, en el cenáculo es sacrificio cultural pero desconectado de los sacrificios del A.T. La presencia eucarística es como fueron las apariciones, objetivas, no subjetivas producidas por el sujeto receptor.

Quedan por reseñar muchos datos y erudición contenidos en la obra de Léon-Dufour que, en efecto, según su proyecto presenta un valioso material

de reflexión desde la teología bíblica a los teólogos dogmáticos. Me hubiera gustado que el A. hubiera tratado otros textos eucarísticos menores, pero incluidos en esos textos inspirados sobre el sujeto de cuya totalidad se propone hablar (p. 8). Aparecerían en este elenco el c. 24 de Lucas, de que se hace cita de pasada; Apoc 3, 19-20; Act 16, 34; 20, 7-12; 1 Cor 14 como ambiente de una reunión litúrgica donde el Señor tiene palabra y exige caridad; Gál 2, 11-12 y ss. donde se cuenta el incidente de Antioquía que tiene relación con las comidas eucarísticas; y quizá Heb 9, 20 y 13, 10-15. Es verdad que son textos periféricos, pero muy interesante. Creo acertado exegéticamente denominar o catalogar el sacrificio eucarístico como sacrificio de alianza, sacrificio de *tódá*, alabanza, por serlo de alianza. Y esta comprensión se extiende como hace el A. al sacrificio de la cruz. Pero los esfuerzos que hace por mostrar que el *hyper* no es expiatorio, de sacrificio de expiación, ritual, esfuerzos que aportan luz evidentemente, quizá no sean muy necesarios dado que los autores del N.T. están a la búsqueda de lenguaje y analogías para presentar la novedad de la muerte de Jesús. En ese sentido no hay que temer las expresiones de sabor expiatorio del NT pues no tienen la comprensión veterotestamentaria y mucho menos la pagana. No he encontrado en esta obra la vinculación de la Cena de Jesús con su vida anterior, como si la anámnesis fuera de su muerte y no de todo Jesús. Esto es extraño, ya que Léon-Dufour habla de ello en otros trabajos recientes. El tema eucarístico es muy amplio y no es del caso buscar omisiones aquí y allá. Me hubiera gustado leer en Léon-Dufour algo más explícito sobre el lenguaje simbólico referido a la Eucaristía del que ya dice no se opone en absoluto al real, así como, en el tema del sacrificio de la cruz, ver que en el mismo sacrificio de alianza, de la alianza nueva, se incluye la vinculación con Dios que nos trae el perdón de los pecados, sin necesidad de que busquemos o hagamos hincapié en lo ritual expiatorio. No me parece acertado decir de 1 Cor 11, 28-34 que «Pablo se entrega a un ejercicio de retórica con la raíz *krin*» (p. 253, n. 50). Al menos no es eso sólo. Ahí se está dando realce al juicio que la Cena debe obligarnos a hacer sobre nuestra vida y al compromiso para con el prójimo que de ella hay que sacar. En este sentido tampoco comenta los textos de la colecta vinculados con el día en que se celebra la liturgia eucarística, como 1 Cor 16, 1 ss. En el último *Apéndice* del libro Léon-Dufour demonta, a su modo, las 14 razones por las que J. Jeremías hacía de la Cena de Jesús una cena pascual. Es un toque de atención a lo novedosos de Jesús para que no lo veamos todo en moldes veterotestamentarios. Junto a este desmantelamiento se esperaría un complemento o comentario sobre Jesús llamado «nuestra pascua» y sobre la Cena como pascua suya.

Aunque he sido extenso en sugerir enfoques u omisiones no estoy hablando negativamente de esta obra de la que también ampliamente he entresacado muchos valores. Es, como dice el A., un libro de teología bíblica para el diálogo dogmático; un libro importante, con gran riqueza exegética y abierto a la crítica. Aquí y allá se encuentran preciosos datos, reflexiones, interpretaciones que aportan algo nuevo en el conocimiento de este misterio.

Estando casi elaborada este recensión ha aparecido la obra de Léon-Dufour en castellano, en la Editorial Cristiandad de Madrid, con el título: *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*.

José Luis Espinel

J. Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Lectura del Nuevo Testamento. Estudios críticos y exegéticos 1 (Madrid, Ediciones Cristiandad 1982) 304 pp.

El autor pasa revista a las opiniones sobre la identificación o distinción de «los discípulos» y «los Doce» en Mc. Como lo reconocen los mismos que defienden la distinción, hay pasajes en que «los discípulos» se identifican con «los Doce». Hay otros, como 2, 14 y 4, 10, que presentan notables dificultades para esa identificación. Considera que la invitación de 1, 17 a Simón y Andrés como individuos es la misma que en 8, 34 sirve para todos. Opinamos sin embargo que ambos textos obligan a distinguir entre una invitación al seguimiento que se hace también a la multitud, con miras a ser reconocidos en la venida gloriosa del Hijo del hombre, y la invitación hecha a unos individuos, ligada a una promesa que se concretiza en 3, 13-15 y comienza a realizarse en 6, 6b-13. No vemos pues que para Mc seguimiento de Jesús y misión sean inseparables; a no ser que se distingan grados de seguimiento y de misión a la luz de 1, 17 y 5, 18.19; 3, 14-15; 5 20 y 8, 35. Nuestro autor considera que a partir de 3, 13-19 «los discípulos» y «los Doce» designan a los mismos sujetos. Entiende que en la perícopa de la elección de los Doce Jesús constituye al Israel mesiánico (el Israel amado antes que los no israelitas). Luego deduce de 13, 10 y 14, 9 que la misión de anunciar la buena noticia no es exclusiva del Israel mesiánico. El mensaje, bloqueado por el grupo israelita, se trasmite a todas las naciones por el grupo no israelita. Pensamos en cambio que Mc narra en 3, 13-19 la constitución del grupo de los Doce como realidad del ministerio; aún admitiendo que sean signo y origen de un Israel mesiánico. Concepto que no creemos que en la mente de Marcos quede limitado a la «Ecclesia ex circumcissione». Lo que prueban Mc 13, 10 y 14, 9 es que el evangelista tiene en cuenta una expansión universal de la misión que desborda la obra de esos Doce.

No vemos en qué se funda para afirmar que, aunque judío de raza, Levi no pertenece al pueblo de la Alianza. A lo más ésta habría sido la perspectiva de los fariseos (2, 16). La de Marcos queda clara en 7, 27. Nos parece gratuito ver en la casa de 2, 1 una expresión elíptica que designa la casa de Israel, el ámbito del pueblo elegido. Pues este ámbito es el de todo el relato evangélico, con la probable excepción de 5, 1-20 y 7, 24-8, 10. J. Mateos insiste en que, a partir de 3, 20, «la casa» es el lugar de los discípulos, a donde Jesús «va» o «entra». Mc 7, 17 y 9, 28 dan pie a esta interpretación; pero no así 3, 20. Por el paralelo entre 2, 11 y 5, 19 nuestro autor ve confirmada su interpretación del paralítico como personaje representativo de la humanidad no israelita. Si esto fuera así resultaría que, según su interpretación anterior, la humanidad no israelita habría acudido a la casa que es figura de la multitud de Israel (2, 2.4) que recibe la enseñanza de la Ley (2, 6). Lo que el texto dice claramente en 2, 3 es que trasportan el paralítico a Jesús y nada sugiere que aquí comience ya la misión gentil. En un estudio anterior ('El trasfondo apocalíptico de Mc 1, 24-25; 5, 7-8 y par.', *Burgense* 11 [1970] 117-33) hemos presentado nuestra opinión de que el primer endemoniado se sitúa en el seno del judaísmo y el de Gerasa en territorio gentil. Con ambos exorcismos Marcos está sugiriendo que toda la humanidad, judíos y gentiles, en cuanto oprimida por las fuerzas satánicas, precisa de la liberación de Cristo. El díptico de ambos exorcismos correspondería dramáticamente al principio teológico que afirma Rom 1, 16.

Para nuestro autor, después de la constitución del Israel mesiánico

(3, 13-19) la antigua «casa de Israel» queda reducida a ser «la casa del jefe de sinagoga» (5, 38). Este juego alegórico queda sin embargo anulado por todo el relato de 5, 22-43: Israel habría reconocido a Jesús y obtenido mucho más de la salvación solicitada. Tampoco consideramos justificado ver en la «casa/hogar» de 2, 15 la comunidad integrada por dos grupos heterogéneos, los seguidores israelitas y los seguidores no israelitas. Al esforzarse en ver aquí una prefiguración de la Iglesia futura de judíos y gentiles, nuestro autor pierde la punta del episodio que nos atestigua uno de los «ipsissima facta Iesu» más llamativos y consoladores: su apertura a los marginados religiosos, chocante en extremo para la sensibilidad de los piadosos profesionales. Es cierto que los marginados dentro del pueblo judío son un prenuncio de la humanidad no israelita que dará su adhesión a Cristo; pero no es Mc quien explicita esta conexión con el puente alegórico construido por nuestro autor. También consideramos gratuito el leer en el texto de 4, 10 la distinción entre el Israel mesiánico y el resto de la humanidad llamada e integrada en la comunidad.

Luego nuestro autor construye una curiosa tipología con los términos «aldea» y «aldeas». Lo mismo hace con «multitud». No vemos por qué si la de 3, 20 es de israelitas simpatizantes con Jesús, la de 3, 32-35 ha de ser de no israelitas establemente cercanos a Jesús. Sobre presupuestos de este tipo afirma que Mc crea un contraste entre la multitud de Israel que, aunque simpatice con Jesús, no lo sigue (5, 21) y la multitud no israelita, que sigue constantemente a Jesús (5, 24b). Estamos de acuerdo con que la cercanía y disponibilidad indican la existencia de un grupo que sigue a Jesús constantemente y que se distingue de sus discípulos (4, 10; 8, 34); pero no en que Mc quiera dar a entender que se trata de los no israelitas. Más adelante vuelve a ver en «el chiquillo» de 9, 33b-37 al grupo no israelita de la comunidad de Jesús. Según J. Mateos el «chiquillo» es modelo de seguimiento (?), mientras que los Doce, aferrados a las categorías del judaísmo, no se deciden a seguir a Jesús. De 9, 38-40 concluye peregrinamente que el Israel mesiánico no consigue desprenderse de la mentalidad del judaísmo; mientras que los no israelitas, libres de esa mentalidad, son los que realmente siguen a Jesús. De 9, 41-42 deduce que Jesús encuentra una verdadera respuesta en los que proceden de círculos ajenos a la institución judía. También lee Mc 10, 10-16 sobre la falsilla de la oposición de los discípulos a los seguidores no israelitas. Todo es insistir en que Jesús forma el Israel mesiánico con los seguidores israelitas; con los no israelitas, su nueva familia que se abre a la humanidad entera. La arbitrariedad llega a su colmo cuando nuestro autor sostiene que la diferencia entre los dos grupos, en la calidad de su adhesión a Jesús, culmina al comparar las figuras representativas de cada uno: Simón Pedro y Simón Cireneo. Porque nuestro autor está convencido de que, hasta el tiempo en que se escribe el evangelio, los Doce/los discípulos persisten en su actitud exclusivista y nacionalista (16, 7-8).

Al llegar aquí (pp. 184-89) queda patente que esta obra no es sino un alegato más a favor de la interpretación polémica eclesiológica del evangelio de Marcos. Sobre esta interpretación ya dimos nuestro juicio hace unos años ('En torno a la cristología de Marcos', *TeologíaBsAs* 12 (1975) 128-54, en pp. 132-36). Su originalidad estriba en apoyarla en una constante lectura alegórica. También el que esto escribe reconoce haber recurrido a veces a claves alegóricas; pero cuando esto se convierte en un registro monótono se constata mejor que, más que de un método de exégesis, se trata de hacer «eiségesis»: introducir en los textos una lectura que puede ser valorada

como una creación poética, una proyección doctrinal o una pedagogía espiritual; pero que no da razón de los contenidos originales. Muchas veces esa lectura es muy atrayente. Hasta *puede* que sea acertada. Pero hay que recordar que «puede» dice muy poco, dada la inmensa gama de lo posible. Otras veces la lectura de nuestro autor da la impresión de algo fantástico: como cuando dice que «la barca» (1, 19-20) representa un tipo de agrupación humana cuyas características son el poder (padre) y su correlativo, la dependencia/subordinación (hijos, asalariados). Aunque no aparece en el índice de autores, esto recuerda demasiado a F. Belo. O que la curación de la suegra de Simón (1, 29-31) indica la intención de Jesús: liberar a Simón del espíritu de violencia reformista opuesto al verdadero seguimiento. Simón está vinculado a una familia/grupo social representado por la suegra (1, 30) y caracterizado por su violento celo reformista (!). El doble personaje Judas de la lista de los Doce indicaría que en Israel hay una parte que responde a Jesús y otra que no le responde etc., etc.

Lamentamos haber sido tan severos en la crítica de una obra, sin duda muy elaborada, de un autor que muestra su maestría en los análisis filológicos y que se expresa con una claridad de lenguaje muy grata. El libro, primorosamente editado, concluye con la bibliografía, índice de citas bíblicas, de términos griegos, de autores y el índice general.

Ramón Trevijano