

A este respecto y por lo que se refiere a NT, J. H. Moulton había llegado a la conclusión “de que hay algunos indicios que sugieren que los grandes unciales.... no están lejos de los autógrafos” (*A Grammar of New Testament Greek*, vol. I *Prolegomena*, p. 42, citado por Thackeray, p. 56). Para tener una amplia base de comparación, Thackeray había estudiado casi todas las colecciones de papiros entonces publicadas, que cubren el espacio desde el siglo III a. Cr. —origen de la LXX— hasta el siglo IV d. C. —época de los grandes unciales—. De esta investigación resulta que en algunos casos hay “graves razones para dudar de la antigüedad de la ortografía” ofrecida por estos códices (p. 65), mientras que otros reflejan formas gramaticales muy anteriores al s. IV/V d. C., mostrando así que han sabido conservar lecturas más antiguas. De ahí concluye Thackeray que en tiempos antiquísimos, quizá incluso en los mismos autógrafos, existió “la práctica de dividir cada libro, por razones litúrgicas, en dos partes casi iguales. Probablemente, cada libro fue escrito en dos rollos” (p. 65: más ampliamente en su artículo *The bisection of books in primitive LXX manuscripts*, en *JTS* 9 (1908) 88-98).

Hasta aquí la amplia y sustanciosa introducción de Thackeray a su “Gramática del Griego del AT”. Hasta aquí también nuestro intento de resumir los planteamientos y resultados más interesantes de esta gran obra que, a pesar de las ocho décadas desde entonces transcurridas, sigue siendo un valiosísimo instrumento de trabajo. En muchos aspectos particulares la investigación actual ha llegado a proponer soluciones distintas de las de Thackeray, pero no se ha escrito nada que en su conjunto pudiera reemplazar esta Gramática. Por eso, el mundo académico debe también su agradecimiento a la Casa Editorial Georg Olms, por haber realizado la reproducción de esta obra, poniéndola así al alcance de todos los estudiosos de LXX.

K. LIMBURG

Werner STENGER, *Los métodos de la Exégesis bíblica*, Ed. Herder («Biblioteca de Teología», 14), Barcelona 1990, 357 pp., 12 x 19,5.

El A. afirma que se han escrito muchas introducciones a los métodos exegéticos y que la suya no pretende sustituir a ninguna. Justifica su libro por la finalidad, que se ha propuesto, que lectores y estudiosos que desconocen, o no dominan bastante, las lenguas bíblicas originales también puedan aplicar los métodos de la Exégesis bíblica (cfr pág. 348). Por

ello, los ejercicios están desarrollados sobre textos en versión castellana (en el original, en alemán).

El libro está dividido en *dos partes*: Una *teórica* (pp. 23-110) y otra *práctica*, mucho más extensa (pp.111-346).

En cuanto a la *primera*, el *primer capítulo* (pp. 25-39), titulado «El problema del texto original», da una idea genérica de la tarea y finalidad de los trabajos de crítica textual para acceder al texto sagrado con garantías científicas. Con tres ejemplos consigue ganar la atención y curiosidad del lector por el problema. La exposición destaca por su claridad y sencillez (Hay, sin embargo, un defecto pedagógico: El A. contempla entre sus lectores principalmente a aquellos que aunque interesados por los estudios bíblicos, no se encuentran iniciados en ellos (cfr p. 25, nota 1); sin embargo, no advierte del problema que hay planteado acerca de la autenticidad de la 1ª Carta a Timoteo, y la da, sin más, como pseudónima. No es bueno ese método de soslayar problemas). En el *capítulo segundo* (pp.40-46) aborda «El problema de la traducción». Es un resumen breve y bien expuesto del tema. El *capítulo tercero*, el más largo de la *parte teórica* (pp. 47-110), se enfrenta con el panorama de los *métodos* empleados en Exégesis bíblica. Comprende cinco apartados. 1) Explicación de *qué es un texto* desde la visión de la ciencia lingüística y literaria (pp. 47-52). Da una definición de texto y explica los términos de la misma, con un ejemplo práctico: resulta muy útil. 2) Con brevedad y claridad explica los análisis *sincrónico* y *diacrónico* del texto (pp. 53-55). 3) Exposición del método *sincrónico*, en el que incluye y toma como prototipo la *crítica de las formas*, que prefiere llamar *morfocrítica* o *método morfocrítico*, pues para el A. el nombre de *historia de la formas* o *Formgeschichte* no se presta a distinguir bien entre *género* y *forma*, ni entre sincronía y diacronía. La exposición del método «morfocrítico» es prolija (pp. 53-83): Recorre sus pasos: a) criterios para la «preparación de la segmentación de un texto», si es amplio («Divisores del texto en textos narrativos, argumentativos, retóricos y poéticos»); b) investigación de las «partes del texto», atendiendo a su «coherencia» (Esto es, la conexión sintáctica y semántica) y a su «estructura» (es decir, al estudio de la relación entre esas partes del texto); c) de ese modo se está en condiciones de alcanzar con garantía científica el *significado* del texto (*semántica*) y su *función* o *efecto* (*pragmática*).

A lo largo de la *primera parte* consigue mantener, en general, las excelentes cualidades pedagógicas ya alabadas anteriormente. Por ejemplo, cuando emplea términos técnicos de lingüística, la mayor parte de las veces explica su significado o en qué acepción los usa.

Refiriéndome a cuestiones más particulares, es discutible la *segmentación* que hace de la parábola del publicano y del fariseo en el cuadro de la pág. 79. Sobre todo la estimación final de Lc 14cd como comentario del evangelista, sin más: ¿acaso no tiene más probabilidad de que sea el *nimshal* conclusivo del *mashal* de los versículos anteriores, existente ya desde el origen de la parábola, como es corriente entre los *meshalim* rabínicos?

Es extensa y clara la exposición teórica de los métodos *diacrónicos* (pp. 83-110). Sin embargo, a veces acepta de manera acrítica e ingenua algunos procedimientos y resultados del método de la *crítica literaria*, de la *crítica de las tradiciones* y de la *crítica de las fuentes* (Puede verse pp. 84-87; 125-126, etc., donde acepta sin más dos estratos en el episodio de Mc 2,1-12, opción posible, lo mismo que lo es la de que los hechos pudieron ocurrir también de modo sustancialmente idéntico a como los narra la tradición evangélica: sería más científico presentar ambas posibilidades).

La *Parte Práctica* (pp.113-346) comienza con el análisis de la perícopa de triple tradición de *la vocación de Leví y comida con publicanos* (Mc 2,13-17 y par., estudiada ya por Zimmermann), que va a presentar como muestra del género de «historia de vocación» o «llamamiento». En unas veinte páginas (113-132) va aplicando al pasaje los métodos de crítica de las formas (macro y microestructura), crítica literaria (congruencia, incongruencia, juicio crítico-literario); saca a colación otros pasajes del mismo 'género' de historia de vocación, como base de ejercicios prácticos, donde desarrolla, según los casos, la crítica de las tradiciones y de la redacción, y la crítica de los géneros literarios (estilo y denominación del género, historia de los géneros, 'situación vital' y 'situación literaria').

Un segundo pasaje, Is 40,1-8, sobre la *institución de un profeta en su ministerio* (con algunas afinidades con el anterior de historia de vocación) sirve ahora (pp. 133-145) para ver la aplicación de varios métodos: «deslinde» del texto, crítica de las formas (macroestructura y microestructura), crítica literaria, crítica del género. Un tercer texto, de nuevo de triple tradición (Mc 2,23-28 y par.), el episodio de *Arrancar espigas en sábado*, sirve de ejemplo neotestamentario para ejercitar un mayor número de métodos (pp. 146-159) que en el anterior. En el primer texto analizado (vocación de Leví, etc.) el A. se fijó exclusivamente en el texto de Marcos, por considerarlo en el origen de los otros sinópticos. Ahora, en cambio, aunque sigue tomando a Marcos como base, analiza también el paralelo de Mt 12,1-8, por suministrar más abundante material para la crítica de la redacción; hace sólo ligeras alusiones al de Lc 6,1-5. Este apartado resulta mejor elaborado y más convincente que el anterior de la crítica de la redacción y de la composición en el texto de Mc 2,23-28.

Con mayor amplitud (pp.160-189) estudia otro pasaje sinóptico, *la tempestad en el mar* (Mc 4,35-41 y par.), como paradigma para ejercitar diversos métodos. Aquí Stenger estudia por separado las versiones sinópticas de Marcos y de Mt 8,18-27. No lo hace así con la también paralela de Lc 8,22-25, más breve.

Por su afinidad, se ocupa juntamente (pp. 190-221) del episodio de la fe del *centurión de Cafarnaum* (Mt 8, 5-13 y Lc 7, 1-10) y del de la *curación del hijo del funcionario real* (Ioh 4,46c-54). Hay primero una introducción relativa a las afinidades y diferencias entre los tres textos (obviamente mucho más cercanos entre sí los de Mt y Lc); ofrece una sinopsis de los relatos de Mt y Lc, y sigue el esquema analítico ya mencionado en pasajes anteriores. Una vez estudiados los dos textos sinópticos, analiza el de Ioh 4, 46b-54, siguiendo en líneas generales el mismo esquema (Observación preliminar y deslinde del texto; estructura; crítica de las formas; crítica literaria; crítica de las tradiciones y de las fuentes; crítica de los géneros y crítica de la redacción). Un nuevo texto, el *Salmo 23*, va a permitir desarrollar gran parte de la metodología analítica (pp. 222-249). La misma estructura del texto poético en versículos facilita, de un lado, la investigación de la estructura literaria; pero, de otro, el lenguaje poético utiliza mayor número de planos lingüísticos que el prosaico, lo cual complica la investigación de la estructura del texto. Sigue el ejercicio de aplicación de métodos a otro texto poético: *Cant 4,1-4*, «Un canto de amor». Es brevemente estudiado (pp. 250-257) según el mismo esquema analítico acostumbrado.

Aporta dos ejemplos más de textos poéticos, pero ahora del N.T. Son los *himnos cristológicos de Phil 2,6-11 y 1 Tim 3,16*. No ocupan mucha extensión para su importancia (pp. 258-283 entre los dos). El esquema de estudio es el consabido.

Dejando los textos poéticos, se vuelve al ejercicio sobre textos de otros ámbitos literarios. El primero es la *genealogía de Jesús según Mt 1,1-15* (pp. 284-301). Después los *textos iniciales del Discurso de la Montaña, según Mt 5,3-12 y del Llano, según Lc 6,20-26* (pp. 302-329). Termina estudiando la *Carta a Filemón* (pp. 330-346). Cabría consignar que en el análisis de la genealogía de Jesús según el texto de Mateo, Stenger se extiende en consideraciones histórico-teológicas (o, si se prefiere, de genética teológica), que sobrepasan el marco de los métodos literarios. Y en estos campos, la argumentación y las consideraciones que encontramos no siempre resultan convincentes. Un ejemplo es el desarrollo, muy imperfecto, de la que Stenger llama «idea» de la concepción virginal de Jesús? (Puede dar razón de lo que acabo de enunciar el siguiente párrafo de Stenger: «Una

de esas tradiciones, recibida con seguridad por Mt, es la idea de que Jesús fue engendrado por el Espíritu Santo y nació de la Virgen María, esposa de José.- Aunque Lc y Mt, en sus respectivas historias de la infancia, son independientes el uno del otro, por lo que a la crítica de las fuentes se refiere, sin embargo ambos conocen —y habrá que añadir que, en el Nuevo Testamento, sólo ellos conocen— la idea de que Jesús fue engendrado por el Espíritu Santo y de que nació de una virgen (...) La idea halló tanto mayor difusión cuanto que existía ya la creencia, difundida principalmente en Egipto desde tiempos antiguos, de que el nuevo rey sería un hijo engendrado por un dios con la faraona terrena. Es verdad que ni en Mt ni en Lc se materializó tanto la idea, que en la generación de Jesús por el Espíritu Santo se pensara en un proceso físico y corporal. Aunque esa idea no hubiera sido extraña para antiguos paganos, una comprensión tan material habría resultado intolerable para un judío piadoso. Sin embargo, mediante la idea del Espíritu divino creador, se abría en cierto modo el acceso a esta idea [?!]. El hecho de que no se hubiera difundido por doquier en el cristianismo primitivo, lo vemos claramente porque en el Nuevo Testamento la encontramos únicamente en Mt y Lc, aunque más tarde se impuso en la gran Iglesia y halló acogida en el Símbolo apostólico» (pp. 295-297). Tampoco resultan convincentes algunos de los análisis literarios (Muy discutible la estructura que hace de las Bienaventuranzas de Mateo, especialmente pp. 306-307) y las hipótesis sobre los diversos enmarcamientos históricos (*Sitz im Leben*) de algunos textos (A veces son conjeturas montadas sobre conjeturas, que es lícito hacer, pero que hay que proponer claramente como tales conjeturas en un libro como éste, pensado especialmente para los no iniciados). En cambio, el breve tratamiento de la Carta a Filemón es excelente (Cfr. especialmente pp. 335-345).

El libro termina con un elenco bibliográfico de proporciones razonables (pp. 349-354). Se reduce a estudios en alemán (exceptuada la conocida *Introduction critique au A.T y au N.T.*, dirigidas por Cazelles, George y Grelot); evidentemente esto conlleva lagunas importantes, especialmente en las referencias a los estudios de lingüística moderna en lengua francesa e inglesa, como apunté antes.

La traducción, debida a C. Ruiz-Garrido, supera con gran habilidad y oficio las innegables dificultades de fórmulas y léxico técnicos del libro: es excelente.

Un largo prólogo (pp.13-22), titulado «Preámbulo hermenéutico», había planteado de manera directa y condensada la cuestión fundamental de la Hermenéutica. En la p. 14 afirmaba ya W. Stenger: «La exégesis es

una disciplina teológica, pero no por su método sino por su objeto». Ante tal postura cabe preguntarse: ¿Pero es que el objeto «teológico» de la Exégesis bíblica no está exigiendo, un «más allá» de los métodos, sin prescindir de ellos, por supuesto? (En esa misma página, el A. parece hacer suyo el párrafo de F. Nietzsche, que cita: «Otro distintivo del teólogo es su incapacidad para la filología, en sentido general, el arte del buen leer: del saber leer los textos sin falsearlos... la manera en que un teólogo, independientemente de que trabaje en Berlín o en Roma, interpreta una 'palabra de la Escritura» o una experiencia... es siempre tan atrevida que un filólogo, al escucharla, se sube por las paredes». No entiendo bien por qué recoge Stenger tal invectiva contra los teólogos. En cualquier caso éstos, hoy día, están haciendo un esfuerzo innegable por acercarse a la Exégesis. Si en tiempos de Nietzsche no lo hacían, eso es cuestión pasada. Ahora no creo que merezcan ese reproche). Por lo demás, una cierta contradicción con el planteamiento precedente aparece al final del «Preámbulo hermenéutico» (p. 21), cuando concluye Stenger: «Una 'metodología bíblica' cumplirá con su obligación cuando, además de exponer y ejercitar en los métodos (sic en la trad. castellana), llame la atención sobre los límites del pensamiento histórico-crítico, más allá de los cuales comienza propiamente la ocupación teológica».

Personalmente estoy más habituado a los tratadistas franceses y españoles de Lingüística. Ahora, al leer el libro de Stenger, diría que, en líneas generales y con muchas excepciones, resulta más claro en su exposición que los estudiosos en estas dos últimas lenguas. Sin embargo, echo de menos en Stenger investigaciones interesantes de las escuelas francesas, por ejemplo, las aportaciones de Genette y de Barthes en el campo de la Narratología. Yo diría que los análisis lingüísticos de Stenger son bastante más sencillos que los de los franceses y españoles, pero mucho menos profundos; más obvios, pero considerablemente menos elaborados y técnicos. Así, encontramos sistematizaciones propuestas por estudiosos alemanes (esto se aprecia incluso a través de las citas de nuestro A.), que tienen escaso interés, comparadas con otras de investigadores de otras lenguas, no registradas, sin embargo, por Stenger.

Encuentro otra gran laguna en este libro: ni siquiera menciona la existencia de los procedimientos de la hermenéutica derásica judaica y cristiana. Con ella, aparte de ofrecer al lector un panorama actual irrenunciable de los métodos de la Exégesis bíblica, hubiera resuelto más favorablemente algunos de los problemas interpretativos con los que se encuentra (por ej., el de la estructura de la parábola del fariseo y del publicano, pp.79s, y la investigación del origen de algunos *logia*) (Esta laguna puede

ser rellenada hoy día con el libro de A. DEL AGUA, *El Método Midrásico y la Exégesis del N.T.* («Biblioteca Midrásica», 4), Valencia 1985).

Como observación general diría que Stenger, como Zimmermann, se entregan con demasiada ingenuidad en manos de los métodos, reduciendo así el campo de visión en Exégesis a los resultados parciales de ellos (Como contrapeso a esa excesiva confianza, puede verse José M^a CASCIARO, *Exégesis Bíblica, Hermenéutica y Teología*, Ed. Univ. de Navarra, Pamplona 1983). En otro orden de cosas, para la clase de lectores que W. Stenger presupone, su libro puede ser un sustituto del ya casi clásico de Heinrich ZIMMERMANN, *Los Métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (edic. españ. BAC, Madrid 1969) y del dirigido por Joseph SCHREINER, *Introducción a los Métodos de la Exégesis Bíblica* (edic. cast. Herder. Barcelona, 1974). A la vez, aunque en el plano de divulgación, puede resultar también un complemento de estos dos últimos, puesto que ninguno de ambos contempla los métodos de la Lingüística y la Retórica modernas (el de Zimmermann se reduce además al ámbito del N.T.) mientras que Stenger intenta incluir también estos últimos.

J. M^a CASCIARO

CESAR IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista. Análisis de «Historia y Dogma»*, Ed. EUNSA («Colección Teológica», 71), Pamplona 1990, 396 pp., 15,5 x 24.

La publicación en 1902 de *L'Évangile et l'Église* de A. Loisy provocó una fuerte conmoción en los ambientes intelectuales y católicos de la Francia de aquella época. Muchos recibieron el libro, de acuerdo con las declaraciones del propio Loisy, como una réplica católica a la crítica ecle-siológica de Harnack, prestándole una calurosa acogida. Otros se enfrentaron a él, poniendo de manifiesto, en ocasiones con tono muy duros, que implicaba opciones y presupuestos que afectaban a puntos sustanciales de la fe católica. Otros, finalmente, se vieron sometidos a una fuerte tensión, ya que, de una parte, miraban con simpatía algunas de las preocupaciones histórico-críticas manifestadas por Loisy, pero, de otra, advertían con claridad las graves insuficiencias de su planteamiento de fondo. Este último fue el caso de Maurice Blondel que, al conocer la obra de Loisy, inició unas relaciones que terminarían en un decidido enfrentamiento. Fruto de ese proceso fue uno de los textos teológicamente más importantes del filósofo de Aix: *Histoire et dogme* publicado por primera vez en 1904.