

BIBLIOGRAFIA

Praelectiones biblicae ad usum scholarum a R. P. HADRIANO SIMÓN, C. SS. R., S. Script. Lectore, exaratae. *Novum Testamentum*. Vol. I. *Introductio et commentarius in Quatuor Iesu Christi Evangelia*. Altera editio. Taurini (Italia), ex Officina libraria Marietti... 1924. (XXXII + 652. 230 mm. × 155 mm.)

Poco nos figurábamos, al recibir el ejemplar del libro de que vamos a dar cuenta a nuestros lectores, que la reseña bibliográfica había de ser más bien un recuerdo necrológico. El 24 de julio del año que acaba de pasar, nos despedíamos del P. Adrián Simón, después de haber pasado varios días juntos en el Real Monasterio del Escorial. De allí a dos meses fallecía santamente en Astorga a la edad de treinta y seis años. Su muerte ha sido sentidísima por todos los que le conocíamos y nos preciábamos de su amistad. Pero a la pérdida del amigo se añade la de un escriturario eminente, que mucho había dado ya, pero que prometía muchísimo más. A la bondad de carácter y a una virtud sólida, que pronto le conquistaba el aprecio y el afecto de los que le trataban, unía el P. Simón vastos conocimientos en las ciencias bíblicas y, lo que vale más incomparablemente, gran madurez de juicio y notable exactitud y acierto en sus apreciaciones.

Prueba evidente de estas dotes de inteligencia y de corazón es el libro que reseñamos. Lo mucho bueno que hubimos de señalar y recomendar en el juicio que hicimos de la primera edición (Cf. *Razón y Fe*, tom. 58, págs. 519-522) lo podríamos repetir ahora con mayor encarecimiento; pues en realidad esta segunda edición supera en mucho a la primera, no tanto por su mayor extensión, como por su mérito científico y literario. Una cosa, sin embargo, creemos deber repetir, por considerarla de la mayor importancia. Lo que ha dado originalidad a las *Prelecciones* del P. Simón, y lo que las ha hecho sumamente prácticas y útiles para la enseñanza, es el carácter exegético de su obra. Tanto en el Congreso de Ciencias de Salamanca (junio de 1923) como en el Congreso pedagógico de Madrid (abril de 1924) nos lamentábamos unánimemente todos los aficionados a los estudios bíblicos, que allí nos reunimos, del tiempo preciosísimo que se malgasta no pocas veces, en las clases de Sagrada Escritura, en estériles introducciones, en vez de consagrarlo a la lectura y estudio directo del sagrado texto. Hasta ahora podía ser quizás excusable esta equivocación, por falta de un texto escolar acomodado de exégesis bíblica. De ahora en adelante no así. Precisamente el libro del P. Simón viene a llenar este vacío. Es un excelente texto para que en las clases de Sagrada Escritura puedan los escolares iniciarse en la inteligencia de la palabra divina, cuyo conocimiento les ha de ser de tanta utilidad, mejor dicho, de tan imprescindible necesidad, no sólo para los estudios teológicos, sino también para la predicación sagrada, y aun para el propio aprovechamiento espiritual.

En la primera edición hicimos algunos ligeros reparos. Los ligeros defectos que los motivaron han desaparecido en esta segunda edición. La corrección tipográfica es mucho más esmerada, especialmente en los textos griegos. Pero su novedad y mejora principal está en haber tomado como base de la interpretación, no los Sinópticos y el Cuarto Evangelio separadamente, como en la edición anterior, sino los cuatro Evangelios concordados o harmonizados. Ciertamente, esta harmonización de los Sinópticos con San Juan ofrece algunas dificultades: si bien no tantas ni tan graves, como a primera vista pudiera parecer. Pero aun con esas dificultades, el sistema harmónico es, a nuestro juicio, sobre todo en un libro de texto, mucho más pedagógico, y también más *objetivo*, y, dados los recientes ataques de la crítica heterodoxa contra la historicidad del Cuarto Evangelio, no dudamos en afirmar que también más *católico*. Una excepción ha hecho el P. Simón, en nuestro sentir acertadísima, a esta exégesis combinada: estudiando separadamente, en la segunda mitad del tercer año de la vida pública, los varios viajes del Señor que menciona San Juan y el largo viaje que refiere San Lucas, cuya combinación es en sus últimos pormenores muy incierta. Con todo, advierte el autor atinadamente que, negativamente, hay en esta combinación un dato cierto, y es, que el principio del viaje narrado por San Lucas no puede de coincidir con el viaje a Jerusalén para la fiesta de los Tabernáculos o *Scenopegia*: dato, que, sin embargo, olvidan algunos, embrollando de este modo la narración evangélica. Mas, repetimos, que fuera de esta prudente excepción, ha hecho muy bien el P. Simón en estudiar harmónicamente los cuatro Evangelios. Y si alguno considerase esta innovación como un desacuerdo, aceptamos la parte de responsabilidad que en ello nos corresponde. Notar ahora por menudo los aciertos particulares en la combinación o harmonización de los hechos evangélicos, sería cosa larga. No dejaremos con todo de advertir que hemos visto con singular complacencia el que el autor haya identificado las narraciones de los Sinópticos relativas a la vocación de los Apóstoles; el que haya fundido en una las narraciones de San Mateo y San Marcos relativas a la predicación del Salvador en Nazaret con la narración que San Lucas coloca al principio de la vida pública, y el que reconozca gran probabilidad a la opinión de Maldonado en la combinación de los relatos evangélicos referentes a la curación de los ciegos de Jericó.

Otras muchas cosas podríamos notar, en que esta segunda edición hace notable ventaja a la primera. Pero bastará lo dicho para testificar el concepto que se nos merece esta obra excelente, y más aún el que se nos mereció la persona del autor, cuya pérdida lamentamos en el alma, por ser la pérdida de un amigo estimadísimo y la de un colaborador meritísimo en los estudios bíblicos. No dudamos que el Señor habrá galardonado colmadamente las virtudes y los trabajos del P. Adrián Simón.

JOSÉ M. BOVER.

Konstanzer altlateinische Propheten und Evangelien-Bruchstücke mit Glossen. Nebst zugehörigen Prophetentexten aus Zürich und St. Gallen, teils neu, teils erstmals herausgegeben und bearbeitet von P. ALBAN DOLD, Benediktiner der Erzabtei Beuron. Mit fünf Schriftbildern, 1923, Otto Harrassowitz, Leipzig. (*Texte und Arbeiten, herausgegeben durch die Erzabtei Beuron, 1. Abt. Heft 7-9*)—(Fragmentos de una antigua versión latina de los Profetas y Evangelios con glosas, procedentes de Constanza; con otros textos de Profetas pertenecientes a lo mismo, conservados en Zürich y S. Gallen, publicados y estudiados, en parte de nuevo, en parte por primera vez, por el P. Albano Dold, benedictino de la Abadía de Beuron. Con cinco láminas.—En la Colección; «Textos y trabajos dados a luz por la Abadía de Beuron, 1 parte, cuadernos 7-9»). Un volumen de 150×235 milímetros, XI-280 páginas.

En 1886 encontró Ernesto Ranke, hermano de Leopoldo, el famoso historiador, unos fragmentos de los Profetas en las cubiertas y dorso de un códice de la Biblioteca de la ciudad de Fulda, escritos en letra uncial. Más tarde fueron apareciendo otros fragmentos del mismo manuscrito en el Monasterio de San Pablo en Carintia, en Darmstat y en Stuttgart. Desde un principio se reconoció la importancia del hallazgo, pero aun no se había hecho un estudio firme y de conjunto sobre el asunto. Al fin lo ha realizado el P. Dold con gran maestría y competencia.

Desde luego comenzó por examinar atentamente los fragmentos encontrados y los dorsos y cubiertas de algunos códices de las referidas Bibliotecas, donde con razón sospechaba que podía haber aún textos sin descubrir. La búsqueda no resultó inútil, y así pudo añadir a los ya conocidos algunos nuevos pasajes.

Examinadas bien la unidad de los diferentes fragmentos y su pertenencia a un mismo manuscrito, se presentaban por sí mismas las siguientes cuestiones: primera, la de saber el tiempo en que fué hecho el códice; segunda, la manera cómo se desparramó por las distintas Bibliotecas; tercera, cual fué la Biblioteca, donde el códice se conservó en un principio; cuarta, qué texto contenía, y quinta, en qué escritorio fué copiado primitivamente. A todas ellas responde el P. Dold. Se había creido generalmente que el códice había sido transcrita en el Monasterio de Weingarten; pero como este cenobio fué fundado en 1033 y la escritura uncial de los fragmentos revelan para su confección una época muy anterior, pues son del siglo sexto o séptimo, la hipótesis caía por su base. Es verdad que alguno de los manuscritos fué a parar a dicho monasterio, pero por las suscripciones y catálogos antiguos se deduce que la Biblioteca, donde primitivamente estuvieron, fué la de Constanza. Tampoco se podía admitir que el escritorio de esta ciudad fuera su lugar de origen; y el P. Dold cree que se transcribieron en la alta Italia.

Tan delicado como el anterior era el problema de fijar el texto de los fragmentos y su relación con las versiones conocidas de la Biblia. No cabe duda que es anterior a la traducción de San Jerónimo, y según todos los indicios es una versión del texto griego de los Setenta, hecha en África. Terminado el estudio del texto de los fragmentos, emprende el P. Dold la misma tarea con las glosas que en

ellos se encuentran. A continuación y siguiendo el mismo método dedica treinta páginas a la investigación de algunas períopes de los Evangelios, de la versión de la Biblia, conocida con el nombre de Itala, y procedentes asimismo de Constanza. A estos fragmentos de la Itala añade finalmente otros con trozos de los Profetas, de la misma versión, que se encuentran en la Biblioteca de Zürich y en el Monasterio de San Galo en Suiza.

El trabajo del P. Dold merece toda clase de elogios, no sólo por la importancia que en sí tiene, sino también por el cuidado con que está llevado a cabo. Examen paleográfico minucioso para descifrar las letras borrosas, especialmente de los palimpsestos; reconstrucción de los cuadernos de los códices; transcripción esmerada del texto con la resolución de las abreviaturas impresas en tipo distinto; cotejo detalladísimo del texto del códice con las lecturas y variantes de las traducciones latinas de la Biblia de los cinco primeros siglos, tal como nos las han trasmítido algunos manuscritos y las citas de los Padres; todo, en fin, con el esmero y cariño que en tales casos suelen poner los apasionados por esta clase de estudios.

Una cosa sólo tenemos que advertir, y es que la comparación del texto del códice con las versiones paralelas, resulta difícil de entender. Hay que hacer un verdadero esfuerzo para poder andar sin tropezos por aquel empedrado de cifras, citas y abreviaturas. Quizás, si se hubiera colocado todo el material en columnas, hubiera sido más fácil la lectura. De todos modos, como el trabajo se dirige a los especialistas, y éstos están más acostumbrados que el vulgo a leer cosas técnicas, desaparece en parte la dificultad. Como impresión final, creemos que siempre quedará en la historia de la crítica textual de las versiones latinas de la Biblia el nombre del P. Dold unido al del gran Pedro Sabatier, iniciador y propulsor insigne de estos estudios.

Z. GARCÍA VILLADA.

Études sur la Psychologie des Mystiques, par JOSEPH MARÉCHAL, S. J., Docteur en Sciences, Professeur au Collège philosophique et théologique de la Compagnie de Jésus à Louvain. Tome premier. Vol. de 23 por 15 cms., de VIII, 271 págs. Charles Beyaert, Éditeur, 6, rue Notre-Dame, Bruges. Belgique. 1924.

La materia, como lo indica el mismo título, no puede ser más interesante ni de más actualidad, pero a la vez delicada, difícil y de mucha trascendencia en los campos de la psicología y de la teología, por lo que exige una pluma experta y de mucha competencia; afortunadamente, el esclarecido autor reune ambas condiciones, pues conificador de la teología escolástica, es, al mismo tiempo, consumado psicólogo. El libro consta de tres partes: Primera, *Science empirique et Psychologie religieuse*, donde se exponen el objeto de la ciencia positiva, sus elementos materiales y formales, la psicología religiosa como ciencia empírica y las conclusiones generales. Segunda, *A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*, que abarca dos puntos, a saber: los datos o indicaciones de la psicolo-

gía normal y patológica, y sus aplicaciones al conocimiento místico. Tercera, *Quelques traits distinctifs de la Mystique chrétienne*, cuyas secciones integrantes son la fenomenología general de la vida mística, el problema del éxtasis, y la ontología y teología de la mística cristiana.

Estas cuestiones las había ya tratado el preclaro autor en varias revistas, pero ahora las ha retocado, reformado y perfeccionado, reuniéndolas en el presente tomo; lo que nos parece muy acertado, pues el asunto lo merece, y viene con ello a prestar una buena contribución a los estudios de psicología mística. Por lo que hace a la primera parte, el problema que desde luego se presenta, es: en qué condiciones la psicología religiosa puede constituir una ciencia empírica. Pues bien, ésta puede dar cuenta de algún aspecto parcial y relativo, pero no de la realidad integral de aquélla; puede recoger y clasificar los fenómenos, pero no puede apreciar todo su valor, por lo que es preciso traspasar sus límites y elevarse a la metafísica y a la teología. Por eso refuta, y con razón, a los psicólogos que se contentan con dar una explicación empírica, como Leuba y W. James (45-47). Tampoco le satisface, ni le puede satisfacer, la explicación de Delacroix; ni es suficiente la de Pacheu, aunque sea un poco más amplia y elevada que aquéllas (47-48, 57-58, 71).

Para explicar cuál es en la vida religiosa y mística la parte respectiva de la psicología y de la gracia, de lo natural y sobrenatural, resume su pensamiento en estos términos: «D'abord, le dogme catholique affirme l'intervention ordinaire de la grâce dans l'activité religieuse du chrétien. L'influence de la grâce excitante et adjuvante, au lieu d'être une causalité surnaturelle immédiate, ne s'exercerait-elle point peut-être par intermédiaire, providentiellement ordonné dès l'origine des choses, des causalités psychophysiques ordinaires? A ce premier problème nous donnerions volontiers, avec la majorité des théologiens, une solution négative, simplement probable d'ailleurs... Le second problème théologique, relatif à l'action empirique de la grâce, pourrait recevoir l'énoncé suivant: à supposer que la causalité immédiate de la grâce excitante et adjuvante soit surnaturelle, serait-elle démontrable expérimentalement? A cette question, si elle porte sur des actes surnaturels isolés, nous n'hésitons pas à répondre par la négative... Nous pourrons esquisser les conclusions suivantes: 1.º L'action de la grâce dans la vie chrétienne ordinaire a probablement une valeur empirique, qui se manifeste plutôt par les effets d'ensemble que par le même détail. 2.º En général, la communication spéciale avec Dieu dans l'union mystique n'est point une illusion...» (65-62). Como se atiene a lo general, y en parte se contenta con la censura de probable y en parte apóyase en la doctrina de muchos teólogos, no creemos sea necesario añadir nada.

La segunda parte examina, en primer lugar, el «Sentimiento de presencia en los profanos y en los místicos»; es un trabajo analítico muy concienzudo, de exposición y crítica de la psicología patológica y normal; toda ella, tanto la psicología patológica como la normal, es insuficiente para explicar el valor total de los fenómenos religiosos y místicos; bien que hay una diferencia, pues la patológica no sólo es insuficiente, sino que falsea el carácter de los fenómenos

propriamente religiosos, señaladamente cuando los atribuye a ilusiones y alucinaciones; y tanto la una como la otra lo falsifican también cuando tratan de hallar la razón suficiente, el origen y proyección de aquellos elevados fenómenos en los pliegues de la subconciencia o en los estrechos límites de la *inmanencia* psicológica. Ya advierte el autor «que le phénomène, méconnaissant la nature active de l'esprit et sa «polarisation» transcendentale, échoue à faire la synthèse de la «croyance» au réel. Mieux inspirée fut la psychologie thomiste, en cherchant au fond même de l'esprit l'élément actif essentiel à cette «croyance» (131); pero ni aun esta última basta por sí sola para explicar todos los fenómenos místicos.

Viniendo a las aplicaciones de esta segunda parte, comienza por asentar que el estado místico superior se presenta como una *intuición de lo divino*, o al menos de un ser *trascendente*, y que «este estado, muy caracterizado en los místicos cristianos, se da también, si no idéntica o igualmente, al menos de una manera análoga, en los místicos que no son cristianos y hasta en los que no profesan ninguna religión» (145); y trata de probar esta analogía con ejemplos sacados de la mística neoplatónica, del yogismo indu, del budismo, de la mística musulmana y de algunos casos más o menos psicopatológicos referidos por W. James, Bucke, Symonds y otros (145-146). Ante todo, conviene presuponer lo que indica el autor que entre los fenómenos místicos propiamente dichos de los cristianos, mejor dicho, católicos, y los de las falsas religiones no hay «correspondant exact»; y aun añadiremos que la analogía—«son analogie» que admite el autor—es más aparente o extrínseca que propia o intrínseca.

La razón es, porque la comunicación de los místicos cristianos es con Dios, es decir, con un ser superior, no como quiera, sino realmente *distinto y trascendente*, y la comunicación la establece el mismo Dios en las facultades superiores del hombre, viene de lo objetivo o Dios a lo subjetivo, o sea al alma; mientras que en las falsas religiones mencionadas es unión del alma con una deidad muy distinta de la de los cristianos, a saber, con un ser, superior sí, pero no personal y determinado como el de los cristianos, sino más o menos abstracto el «Uno» o el «Bien», un ser «inaccesible» [si es *totalmente* inaccesible no puede haber unión], en cuya unión el alma queda no sólo con alguna oscuridad sino *completamente inconsciente*, como quieren los neoplatónicos; o es una unión del «espíritu individual con el espíritu Universal» y por tanto muy distinto del Dios de los cristianos, como en el yogismo indu; o es una unión en la que el alma pierde su personalidad para ser absorbida en el *Nirvana*, como pretenden los budistas; o es una unión con algún resabio más o menos panteísta, o por lo menos, de bajas tendencias o de ciegas efervescencias, como sucede en el islamismo y señaladamente en los dervishes; o es una unión que brota de la subconciencia, y es *meramente inmanente* y subjetiva, sin dualismo y sin comunicación objetiva y trascendente, como lo proclaman los psicólogos del modernismo.

Como se ve, la unión mística de los cristianos es esencial y radicalmente distinta de las otras. Con esto se comprenderá que la tal *analogía* entre la unión mística cristiana y las otras es más bien

aparente que real; cierta unión genérica, pero específicamente diversa, y que en unos y otros tiene un sentido profundamente distinto. Para aclarar con un ejemplo cómo la unión con Dios, sea mística o no, se explica diferentemente, tomemos las palabras del apóstol San Pablo: *in quo vivimus, movemur et sumus*. Estas palabras, que se refieren a todos, sean o no místicos, las suscribirán, indudablemente, no sólo los católicos, sino también los de las falsas religiones, porque la expresión es casi común a todos; hay, si se quiere, cierta analogía para expresar la presencia de Dios en todos; pero unos la explican en sentido cristiano y otros en sentido panteístico, o panenteísta, o budista, etc. Así entendida la analogía, con esta profunda diferencia, esencial, como sin duda la entiende el autor, puede pasar la frase de que hay «analogía» entre la unión mística cristiana y las otras. Lo mismo sucede con la expresión «sentimiento de presencia chez les profanes et chez les mystiques», que puede darse en toda clase de éxtasis o unión mística; pero ¡de cuán diferente manera hay que explicar el sentido y carácter de ese sentimiento de presencia, según se trate de mística cristiana o no, de mística propiamente dicha o en sentido lato!

Y esto nos sugiere otra idea, y es que, tratándose de estudios místicos, no basta atender a los términos, que suelen ser muchas veces equívocos, o expresiones no del todo exactas; la razón es, porque en esos fenómenos interviene mucho el elemento afectivo o sentimental, y su lenguaje no es tan exacto y rigoroso como el lógico. Por eso conviene en esta materia hacerse cargo del contexto, y en esto último plácenos consignar que el autor sigue la doctrina sana de la psicología y de la teología.

En la tercera parte (págs. 181 y siguientes), que se refiere a *algunos rasgos distintivos de la mística cristiana*, muestra la tendencia de la unión mística a la unidad, a la simplificación, que alcanza, dice, su máximo en el éxtasis. Pero, como advierte bien el autor, esta simplificación en la pseudomística, de los enfermos nerviosos, lo es por *empobrecimiento* de contenido psicológico, mientras que en los verdaderos místicos lo es por *enriquecimiento*. Sólo añadiremos que esta tendencia a la unidad no es exclusiva de los místicos: lo es también de los artistas hacia lo bello y de los sabios hacia la unidad científica; y que ha de serlo, al menos en la mística cristiana, hacia la unión *inmediata con Dios*, Dios *distinto* del hombre, *personal* y *trascendente*. No podemos extendernos más en un breve juicio. Baste decir que, juntamente con su gran competencia psicológico-teológica, muestra el P. Maréchal gran fuerza de análisis, riqueza de información, observación fina de los hechos y erudición nada vulgar, aunque podría citar a algunos místicos más, célebres en la teología mística católica.

E. UGARTE DE ERCILLA.

