

El Congreso Católico Internacional de Ciencias Bíblicas (Lovaina-Bruselas 1958)

La Exposición Internacional de 1958 dio cita en Bélgica a numerosos congresos de las más variadas especialidades. La tónica pretendida en este magno certamen fue, particularmente, la exhibición de los valores espirituales y humanos, junto con los científicos y técnicos de cada nación. Por eso no pudo faltar un Congreso Bíblico Internacional. Después de minuciosos preparativos vino a cristalizar en una plena realidad. Se pretendió desde los primeros momentos de su organización que fuera un exponente de la investigación católica de los últimos cincuenta años.

Se reunió del 25 al 30 de agosto de 1958. La sesión inaugural y la de clausura se tuvieron en el amplio auditorio de «Civitas Dei», el pabellón de la Santa Sede en la Exposición Internacional. Las reuniones científicas especiales se acogieron a la ciudad universitaria de Lovaina, que ofreció las aulas del Colegio María Teresa y una parte del Instituto Spoelberch a los congresistas. Las sesiones plenarias tuvieron lugar en la Sala de Promociones de las Halls Universitarias.

El número de participantes inscritos oficialmente subió a 424, entre los que figuraban especialistas mundialmente conocidos. Procedían de unas treinta naciones distintas. Los participantes españoles pasaron de la treintena¹.

SESION INAUGURAL

Se abrió oficialmente el Congreso el lunes, día 25 de agosto, a las 10,30 de la mañana, en el pabellón de la Santa Sede, dentro del recinto de la Exposición de Bruselas. Presidía el eminentísimo cardenal E. van Roey. Estaban presentes el cardenal E. Ruffini, arzobispo de Palermo, que se hallaba entonces en Bruselas; el nuncio apostólico en Bélgica, monseñor E. Forni; el obispo de Brujas, monseñor E. J. M. De Smedt; el de Namur, monseñor A. M. Charue; el coadjutor de Lieja, G. M. van Zuylen; el Rector Magnífico de la Universidad de Lovaina, monseñor H. M. van Waeyenbergh, y otras personalidades.

El canónigo J. Coppens, presidente del Congreso, dirigió a la asamblea una breve alocución. Tras agradecer a la presidencia su participación y saludar a las distintas representaciones y a los asistentes, subrayó las características específicas de las reuniones que iban a tenerse: serían estrictamente católicas y expondrían el pensamiento cristiano de modo estrictamente científico.

Seguidamente el cardenal van Roey tomó la palabra. Consideraba ese congreso como uno de los más importantes que se reunían en Bruselas, por el contenido, que era la palabra de Dios en la Biblia, por la variedad de temas

¹ *Congressus Internationalis Catholicus de Re Biblica*. Expositio Universalis Bruxellensis. *Civitas Dei*: Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser. III, Fasc. 10 (Bruxellis-Lovanii MCMLVIII) pp. 86; *Congressus Internationalis Catholicus de Re Biblica*. Fasciculus secundus addenda complectens, Analecta Lov. Biblica et Orientalia, Ser. III, Fasc. 11 (in oppido Lovaniensi MCMLVIII) pp. 17.

del programa y por la calidad de los asistentes. Había informado personalmente al Papa, Pío XII, sobre la importancia de estas reuniones, y había recibido de Su Santidad una carta autógrafa, que se leyó a continuación.

CARTA DE PÍO XII AL CONGRESO BÍBLICO.—Su Santidad, el Papa Pío XII, había enviado al cardenal José Ernesto van Roey una carta en francés, que fechó en el Vaticano el 28 de julio de 1958. En ella acogía el deseo del arzobispo de Malinas y dirigía aquel mensaje personal al Congreso. Recordaba el cuidado que había tenido durante su pontificado en promover los estudios bíblicos, sobre todo al escribir la encíclica «Divino afflante Spiritu», y animaba a los especialistas católicos a seguir por el camino austero de sus investigaciones que contribuyen al progreso de la causa católica, al apostolado y a la gloria de Dios. Terminaba concediendo su paternal bendición apostólica a los participantes en esa reunión internacional².

Terminada la lectura del mensaje pontificio, dijo unas palabras el representante del Comisario General de la Santa Sede en la Exposición. Recordó el influjo que había tenido la Biblia en la cultura del mundo.

Seguidamente habló el obispo de Namur, monseñor A. M. Charue, antiguo profesor de Sagrada Escritura, sobre lo que la Iglesia espera de los exegetas (*Ce que l'Église attend des exégètes*). Los apóstoles recibieron carismas extraordinarios para cumplir su misión. Más tarde se dio paso a una economía más conforme con la providencia ordinaria. Hay que estudiar el depósito de la fe. Entre los teólogos exegetas y la jerarquía se estableció, desde los primeros siglos de la Iglesia, una colaboración íntima. La complejidad de estudios ahora lo exige más. El doctor de la Iglesia ha de tener santidad, ortodoxia y ciencia. Los exegetas interpretan y dan al público de modo exacto la Escritura bajo la vigilancia de la jerarquía. La Iglesia, recientemente, con la publicación de encíclicas y con la fundación de centros de enseñanza, ha estimulado a los exegetas, pero exige que se sometan a su última decisión. Pide la Iglesia al exegeta: 1) Que siga en la austera búsqueda científica, imitando a los pioneros del siglo pasado. 2) Que no enseñe solamente, sino que publique originales, monografías y grandes obras de erudición. 3) Que colabore con todos los científicos, evitando un coto cerrado, manteniéndose siempre dentro de las normas dadas. 4) Que se entregue de lleno a resolver los problemas que plantean ininterrumpidamente los incesantes descubrimientos modernos. 5) Que elabore una teología bíblica a la luz de la tradición y del magisterio, sin atribuirle exclusividad; porque no han llegado todavía a madurez los laudables esfuerzos que se han hecho. 6) Que cumpla una misión pastoral. Hoy se nota una vuelta a la Biblia; hay hambre de Biblia; es una necesidad actual. El servicio de la palabra está unido al mismo altar. No basta el simple filólogo. Se ha de seguir la hermenéutica católica bajo la vigilancia de la jerarquía. Acabó la exposición de estas normas exhortando al trabajo y a la acción: así como han de colaborar todas las fuerzas, así se ha de hermanar el trabajo con una verdadera espiritualidad.

Se interrumpió por unos instantes la sesión. En este entretiem po se retiraron los eminentísimos cardenales, y presidió la segunda parte el nuncio apostólico en Bélgica. Según el programa previsto tenía que hablar entonces el R. P. Rolando de Vaux, O. P.; pero, ante la imposibilidad de dejar Jerusalén, tuvo que dejar de asistir al Congreso. Hubo que alterar el programa. Adelantó la comunicación que tenía que leer al día siguiente en las sesiones particulares el R. P. P. Benoit, O. P., quien trató de las analogías de la inspiración escriturística (*Les analogies de l'inspiration scripturaire*). Era un tema —dijo— del que ya había tratado otras veces. Quería ahora puntualizar y

² *Augusto Messaggio del Santo Padre al Congresso Biblico Internazionale: L'Osservatore Romano, Lunedì-Martedì 25-26 agosto 1958, p. 1.*

determinar más su pensamiento. Las dificultades que presentan los descubrimientos de las últimas décadas inducen a modificar el cuadro clásico que se tenía hasta ahora de la inspiración. Todos los que de algún modo intervinieron en el libro sagrado recibieron el carisma. Modificó un tanto el sentido de su nomenclatura (inspiración *profética* e inspiración *escriurística*). Mantuvo su distinción entre juicio especulativo y juicio práctico para explicar el problema. La inspiración consistiría principalmente en una moción a escribir, aunque acompañada de iluminación. Subrayó la gran variedad analógica de la inspiración, que resolvería muchas dificultades, y dio gran importancia a la acción continua del Espíritu Santo hasta nuestros días, pues de este gran conjunto de actividad sería una parte mínima la inspiración de los libros santos.

Con estas palabras el ilustre orador precisó, en realidad, cuanto había venido exponiendo en otras ocasiones. Esperamos la publicación de su trabajo en las Actas del Congreso para justipreciar debidamente sus afirmaciones.

Pero, atendiendo a su disertación ante los congresistas, se puede decir que lo que hacía más difícil captar el conjunto del pensamiento del conferenciante era la falta de precisión en los conceptos y el cambio sutil que daba al contenido tradicional de muchas palabras. De ahí la dificultad en precisar la marcha del pensamiento, los nexos y las consecuencias. La diferencia entre el juicio teórico y el práctico se reduce a la finalidad objetiva del escritor sagrado y a cierto abuso de la palabra «verdad». Este punto de vista queda muy lejos del análisis último del juicio, e imposibilita hallar el último constitutivo formal de la inspiración. Aun así, ¿Dios mueve o no mueve ese juicio práctico? No se ve cómo la inerrancia en la Escritura se dé sólo cuando el hagiógrafo *enseña* ni cómo verdades inspiradas ciertas no tengan el don de la inerrancia porque cumplen un fin secundario en el mensaje esencial. Nadie negará que el Espíritu Santo actúe en la Iglesia con casi infinitas gamas de inspiración, pero en muchos de estos casos no hay más que un sentido analógico extrínseco en la palabra. No pocas de esas analogías se quedan en la periferia del problema de la inspiración escriturística, entendida en sentido tradicional. Se subraya fuertemente el aspecto comunitario en la inscripción del libro inspirado; pero esto, ¿es una exigencia y una necesidad del carisma o bien es una cosa que caería mejor? Además, si tanto la comunidad hace, ¿quién recibe del magisterio, entendiendo esta palabra al menos en sentido también analógico? Si la Iglesia con su determinación puede decir que un glosador *posterior* no es inspirado, puede también decir que no todos los anteriores lo han sido. ¿El método más conducente no sería recoger los datos que la revelación y el magisterio dan sobre la inspiración y la inerrancia escriturísticas y con ellos elaborar un sistema teológico, y no querer acomodar a un conjunto teológico-psicológico los datos revelados? Se hubieran oído con gusto, entre tantas afirmaciones, más pruebas. Esas y otras consideraciones se ofrecían espontáneamente ante el laudabilísimo esfuerzo, acompañado de la brillantez de una palabra arrebatadora, que el disertante realizaba por solventar un problema verdaderamente difícil y actual.

Clausuró este solemne acto el nuncio apostólico en Bélgica, monseñor E. Forni. A propuesta suya se envió un telegrama de agradecimiento y adhesión al Santo Padre, al cual se dio lectura y fue escuchado respetuosamente por los asistentes puestos en pie.

El denso programa del congreso quedó dividido naturalmente en dos partes: sesiones plenarias, que se tuvieron en las «Halles Universitaires» por la mañana, y trabajos de estudio por secciones, por las tardes. Las secciones fueron seis: I) Introducción. II) Oriente Próximo. III) Ambiente del Nuevo Testamento. IV) Antiguo Testamento. V) Nuevo Testamento. VI) Teología Bíblica. En cada una de estas secciones se tuvieron varias comunicaciones diarias. Dejando aparte la sesión inaugural y final, convendrá tratar primero de las sesiones generales o plenarias, y después, de los trabajos leídos, según el orden de las secciones particulares.

Agosto 1958	Sesiones plenarias	SECCIONES					
		Introducción I	Oriente Próximo II	Ambiente N. T. III	Antiguo Testamento IV	Nuevo Testamento V	Teología Bíblica VI
25	Charue Benoit	— Saydon Levie Bauer	Goosens van de Walle (Largement) Menasce	Cerfaux — Murphy Capelle	— Arnaldich Hauret Wambacq	Dupont George M u ñ o z [Iglesias Gils	Peinador Brunet Gross De Fraine
26	Gelin Schnackenburg	— Schilden- berger — (Kerri- gan) —	— Hennin- ger Dahood Jomier Pirenne	— Bläser Houssiau R u y s - schaert —	Brekel- mans Renard Duncker Koch Auvray	— Franquesa Boismard S. de Au- sejo (Feuillet)	— de la Potterie Vögtle Mollat Spicq
27	Dubarle Drioton	— Massaux Smith Garitte Gil Ule- cia	— — Haag Junker van der Ploeg	— C a u b e t [Iturbe Janssens Mejía —	Cazelles Kissane Hofbauer Deissler Coppens	— Ménard Duplacy Rigaux González [Ruiz	Charbel García de [la Fuente Lyonnnet Schelkle Hamp
29	Descamps Bernini De Lan- ghe Lefort						
30	Braun Vogt Alfrink						

Las fechas del 25 al 30 correspondieron de lunes a sábado, en la última semana de agosto de 1958. Las sesiones plenarias se tuvieron por la mañana; las secciones, por la tarde. Los dos últimos relatores del día 29 tuvieron su comunicación por la tarde, el día de la recepción en la Universidad de Lovaina. En la sección II (Oriente Próximo) se pusieron el día 27 tres conferencias que corresponden propiamente a la sección IV (Antiguo Testamento).

SESIONES GENERALES

Se tuvieron por las mañanas, en el salón de reuniones de las «Halles Universitaires».

A. Gelin, de Lyon, habló de la cuestión de la elaboración del texto bíblico por sucesivas añadiduras en el seno de una tradición viviente (*La question des «relectures» bibliques à l'intérieur d'une tradition vivente*). Un texto

bíblico ya escrito servía de lectura edificante para el pueblo, en el transcurso del tiempo; pero, a medida que cambiaban las circunstancias ambientales, se iban introduciendo en él adiciones, cambios, sustituciones y mayores determinaciones. Esta alteración tenía de característico que se hacía por el pueblo, a veces «por un lector genial que en una pequeña sinagoga abría el libro y añadía algo por su cuenta», pero siempre bajo la vigilancia y aprobación de la autoridad religiosa. Esas sucesivas modificaciones se hacían homogéneamente, en el mismo sentido del texto; eran como un desarrollo del *sensus plenior* más profundo. Algunos ejemplos pueden ilustrar esta teoría. La prolongación del Salmo 47, al añadirle los versículos 8b-9a; la del Salmo 22, por la adición de los versículos 28-32, que así quedó mesianizado un buen día, hacia el final del siglo IV antes de Jesucristo; el Salmo 110 en la versión griega; Zac 3,9 y 6,11, donde por las conveniencias de los tiempos nuevos se substituyó «Zorobabel» por «Josué»; el Salmo 78,9, donde «Efraím» está fuera de lugar, siendo una mala glosa explicativa del versículo 57; Ier 30-31, donde se cambió el sentido de «Israel»; Is 7,14, ya que el tema mesiánico es propio de las «relecturas». Así, la versión de los Setenta «sería una relectura griega de la Biblia hebrea». Podría, pues, plantearse de nuevo el problema de la inspiración de los Setenta. Más aún, incluso en el Nuevo Testamento se habrían dado casos parecidos, y tendríamos una verdadera *Formgeschichtliche Methode*, inspirada, y, además, dirigida por la autoridad. Esta nueva teoría es importante. Abre caminos a la investigación e incita a escrutar la teología de las glosas y adiciones.

No habrá quien niegue que en la Biblia ha habido cambios y añadiduras sobre algunos pasajes más antiguos, antes que quedara fijada la última redacción que poseemos. Pero elevar esto a fenómeno universal que sirva, como *a priori*, de norma interpretativa, no es cosa que esté ya probada. Hay que evitar el peligro de generalizar infundadamente. La tendencia a democratizar el profetismo, la inspiración y el concepto de autor puede inducir a destruir el verdadero profetismo y la unidad de muchos trozos bíblicos, sin valorizar suficientemente la mentalidad y estilo orientales antiguos. Si las modificaciones de esas «relecturas» se hacen en el mismo sentido del texto, no ha de oponerse a ello dificultad mayor; pero, ¿si se hacen en sentido divergente y aun contradictorio, como sucede a veces entre los LXX y el TM y cuando se ve que el griego traduce mal el hebreo? Se hará necesario, en cada caso particular, demostrar que se trata de verdaderas «relecturas» inspiradas y no de corrupciones del original.

R. Schnackenburg, de la Universidad de Würzburg, trató de los sacramentos en el Evangelio de San Juan (*Die Sakramente im Johannesevangelium*). Teniendo delante lo que la teología protestante moderna dice sobre esta materia, fue recorrido el Evangelio de San Juan y entresacó cuantos elementos pudieran tener relación con los siete sacramentos. El cuarto evangelio habla —en textos seguros— de tres: Bautismo (Io 3,3ss), Eucaristía (Io 6,52ss) y Penitencia (Io 20,22ss). Para comprender su pleno valor hay que parangonarlos con la enseñanza cristológica del mismo Evangelio. Se llega entonces a la doctrina profunda que ha pretendido San Juan.

A. M. Dubarle, O. P., de Le Saulchoir, estudió el concepto del complejo humano en el Antiguo Testamento (*La conception de l'homme d'après l'Ancien Testament*). El sentido nuevo y eterno acerca del hombre, que aparece en el Antiguo Testamento, no se reduce a puntos de vista psicológicos y sociológicos, elementales y comunes al ambiente oriental, sino al peculiar aspecto religioso, que el pueblo de Israel debe en último término a sus relaciones con Yahweh. En esta línea se ha de estudiar la antropología bíblica, que puede dividirse en cuatro apartados: 1) El hombre como ser histórico; concretamente, en la historia del pecado y de la redención. 2) El hombre como

ser superior, hecho a imagen y semejanza de Dios; lo cual le induce a centrar en su vida la religión. 3) El hombre como ser social, en la familia y en el pueblo, con sus relaciones múltiples. 4) Destino del hombre al trabajo y al culto. Todo ello ha de llevarle a la unión con Dios por el amor, que tendrá que perpetuar en la vida eterna.

Luis Gonzaga Ryckmans presentó al canónigo E. Drioton, célebre egiptólogo. Éste presentó a los asambleístas el resultado de su investigación en un punto debatido: la Sabiduría egipcia de Amen-em-Opet es una mala traducción del libro de los Proverbios (*Le Livre des Proverbes et la Sagesse égyptienne d'Aménémopé*). La Sabiduría de Amen-em-Opet, hijo de Ka-nakhat, fue descubierta en 1923 por E. A. Wallis Budge en el papiro 10474 del British Museum, de Londres. Pudo haber sido compuesta del siglo XI al VI antes de Jesucristo. Contiene semejanzas indiscutibles con el contenido de los capítulos 22,17-23,35 del Libro de los Proverbios. Hasta ahora se había venido creyendo que el hagiógrafo había copiado de algún modo este documento egipcio. El conferenciante ve, después de un análisis cuidadoso, que tanto el léxico como la sintaxis egipcia exigen una traducción, a veces muy mediocre, de un texto subyacente hebreo. De este modo se recuperaría de alguna manera el libro hebreo perdido o al menos el documento que sirvió de fuente al autor de los Proverbios³.

A. Descamps, de la Universidad de Lovaina, estudió el método de la teología bíblica (*Quelques réflexions sur la méthode en théologie biblique*). Distinguió cuidadosamente tres puntos: 1) El método de la teología bíblica se reduce al de las ciencias históricas y filológicas. A veces hay peligro de reconstruir el pasado en función del presente o bien de transformarlo en una posibilidad del futuro. No se trata de recoger testimonios aislados, sino de seguir la dinámica lógica de los autores inspirados. Sin excluir la homogeneidad esencial del desarrollo dogmático, la teología bíblica ha de conservar sus características propias ante una teología ulterior. 2) Por una parte, el teólogo bíblico no puede hacer abstracción de su fe, porque ha de suponer siempre la doctrina de la inspiración y de la inerrancia; pero, por otra, la fe no puede ser invocada para suplir las lagunas de una argumentación histórica deficiente. Sería dar un sentido nuevo a datos antiguos. En este caso no hay dos métodos distintos, al modo cartesiano —de historia y de fe—, porque se va a lo concreto, a las personas. 3) La filosofía puede poner al exegeta una cuestión ulterior que ni el historiador ni el teólogo se han propuesto: ¿Hay categorías religiosas bíblicas de esencia permanente y otras que dependen de las circunstancias? Se trataría, en cierto sentido, de la cuestión que plantea el problema designado por algunos con el nombre peyorativo de *desmitización*. Esto propiamente no toca al exegeta. Hay que dejarlo al filósofo.

En estos puntos de vista puede haber peligro de confundir Teología Bíblica con Historia de las Religiones. La verdadera Teología Bíblica no será nunca propiamente obra del exegeta, sino además del teólogo-filósofo, que tiene en cuenta, como método verdaderamente científico, la analogía de la fe.

G. Bernini, S. J., de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, consideró algunos rasgos del mesianismo qumránico (*Il «giardiniera» della piantagione eterna [IQH VIII]*). Se ciñó al análisis de las alegorías de la «plantación

³ E. DRIOTON, *Sur la Sagesse d'Aménémopé*, Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert (Paris 1957) 254-280.

eterna» y del «jardinero», según aparecen en varios textos, y las comparó con la índole del reino mesiánico, descrito en el Nuevo Testamento. Esta concepción se inspira en los profetas viejotestamentarios, especialmente en Daniel. Algunos la refieren a prácticas ascéticas —como cuando se dice que el desierto florece— y a la esperanza escatológica final; otros al misterio de la humilde suerte por que está pasando la secta, hasta que venga la era mesiánica. Comparó, después, esos puntos de vista con el misterio del reino de los cielos, revelado en las parábolas de Jesús, especialmente en la del grano de mostaza. Aunque se dan semejanzas innegables, reflejo de la mentalidad de los tiempos, varios elementos esenciales y la misma tendencia general son en realidad distintos.

El viernes, en que se tuvieron las dos conferencias generales que preceden, hubo por la tarde otras dos todavía. El Rector Magnífico de la Universidad, monseñor H. van Waeyenbergh, ofreció una recepción a los congresistas. Dirigióles unas breves frases, en flamenco y en francés, y seguidamente tomaron la palabra dos profesores de la Universidad de Lovaina.

R. de Langhe trató de las actividades bíblicas en la Universidad, desde su fundación hasta nuestros días (*Les recherches bibliques à l'Université de Louvain*). Distinguió tres períodos: 1) En 1546 la Facultad Teológica de la Universidad fue dotada de una cátedra de Sagrada Escritura. La actividad humanística favoreció este movimiento. Fue narrando el disertante la eficiencia de esta época, si bien con pretericiones y algunas apreciaciones algo personales. Honran la Universidad en este aspecto grandes hombres, como Jansenio de Gante, Lindano, Estio, Erasmo, Arias Montano, y grandes obras, como la Biblia de Anversa y la de Moerentorf. 2) El año 1834 da comienzo al segundo período con la nueva erección de una Facultad de Teología. Un grupo compacto de profesores se dedicó a investigaciones en el campo bíblico y en el de las lenguas orientales. Son los que merecieron el nombre de Escuela de Lovaina. 3) El tercer período abarca la época actual. Junto con el trabajo especializado ha aparecido el interés por una amplia vulgarización. Se extendió el conferenciante en hablar de la acción gloriosa de numerosas personas, varias de las cuales se hallaban presentes al acto académico.

Seguidamente Th. L. Lefort pasó a hablar del orientalismo en la Universidad de Lovaina (*Études orientalistes à l'Université de Louvain*). No hubo grupos de orientalistas antiguos. Empiezan con la Universidad restaurada. No quiere citar personajes vivientes. Para ello que se acuda a los actuales profesores de la Facultad. Pasa cuidadosamente en revista varios campos del saber. Primero, el iranio y el de los dialectos indios. Se estudiaron en ellos, de preferencia, los valores humanos y los paralelismos con las religiones vecinas. Hubo una corriente hacia lo semita, pero sin que se apartara de los límites bíblicos y de la tradición cristiana. Para hallar verdaderos semitistas hay que acudir al tiempo presente; el fundador «está vivo y muy vivo». Para el egipcio y el copto se ha de acudir a la década 1930-1940. Es importante la atención que se ha prestado a la literatura gnóstica, que refleja el siglo primero del cristianismo. Un último grupo lo forman los que se dedican más al estudio de los contenidos que a las lenguas. Han figurado el siríaco, armenio, árabe, caucásico, georgiano, en sus relaciones, principalmente, con la Biblia y sus versiones. No ha dejado de influir la Universidad de Lovaina en la publicación del Cuerpo de Inscripciones Cristianas Orientales y en la de los papiros Bodmer, de los cuales van a publicarse muchos.

En la sesión de clausura tuvieron sendos trabajos científicos F. M. Braun, O. P., y E. Vogt, S. J., de los cuales se tratará al final.

Sección I

INTRODUCCIÓN A LA SAGRADA ESCRITURA

P. P. Saydon, de la Universidad de Malta, consideró algunos nuevos caminos de solución para viejos problemas de crítica literaria del Antiguo Testamento (*Critique littéraire de l'Ancien Testament. Vieux problèmes et nouvelles voies de solution*). Distinguió cuidadosamente el concepto de autor entre los hebreos y la composición material del libro en tiempos del Antiguo Testamento. Autor era el que daba el contenido del libro (como Jeremías, como Pablo en la Epístola a los Hebreos); escritor, el que escribía las ideas de otro, desarrollándolas, ampliándolas o adaptándolas a las circunstancias. El autor lo era todo; el escritor no tenía importancia. La escritura material se hizo sobre rollos, separados al principio, reunidos poco antes de la versión de los Setenta. De ahí, alteraciones y añadiduras; pero la edición final, a pesar de las etapas redaccionales, era considerada como obra del autor principal.

J. Levie, S. J., de la Facultad Teológica de Eegenhoven, estudió los principios que han de regir la exégesis moderna (*Interprétation scripturaire en exégèse, en apologétique, en théologie*). La exégesis histórica católica ha de concluir en exégesis teológica y no puede nunca perder de vista la síntesis dogmática de la Iglesia. Por otra parte, la prueba dogmática de Sagrada Escritura debe ser sinceramente histórica, debe partir objetivamente de la comprensión del hombre —autor inspirado—, para llegar al mensaje de Dios. Ambas exégesis deben complementarse. Preciso, después, según qué principios, de qué manera y hasta qué punto deba realizarse la fusión de estas dos exégesis.

J. B. Bauer, de la Universidad de Graz (Austria), director de un diccionario bíblico que está a punto de aparecer, habló de la exégesis patristica en cuanto creadora de símbolos (*Exégèse patristique, créatrice des symboles*). Puso de relieve las características de este género de exégesis, que, inspirándose en textos bíblicos, llegó a crear símbolos cristianos. Discutió sus métodos y sus instrumentos de trabajo, aduciendo, además, varios ejemplos. Todo ese estudio tendió a iluminar la historia de la exégesis y a dar razón de la existencia y sentido de algunos símbolos e imágenes simbólicas, que arqueólogos y artistas no consiguieron interpretar con exactitud.

J. Schildenberger, O. S. B., de Beuron, estudió los sitios de la Biblia donde aparecen reunidas varias tradiciones, donde hay divergencias de relatos dobles o se narran hechos éticos o de costumbres (*Aussageabsicht der inspirierten Geschichtsschreiber bei der Kompilation von Ueberlieferungen, sich widersprechenden Doppelberichten und ätiologischen Erzählungen*). Como indica el mismo enunciado, la investigación tuvo tres partes. 1) Notó, primero, que prepondera en la narración bíblica la finalidad específica de explicar la historia de la salud con sus múltiples matices; de ahí que estas tradiciones antiguas, aceptadas por los historiadores sagrados, puedan presentarse de un modo simbólico, esquemático, anacrónico, reducido, según pida la finalidad pretendida. Pueden estar informadas de un sentido providencial, que no aparece en las obras de los autores profanos. Se ha de tener también en cuenta la mentalidad hebrea, que en hechos antiguos ve formas de expresar el futuro. 2) En los relatos dobles discrepantes el autor ha atendido preferentemente al tema de la salud. Las diferencias de la narración están en función de los medios representativos, o se quijeren subrayar a propósito distintos significados. 3) Las narraciones etiológicas pueden ser de dos tipos, siempre contempladas bajo el punto de vista de la historia de la salud: a) Uno, como explicación de hechos morales actuales que piden aclaración, como el desorden

de la vida del hombre. b) Otro, como en el caso de los nombres, usos, ruinas, dólmenes, monumentos, árboles y fenómenos de la naturaleza, que narra cosas de intrascendencia para la historia de la salud, a las que puede darse una simple fuerza mnemotécnica.

A. Kerrigan, de Roma, no pudo asistir al Congreso. Sin embargo, fue leído en público su trabajo, que versó sobre el *sensus plenior* en Joel (*The «Sensus plenior» of Joel 3, 1-5*). Este texto, usado por San Pedro y por la primitiva Iglesia, predice, en su forma original, con imaginaria de cataclismos cósmicos, la derrota de los enemigos del pueblo escogido. En la naciente Iglesia se aplicó al don de profecía y a la victoria de Cristo y de los apóstoles sobre el demonio, y tuvo además un fin cristológico, pues se atribuyó a Jesús lo que Joel decía de Yahweh.

E. Massaux, secretario del Congreso, trató del papiro Bodmer II, recientemente publicado (*Le papyrus Bodmer II [P⁶⁶] aux yeux des exégètes et des spécialistes de la critique textuelle néotestamentaire*). Ofreció un balance de las aportaciones con que ese importante documento antiguo ha enriquecido la exégesis y la crítica textual. Pasó revista a los estudios de K. Aland, M. E. Boismard, F. M. Braun, B. Brinkmann, I. de la Potterie, A. F. Klijn, F. Lasserre, V. Martin, K. H. Schelkle, E. J. Smothers y W. A. Wordsworth. Terminó presentando las conclusiones que se imponen como adquiridas definitivamente y las que están pendientes todavía de solución.

J. P. Smith, S. J., del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, expuso cuidadosamente, en sus líneas fundamentales, el proyecto, y los problemas con él relacionados, de una edición crítica del Nuevo Testamento, que ha de correr a cargo de dicho Instituto Pontificio (*The Biblical Institute's New Testament Edition. Problems and Projects*).

G. Garitte, de Lovaina, leyó un documentado trabajo sobre las traducciones en lengua georgiana del Nuevo Testamento (*Les versions géorgiennes du Nouveau Testament*).

Finalmente A. Gil Ulecia, de Madrid, ofreció al Congreso un estudio sobre las lecciones variantes, relativamente antiguas, del leccionario gótico latino de la biblioteca de la catedral de Zaragoza, Sig. 11/52; 145ff.; 28 x 19,5. Consideraba la lista de las principales variantes, sobre todo de los textos del Antiguo Testamento. Lo atribuía al último estadio del texto de la Vulgata, antes de su uniformidad artificial sorbónica (*Quelques variantes bibliques latines inédites dans un lectionnaire gothique de la Bibliothèque de la Cathédrale de Saragosse*).

Sección II

ORIENTE PRÓXIMO

G. Goosens, de los Museos Reales de Arte e Historia de Bruselas, habló sobre la interpretación religiosa de la historia en el antiguo oriente (*L'interprétation religieuse de l'histoire dans l'ancien Orient*). Distinguió tres etapas en el desarrollo de una filosofía de la historia: 1) Concepción ondulatoria, común a todos los pueblos del oriente antiguo, formada por las alternancias de éxitos y reveses, queridos por la divinidad. Primero fueron interpretados como sucediéndose de modo arbitrario; pero, gradualmente se les aplicó una relación moral. 2) Sobre este sucederse alternante de acontecimientos hay dos explicaciones optimistas, una política, en la sucesión de imperios (Persas, Seleucidas, Romanos), otra religiosa, propia del pueblo judío, que en último

término se centra en la alianza, antigua y nueva, hecha entre Dios y el pueblo elegido. 3) Estas dos corrientes convergen en el triunfo del cristianismo durante el imperio romano.

B. van de Walle, de la Universidad de Lieja, trató del dios primordial en la religión egipcia (*Le «dieu primordial» dans la religion égyptienne*). Los pensadores egipcios de la antigüedad se ocuparon del problema del origen del universo y de las cosas; de ahí que dejaran abundantes manifestaciones de sus opiniones y creencias. Escogió, luego, los pasajes de los textos religiosos y mitológicos que hablan del dios, considerado como iniciador de la existencia, y esbozó sus notas características.

R. Largement, de París, no pudo asistir al Congreso. Otro leyó su comunicación. Trataba del sentido que ha de darse a la forma «el día de Yahweh» según el ambiente oriental (*Le «jour de Yahvé» dans le contexte oriental*). Si se quiere obtener una exegesis objetiva, hay que colocar la Biblia en su marco oriental, antes de elaborar cualquier explicación intrínseca y, con mayor razón, cualquier teología bíblica. Puesto este principio innegable, bajó a casos concretos. Ve en algunos textos orientales (de la serie *Summa álu* [RA 19, pp. 141 ss.], de los cilindros de Gudea [Cyl. A 29, 9; 10, 24-26], de la liturgia de Tammuz [Witzel, *Tammuz-Liturgien*, n.º 30] y en algún testimonio sumero [S. N. Kramer, *L'histoire commence à Sumer*, p. 148] que, al hablar del «gran día», se refieren a la fiesta del año nuevo con sus caracteres de gran juicio y de determinación de las suertes futuras. Por analogías y posibilidades quisiera interpretar en este sentido el «día de Yahweh» de la Biblia (cf. Am 4, 4; 5, 18; Os 6, 3; etc.).

J. P. de Menasce, O. P., de París, consideró las religiones del Irán y sus posibles paralelos con el Antiguo Testamento (*Les religions de l'Iran et l'Ancien Testament*).

J. Henninger, S. V. D., de Friburgo de Suiza, resumió los resultados de noventa años de estudios sobre el problema del totemismo entre los pueblos semitas (*Le problème du totémisme chez les Sémites. Résultats de quarante-vingt-dix ans de recherches*). Pueden distinguirse tres fases en los estudios sobre el totemismo entre los etnólogos: 1) De 1870 a 1900, aproximadamente. El totemismo es un fenómeno *universal*; es «un estado por el que han pasado todos los pueblos una vez». Según esto, los semitas habrían vivido un totemismo verdadero, del que quedarían vestigios entre ellos. 2) De 1900 a 1940. El totemismo es un fenómeno *especial* o, incluso, una señal característica de un ciclo cultural determinado. Algunos pueblos no lo han tenido nunca. Según esta teoría los semitas sólo sufrieron débiles influencias totémicas venidas de fuera. 3) Desde 1940, aproximadamente. Totemismo no es más que una *designación clasificadora* que agrupa fenómenos parecidos entre sí, pero sin conexión genética. Serían creencias y prácticas propias de pueblos cazadores, que podrían llamarse *prototemismo*. Se ha de estudiar todavía esta concepción, aplicada a los pueblos semitas; pero, parece cierto que, efectivamente, se ha de hablar entre ellos de fenómenos protototémicos, más que de trazas de un sistema totémico acabado, porque no puede probarse el verdadero totemismo entre ellos en ninguna época de su historia.

M. Dahood, S. J., del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, trató de la posición lingüística del ugarítico, según los datos de recientes investigaciones (*The Linguistic Position of Ugaritic in the Light of Recent Discoveries*). Las publicaciones de C. Virolleaud han apreciado claramente un hecho: hay palabras y frases ugaríticas, halladas principalmente en material recientemente estudiado, que se encuentran también en la Biblia, pero no en otras partes. Este resultado innegable de los recientes estudios corrobora la opinión de

los que consideran el ugarítico como un dialecto cananeo, estrechamente relacionado con el hebreo bíblico. El P. Dahood, ilustró su tesis, exponiendo magistralmente nuevas relaciones lexicográficas entre el ugarítico y el hebreo, según los últimos textos estudiados.

J. Jomier, O. P., de El Cairo, expuso el sistema interpretativo del Corán en el mundo árabe de hoy (*L'exégèse coranique actuelle dans le monde arabe*). No añade nada a la exégesis medieval. El fin es práctico: se buscan en el Corán principios filosoficorreligiosos para guiar a los musulmanes de hoy y dirigir el renacimiento actual. Presentó los argumentos en que se apoyan para rechazar la Biblia. Para ellos el verdadero evangelio de Jesús es el del PseudoBernabé, por sus consonancias con la doctrina coránica. En realidad, el autor de este libro fue un cristiano apóstata del siglo XIV que se inspiró al escribirlo en el Corán. Los profesores de exégesis católica modernos tendrían que tratar de la posición actual del mundo musulmán sobre diversos puntos bíblicos concretos, y podrían abrir nuevos horizontes.

La señorita J. Pirenne, de París, basándose en las inscripciones y monumentos de Hatra, estudió la religión de Siria de principios del cristianismo. Su punto geográfico más significativo fue Hierápolis (*La religion de Hiérapolis de Syrie au début de l'ère chrétienne*). Las fuentes escritas hacen pensar en una doctrina esotérica, relacionada con el mazdeísmo. Parece haber sido una religión de salvación, de igual naturaleza y teología que el mitracismo.

Sección III

AMBIENTE DEL NUEVO TESTAMENTO

L. Cerfaux, de Lovaina, consideró la influencia de la concepción de los misterios en las epístolas de San Pablo a los Colosenses y a los Efesios (*L'influence des «Mystères» sur les épîtres de saint Paul aux Colossiens et aux Ephésiens*). No se puede dudar de la existencia de una pregnosis en Asia Menor, que se refleja especialmente en las epístolas de la cautividad, en las pastorales y en el Apocalipsis. Se debió al sincretismo helenista, no a los judíos ni a los esenios. Algunos términos y locuciones paulinos en las epístolas a los Colosenses y a los Efesios se explican por el deseo de oponerse a este movimiento pregnóstico que se infiltraba en las iglesias.

R. E. Murphy, O. Carm., de Washington, estudió el concepto de «carne» en los escritos de Qumrán y en San Pablo (*Bšr and sarks in the Qumrān Literature and Epistle to the Romans*). Con gran claridad metódica analizó primero el sentido y uso de «carne» en los escritos qumránicos. Luego, que entiende Pablo por *sarks* en Rom 7-8. Finalmente, atendiendo a las semejanzas y discrepancias, dedujo las consecuencias. En ambos hay una íntima asociación entre un poder malo y la carne.

B. Capelle, O. S. B., de Lovaina, estudió dos puntos, más bien litúrgicos, del prefacio común (*«Per quem Maiestatem tuam laudant angeli. Fundaments scripturaires de l'angéologie liturgique*). La locución *per quem* indica que de Cristo han recibido los ángeles el poder de alabar la majestad de Dios. La palabra *caeli* es un genitivo dependiente de la anterior palabra *potestates*. Así lo pide el ritmo, el paralelismo, el sentido de los verbos y la fuerza de las partículas. Se le preguntó cómo debían dividirse los vocativos del principio, y concedió que había de ser de este modo: *Domine, | sancte Pater, | omnipotens aeternae Deus*.

P. Bläser, de Rhade b. Dorsten (Alemania), analizó el concepto de espíritu vivificante en San Pablo («*Lebendigmachender Geist*». *Ein Beitrag zur Frage nach den Quellen paulinischer Theologie*). El concepto de pneuma es algo capital en la teología paulina. Pero esta cuestión supone otra: ¿De dónde sacó Pablo este concepto? Contra la escuela de la Historia de las Religiones, que señala el helenismo, probó, con análisis pormenorizado y con el auxilio de la literatura qumránica, que tiene sus raíces en el Antiguo Testamento y en el judaísmo tardío.

A. Houssiau, de Lovaina, investigó la razón de ser de la palabra *'egen-nēthē* de San Juan (*Le milieu théologique de la leçon ἐγεννήθη* [Io 1, 13]). La lección variante singular ἐγεννήθη, que aparece ya en el siglo II contra la preferible ἐγεννήθησαν, se remonta a la polémica antiebionita. Así lo dan a entender las citas patristicas, especialmente de Ireneo, Orígenes y Tertuliano. Los ebionitas negaban la regeneración espiritual de los cristianos y el nacimiento virginal de Cristo. El lugar citado se opone abiertamente a estos dos puntos; de ahí el interés que se tuvo por alterarlo, y así se explica el paso del plural al singular.

J. Ruyschaert tuvo una conferencia con proyecciones sobre la tumba de San Pedro en Roma (*La tombe de Pierre: tradition ancienne et fouilles modernes*). La arqueología está a favor de la tradición antigua. Las excavaciones modernas han puesto de manifiesto tumbas romanas del siglo primero.

J. Caubet Iturbe, SS.CC., de El Escorial, estudió la importancia dada a Jerusalén y al Templo en los escritos de Qumrán y en el Nuevo Testamento (*Jerusalem et Templum Domini in manuscriptis Qumrān et in Novo Testamento*). Los escritos qumránicos, si se exceptúa el libro de la Guerra de los Hijos de la Luz, apenas mencionan Jerusalén y el Templo. La comunidad misma es el templo santo. En cambio, en el Viejo Testamento y en algunos apócrifos se aprecian en mucho ambos sitios, y más aún en el Nuevo Testamento. En los Evangelios y en los Hechos aparece claro que buena parte del ministerio de Jesús y de los apóstoles tuvo por escenario estos dos sitios.

La señorita Y. Janssens, de Charleroi, estudió el sistema exegético de Heraclión, en el caso concreto de la samaritana (*L'épisode de la Samaritaine chez Héraeléon*). Heraclión fue uno de los más ilustres representantes de la gnosis valentiniana, en el siglo II, y es el autor del primer comentario conocido al evangelio de San Juan. Admitiendo el sentido literal, se entrega, sin embargo, de preferencia a una exegesis alegórica: los rebaños de Jacob, la montaña, la comida de Jesús, etc., todo tiene significado alegórico. Del mismo modo interpreta el pasaje de la samaritana, que representaría al alma que busca a Dios. Pero tampoco hay que exagerar el simbolismo. No es cierto, como algunos han afirmado, que la samaritana sea *Sofía*, aunque haya en la narración vislumbres del mito de la caída.

J. M. Mejía, de Buenos Aires, consideró los dos libros de los Macabeos a la luz de los escritos qumránicos (*Interesantes paralelos entre 1-2 Macabeos y los manuscritos de Qumrán*). Los dos libros de los Macabeos reflejan una tendencia parecida a la que nos da a conocer Qumrán en el seno de la comunidad esenia. Antes se atribuía al fariseísmo. Ahora estamos mejor informados. Se ve la necesidad de exaltar, en 1 Mac, a la familia de Matatías y a Judas, para responder a la objeción legitimista de los esenios qumranitas, mucho más grave que la objeción farisea, motivada por el resentimiento contra Alejandro Janneo o Juan Hircano. El libro 2 de los Macabeos descubre mejor su perspectiva a la luz de los nuevos manuscritos y ofrece interesantes contactos institucionales con Qumrán.

Sección IV

ANTIGUO TESTAMENTO

L. Arnaldich, O. F. M., de Salamanca, propuso la interpretación que se ha de dar a la narración geneésica de la formación de Eva (*La formación de Eva* [Gen 2, 18-24]). Teniendo en cuenta las peculiaridades crítico-literarias del relato de la creación y el género literario de los primeros capítulos del Génesis, se puede decir que el texto sagrado no enseña ni afirma el origen de Eva del cuerpo de Adán (Gen 1, 26-27; 2, 18-24). El autor sagrado ignora cómo fue formada la mujer, pero admite para ello la intervención de Dios. Ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento ni los Santos Padres ni el Magisterio de la Iglesia enseñan, como perteneciente a la fe, el origen de Eva del cuerpo de Adán.

Ch. Hauret, de Estrasburgo, solventó las aparentes contradicciones que ofrece la genealogía de los caínitas (*Réflexions pessimistes et optimistes sur Gen 4, 17-24*). Este pasaje evoca una decadencia sucesiva de la humanidad: civilización material, armas, poligamia, venganza. Esta genealogía maldita inspira pesimismo. Pero, si se la considera en sí misma, como fragmento separado, y se la coloca en su contexto primitivo, según los datos de la crítica literaria, se ve que entonces no exige necesariamente una apreciación peyorativa. De ahí la solución: un fragmento de signo positivo, cogido por otro autor (el redactor final) e integrado en otro todo, puede cambiar de signo. Esa solución permitiría aclarar otras dificultades parecidas de la «Prehistoria de la Salud».

B. N. Wambacq, O. Prem., de Roma, estudió las dos primeras secciones del libro de Baruc (*L'unité littéraire de Baruch 1, 1-3, 8*). No forman unidad literaria. La segunda (Bar 1, 15-3, 8) es una traducción, pues se hace necesario retraducir algunos pasajes (Bar 3, 4; 2, 23) para entender su verdadero sentido. El traductor de esta sección ni tuvo presente a los LXX ni es el que tradujo la segunda parte de Jeremías. En cambio, no sucede lo mismo con la primera sección (Bar 1, 3-14), ya que en ella la dependencia de los LXX es manifiesta (Bar 1, 9 es cita de Ier 24, 1 según los LXX; Bar 1, 11b se ha de interpretar por el Deut 11, 21 de los LXX; Bar 1, 11a es una alusión a Esd 6, 10 según los LXX, y compárese además Bar 1, 4-5 con Esd 8, 21 según los LXX). Esto hace suponer que la primera sección (Bar 1, 3-14) es un texto original griego que depende de los LXX. En este caso es evidente que el autor de la primera sección (Bar 1, 3-14) no es el autor de la segunda (Bar 1, 15-3, 8), porque ésta fue compuesta en hebreo, como tampoco puede ser el que tradujo esta última sección.

Chr. Brekermans, M. S. F., de Oudenbosch (Holanda), habló sobre el *hërem* hebreo (*Le hërem chez les prophètes du Royaume du Nord et dans le Deutéronome*). La relación que propuso M. von Rad (*Der heilige Krieg im alten Israel*) entre el *hërem* del Deuteronomio y el *'am hã-ãres* del reino de Judá no le parece fundada, porque, por una parte, el sentido de la guerra en el Deuteronomio no coincide con el *hërem*, y, por otra, no son claras las relaciones entre el «pueblo de la tierra» y la anfiteusis israelita. Los profetas del reino septentrional (1 Sam 15; 1 Re 20, 35-43) tendrían una concepción del anatema bíblico anterior a la deuteronomica, lo cual favorecería la precedencia nórdica del Deuteronomio.

H. Renard, de Lille, estudió la interpretación mesiánica en Isaías (*Le messianisme dans la première partie du livre d'Isaïe*). Vio el mesianismo en función de la historia. Estaría en el sentido típico, que él llama «histórico», y quedaría completado por el mesianismo que él llama «escatológico» o «literar».

G. Duncker, O. P., de Roma, trató del sentido que debe darse a la forma hebrea *l'da'itô* en la profecía de Isafas («*Ut sciat reprobare malum et eligere bonum*» [Is 7 15]). Puesto que la preposición *l'* con infinitivo puede indicar tiempo, suele traducirse en este caso, siguiendo a los Setenta, por «hasta que sepa» o «antes de que sepa» o «cuando sepa». Pero, tratándose de un *apax legómenon* y constando que en otras formas con el verbo saber (*l'ada'at*, *l'de'ah*, *l'da'rah*) nunca tienen sentido temporal, prefiere la interpretación final o consecutiva (*ut sciat*), con San Jerónimo.

R. Koch, de Matran (Suiza), analizó los sentidos y contenidos de la palabra «espíritu» en Isafas (*La théologie de l'esprit de Yahvé dans le livre d'Isaïe*). De todos los libros del Antiguo Testamento Isafas es el que más habla de *rûah* (28 veces en I; 9 en II; 13 en III). Puede significar: 1) La nada o un viento tempestuoso. 2) Respiración humana (condición de vida), principio vital, apetito irascible, actividad intelectual y volitiva. 3) Espíritu de Yahweh, que actúa en la revelación y acción divinas: a) Reposará sobre el rey ideal, no intermitentemente, como en los héroes y nabís, sino para siempre, con gran riqueza de dones carismáticos (Is 11, 1ss). Serán sus efectos una era de prosperidad paradisíaca, de justicia y de paz (Is 11, 3-9; 32, 15-20). b) Caído el reino, el «siervo» tendrá la plenitud del espíritu, como heraldo de la verdadera religión (Is 42, 1-7). El desierto humano del exilio será vivificado por el espíritu de Yahweh, y se formará una raza santa (Is 44, 3-5). c) En la comunidad postexilica el Profeta por antonomasia, lleno del espíritu de Yahweh, llevará la buena nueva a los *'anawim* (Is 61, 1-3) y sellará la Nueva Alianza. San Lucas muestra esta efusión del espíritu en los tiempos mesiánicos en su Evangelio y en los Hechos.

P. Auvray, de Montsault, inquirió en la lengua de Ezequiel (*Remarques sur la langue d'Ezéchiél*). Desde hace unos treinta años se agita este problema que repercute en la explicación de la vida del profeta. Tiene dos aspectos: influencia aramea e influencia babilónica en su lenguaje. Se ha estudiado satisfactoriamente el contenido arameo del libro. La influencia babilónica requiere atención todavía y más estudio. De los datos precedentes, recogidos de diversos autores, puede compilarse una lista de unos 56 términos babilónicos, ningún ejemplo de sintaxis. Teniendo en cuenta el ambiente de la época y que algunas de estas formas se hallan en otros libros de la Biblia, desaparecen unos 25 casos. Los restantes no son suficientes para hacer de Ezequiel un libro singular. El pequeño influjo babilonio se explica bien de otras maneras. No se trata siempre de un préstamo. Las dos lenguas son afines. Incluso las palabras que el hebreo pudo haber asimilado del babilonio, no fue a buscarlas necesariamente al país de origen. Le vinieron insensiblemente como términos técnicos o necesarios en la vida de aquel tiempo. Así pues, resulta frágil fundarse en estos argumentos de lenguaje para construir una geografía de Ezequiel y su ministerio. Se ha de probar la realidad de su actuación palestinese o babilónica por otras razones.

H. Cazelles, de París, ofreció algunas consideraciones sobre la esencia de la sabiduría en el capítulo octavo de los Proverbios (*Enfancement de la Sagesse en Prov 8*). Se ha hablado de personificación literaria e incluso politeísta. El relator ve que lo que se aplicaba como atributos dinásticos antes del exilio al heredero del trono (2 Sam 7; Is 9; Mic 5), durante el exilio, caído el trono, se convirtió en sabiduría cósmica, procesión en Dios creador. Si se entiende esta sabiduría como vestigio de procesión divina (aunque más obvio sería considerarla atributo divino), es probable este punto de vista. Siendo la Trinidad un misterio estricto, requiere una revelación clara, que no se dio más que en el Nuevo Testamento.

E. J. Kissane, de Maynooth (Irlanda), tuvo una comunicación sobre crítica textual en Isaías (*The Qumrān [Q Ia] text of Isaiah 9, 7-10*). En este lugar, versículo 8.º, se dice: «Y reconocerá el pueblo entero, | Efraim y los habitantes de Samaría, | con soberbia e insolencia, diciendo...». Hay sólidos fundamentos para afirmar que la cláusula «Efraim y los habitantes de Samaría» (v. 8b) es una adición tardía, porque tal lectura restringe indebidamente los términos «Jacob», «Israel» y «todo el pueblo» del contexto, y, además, porque en todo el poema (Is 9, 7-10, 4) el profeta se dirige a toda la nación, no sólo al reino del norte. Dedúcese de esto que en el texto original la frase del v. 8c seguiría inmediatamente a la 8a. Pero, por otra parte, es sabido que el verbo principal de 8c falta. Si se le añade uno, como hacen algunos críticos, la línea resulta demasiado larga en la pauta del contexto. El manuscrito Q Ia de Qumrán da una buena solución. En el versículo 8a, en vez del verbo *reconocerá*, hay una forma que puede leerse como *gritará* (*yārī'û*). En este caso se obtiene la siguiente versión: «Y el pueblo entero *prorrumpió en gritos*, () — con orgullo e insolencia de corazón, diciendo: | 'Los ladrillos han caído; nosotros construiremos con piedra labrada; — los sicómoros han sido talados, nosotros los sustuiremos por cedros'»⁴.

J. Hofbauer, S. J., de Innsbruck, trató de la composición, origen y sentido teológico del Salmo 88 (TM 89) (*Ps 88/89, sein Aufbau, seine Herkunft und seine Stellung in der Theologie des Alten Testaments*). Distingue tres partes: 2-19, 20-38 y 39-52. La segunda y tercera forman un todo. Los versículos 4-5 tendrían que colocarse después del versículo 21. La segunda no trata de David, sino de Salomón. La tercera hablaría de Joaquín (Jeconías) en su prisión de Babilonia, pues en el Salmo se trata de un rey joven que ha perdido el trono. Como no fue éste un rey bueno, no se quiso dejar este Salmo a su nombre, y se juntó con 2-19, que era de Etán el Ezrajita. El Salmo es mesiánico en sentido típico.

A. Deissler, de Friburgo de Brisgovia, buscó el tipo de composición del Salmo 48 (Vg 47), para entender mejor su significado (*Der anthologische Charakter des Ps 48 [47] als Grundlage seiner Deutung*). Después de una corta introducción sobre el sentido de la palabra *antológico* y su importancia para la inteligencia de varios Salmos, explicó particularmente ese. Siguió a Gunkel, quien, en este caso, ve un contenido escatológico. Probó su aserto valiéndose principalmente del método del paralelismo de miembros, del cual describió la importancia, y se fijó de modo particular en los escritos últimos de Isaías y en Ezequiel.

J. Coppens, de Lovaina, esbozó una solución para el enigma del «Siervo de Yahweh», en su doble posibilidad de individuo y de colectividad (*L'Ebed Yahvé: individu ou collectivité? Vers la solution d'une énigme*). Describió la naturaleza e importancia del problema y, examinando las explicaciones de los exegetas católicos que siguen soluciones de compromiso en la línea trazada por O. Eissfeldt y Wheeler Robinson, propuso su punto de vista personal, que parece inclinarse, con las debidas reservas y apostillas, a la colectividad.

H. Haag, de Lucerna (Suiza), estudió el nombre y el problema de la localización de Beer-Seba (*Beer-Seba. Name, Archäologie und Geschichte*). No puede sostenerse seriamente la explicación del nombre por «siete pozos» o por «pozo del juramento», sino más bien ha de ser «pozo de los siete» (= «pozo de la plenitud»). W. Zimmerli (*Geschichte und Tradition von*

⁴ La lección variante en Is 9,8a ya es la preferida por F. CANTERA, *Sagrada Biblia*⁴ BAC 25-26 (Madrid 1957) 901.

Beerseba im Alten Testament [Giessen 1932]) publicó su estudio de localización, pero todavía Tell es-Seba^o no ha sido objeto de excavaciones sistemáticas. J. Perrot, en sus trabajos desde 1952 en Tell Abu Matar comprobó que la región estuvo ya ocupada en el calcolítico. Este lugar privilegiado a la orilla del desierto se convirtió en sitio de culto cananeo a 'El *°ōlām*. Conquistado el país, los hebreos conservaron su carácter cáltico, pero fue perdiendo importancia una vez fundado el Santuario de Jerusalén. Siguió, con todo, siendo lugar de peregrinación del reino del norte (Am 5, 5; 8, 14). Abogó el disertante por una exploración científica de Tell es-Seba^o.

H. Junker, de Tréveris, investigó el sentido y contenido de la bendición bíblica (*«Segen» als heilsgeschichtliches Motivwort im Alten Testament*). Del concepto de bendición bíblica, como palabra temática en la historia de la salud, puede hablarse de dos maneras, o en cuanto a la cosa que contiene la bendición —y puede ser todo cuanto el hombre espera de la benevolencia divina—, o en cuanto a los que reciben la bendición, incluidos de algún modo bajo la voluntad salvífica especial de Dios. Además, puede considerarse la bendición respecto a los que cumplen la Ley y respecto a los antecesores de Israel. En todo caso no se refiere sólo a los miembros del pueblo escogido, sino a toda la humanidad.

J. van der Ploeg, O. P., de Nimega, tenía que hablar de la apocalíptica, pero cambió de tema —según dijo—, para tratar de su especialidad, que era Qumrán y presentar sus *Últimos estudios sobre «La Guerra de los Hijos de la Luz»*. Después de mostrar la inconsistencia de algunas explicaciones de varios tratadistas, expuso su opinión. Ve dos documentos, posteriormente fundidos, uno de antes de los romanos, otro más reciente. Se funda en la manera diferente de concebir la victoria final, como batalla de un día, en uno, y como de cuarenta días, en otro. Explicó varios pasajes. Hizo ver la influencia de los profetas (Ez, Dan) en ese escrito y expuso sus ideas sobre la teología del libro, especialmente sobre el «día de Yahweh» y la «guerra ofensiva». Anunció que pronto iba a publicar un gran comentario.

Sección V

NUEVO TESTAMENTO

J. Dupont, O. S. B., de Brujas, habló de su especialidad, los Sinópticos (*«Soyez parfaits»* [Mt 5, 48] — *«Soyez miséricordieux»* [Lc 6, 36]). Estas dos citas se corresponden. Parecen suponer el pasaje del Antiguo Testamento: «Sed santos, como yo soy santo, yo Yahweh, vuestro Dios» (Lev 19, 2). ¿Cómo explicar las divergencias? El adjetivo *τῆλειος* de Mateo no se aplica a Dios en la Biblia ni en la tradición judía; el *οἰκτιρμων* de Lucas se aplica más a Dios que a los hombres, y se acerca más al *ἄγιος* del Levítico. La discrepancia se explica por los distintos puntos de vista, patentes en varios pasajes de ambos evangelios. Mateo acentúa las obligaciones del hombre, por necesidades catequéticas. Lucas expone el proceder de Dios para que aparezca el deber del hombre en imitarle. Este fue el proceder de Jesús: por la contemplación del ser y obrar de Dios enseñaba el proceder que tenían que observar los hombres. Lucas, pues, ha conservado mejor la manera de ser de Jesús.

A. George, de Lyon, explanó el sentido de la parábola del sembrador (*Le sens de la parabole des semailles* [Mc 4, 1-9]). En los tres Sinópticos sigue a esta parábola una explicación literal. Se ha propuesto disociar estas dos partes. Examinó, pues, fuera del contexto, la parábola, fijándose sobre todo en su

imagen (semilla y porcentaje), su tema (escatología) y su circunstancia (predicación de Jesús); y vio que el juicio de Jesús, ni ilusionado ni pesimista, versa sobre su predicación y tiene como fondo el último juicio. Estas perspectivas son algo diferentes de las parenéticas y prudenciales de Mc 4, 13-20.

S. Muñoz Iglesias, de Madrid, trató de un problema que suscitan *Los Evangelios de la Infancia*. Analizó cuidadosamente la estructura de Mateo 1-2 y de Lucas 1-2, entresacando las notas características de cada narración. Las comparó luego con las narraciones paganas de los nacimientos de los héroes e investigó si ofrecían paralelos entre sí o aparecían dependencias de algún modo. Descartada esta suposición, determinó más concretamente su esencia. En su peculiar género literario hay un fondo histórico innegable, pero elaborado al estilo del midrás hag-gádico ⁵.

F. Gils, C. S. Sp., de Lovaina, habló sobre el secreto mesiánico de Jesús (*Le secret messianique dans les évangiles. Examen de la théorie de E. Sjöberg*) W. Wrede, a principios de siglo, había lanzado la teoría de que el secreto mesiánico de Jesús era muy secundario en su conducta; en realidad el Cristo histórico no había tenido ninguna conciencia de su mesianismo. Esta manera de ver influyó en la exegesis no católica. Reacciona contra ella el sueco F. Sjöberg (*Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955). La apocalíptica judía, en su idea del Mesías secreto, afectó a la predicación cristiana. Los evangelistas presentan conscientemente al Hijo del hombre como un ser misterioso, cuya revelación está reservada para el final de los tiempos. Esta cristología fue impuesta por las circunstancias; pero Jesús tuvo verdaderamente conciencia de ser el Mesías. Esta nueva teoría tiene grandes aciertos, pero le quedan deficiencias. Hay que admitir, entre otras cosas, que la teoría cristológica paulina no es rudimentaria, que la consigna del silencio (a los demonios, a los curados, a los apóstoles) fue realmente dada por Jesús, que Juan es histórico y que Marcos no es el más primitivo.

P. Franquesa, C. M. F., de Valls (Tarragona), estudió las *Influencias ambientales en el Evangelio de San Juan*. Prescindiendo de las judías, se reducen a las del helenismo imperante. No son de contenido objetivodoctrinal, sino de forma expresiva y de disposición de la materia. Los Sinópticos no tenían atractivo en el ambiente palestinese y efesino, fuertemente helenizado. Juan demuestra a los neoconvertos que Jesucristo, como Redentor, Luz, Vida, Resurrección, y aun en otros aspectos, supera las maravillas de los misterios de las otras religiones.

M. E. Boismard, O. P., de Jerusalén, trató del carácter adventicio del fragmento joanneo en que Jesús habla del juicio de los que no creen en él (*Le caractère adventice de Io 12 44-50*). Este pasaje, por el lugar insólito que ocupa entre el libro de las Señales o milagros y el libro de la Pasión, se invoca frecuentemente por los que creen que el Evangelio de Juan es fruto de cambios más o menos profundos. A todos los argumentos que dan hay que añadir otro: esta perícopa presenta un buen número de particularidades gramaticales ajenas al resto del Evangelio. Sería, de consiguiente, un caso análogo al del capítulo 21, puesto después de la conclusión del Evangelio, que ofrece elementos no joanneos.

⁵ Acaba de publicarse esta ponencia: S. MUÑOZ IGLESIAS, *El género literario del Evangelio de la Infancia, de San Mateo*: Estudios Bíblicos 17 (1958) 243-273.

Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap., de Sevilla, especialista en cuestiones joánicas, habló sobre *El concepto de «carne» aplicado a Cristo en el cuarto Evangelio*. La palabra *sarx*, aplicada a Cristo, no coincide con *bašar* (= hombre). En el himno a Cristo-Logos (Io 1, 14a) indica la *modalidad kenótica* de la encarnación, más que el hecho de la encarnación misma. Dedujo esto, principalmente, del sentido que tiene la palabra en Io 6, 51ss, de su oposición a *doxa* en Io 1, 14a-b, de la ambivalencia de algunas palabras clave en el cuarto Evangelio y de la correspondencia de ideas entre este evangelio y su prólogo. De consiguiente, el prólogo-himno se refiere al Cristo histórico como Logos y tiene una tendencia antignóstica, no antidoceta.

A. Feuillet, de París, no pudo asistir al Congreso. Otro leyó su trabajo (*Le chapitre 10 de l'Apocalypse. Son apport dans la solution du problème eschatologique du Nouveau Testament*). El capítulo diez daría la clave para interpretar el libro. Por una parte parece anunciar como inminente la consumación del reino de Dios, y, por otra, predice todavía sucesos terrestres. El autor sagrado habría ya aprendido de la vida vivida por la Iglesia una enseñanza nueva. Su concepción de la historia de la salud se asemejaría mucho a la de San Lucas, según la ve H. Conzelmann (*Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* [Tübingen 1957]).

J. E. Ménard, de Montreal, trató del título mesiánico «Siervo de Dios», en el libro de los Hechos (*Un titre messianique propre au Livre des Actes: le «Pais Theou»*). La apocalíptica judía creía que el Mesías sería glorioso, pero tendría que precederle un profeta doloroso. Una doctrina parecida contiene el *Manual de Disciplina*. El querigma de los Hechos (cf. Lc 24, 25-27. 44-46) anuncia a un Cristo a la vez profeta (Dt 18, 15ss) y doloroso (Is 53). De hecho, identifican al Cristo muriente («Hijo del hombre») con el «Siervo de Yahweh». De ahí que *Pais Theou* sea un título mesiánico.

J. Duplacy, de Lyon, consideró la importancia de la fe en el Nuevo Testamento (*D'où vient l'importance centrale de la foi dans le Nouveau Testament?*). El hecho innegable de la importancia de la fe en el Nuevo Testamento no viene de influencias exteriores, grecorromanas o judías, sino del interior del cristianismo. No es una creación de San Pablo. Está ya en la comunidad primitiva. La tradición sinóptica dice que Jesús mismo dio a la fe ese rango. Después de Pentecostés aparece su valor central en la Iglesia. San Pablo supo comprender y defender su importancia.

B. Rigaux, O. F. M., de Bruselas, investigó, a través de la Primera epístola a los Tesalonicenses, el vocabulario cristiano prepaolino (*Le vocabulaire grec chrétien prépaulinien à la lumière de la Première Épître aux Thessaloniens*). Este vocabulario tuvo que formarse entre el 30 y el 51. Partiendo de la primera epístola de San Pablo (1 The), hay posibilidad de dar con él. Servirán para hallar sus vestigios, aunque distintamente, el estrato sinóptico, el de los Hechos y el mismo uso paulino. Una vez depurado el lenguaje y precisadas las palabras y su alcance, se tendrá una imagen del cristianismo naciente. Este método sobrepasa en bondad al del estudio de las formas históricas, porque la *Formgeschichte* sólo considera unidades literarias. Se puede llegar de este modo a la primera vida cristiana.

J. M. González Ruiz, de Málaga, estudió el *Sentido comunitario-eclesial de algunos sustantivos abstractos en San Pablo*. Son: *'agápē* en sentido de comunidad o iglesia (Fil 1, 9); *pistis* como comunidad o conjunto de creyentes, miembros de la sociedad de la fe (Gal 1, 23 [= 1, 13]; 6, 10; 2 Cor 1, 24); *teleiōtēs*, que sería igual a integridad, totalidad ordenada y consistente (Col 3, 14); *klēsis* igual a comunidad cristiana de Corinto (1 Cor 1, 26);

plērōma = Iglesia (Eph 1, 23; 4, 13); y, finalmente, *klēros*, equivalente a reino del Hijo de su amor (Col 1, 12; cf. Act 26, 18 y 1 Petr 5, 3) ⁶.

Sección VI

TEOLOGÍA BÍBLICA

M. Peinador, C. M. F., de Madrid, disertó sobre la esencia de la Teología Bíblica (*Conceptus de Theologia biblica*). Determinó cuidadosamente su concepto y su objeto. Es algo medio entre la exégesis y la teología especulativa o escolástica. Dividió su trabajo en dos partes: 1) En la primera, de carácter histórico, mostró el desarrollo de los sistemas exegéticos y teológicos a través de los tiempos, en los autores inspirados, en la patrística y en la escolástica. Tan sólo en el siglo XVIII empieza la teología bíblica, o como historia de la revelación o como elencos de pasajes de la Escritura que podían servir de argumento en las tesis teológicas. Actualmente se multiplican las obras de teología bíblica en que se narra la evolución de las doctrinas escriturísticas y se intentan síntesis sistemáticas. 2) En la segunda parte, de carácter especulativo, dijo que la teología bíblica supone la exégesis, para la cual es indispensable atender al magisterio de la Iglesia. Si es genuina la teología bíblica ha de emplear criterios y métodos teológicos, teniendo en cuenta la analogía de la fe y el *sensus plenior*. Debe penetrar verticalmente en la Escritura, hasta llegar a las realidades y a las categorías del hagiógrafo. No ha de equipararse a la teología escolástica, porque ésta emplea la tradición y las verdades racionales.

A. M. Brunet, O. P., de Montreal, presentó la obra del Cronista como condicionada a una teología teocrática de la casa de David. (*La théologie du Chroniste. Théocratie et messianisme*). La visión teológica del Cronista es admitida por todos. Queda por ver qué sitio se atribuye a la dinastía davídica en su teocracia. El disertante, tomando una posición media entre A. Noordzij y W. Rudolph, mostró que no hay oposición entre 1-2 Paralipómenos y Esdras-Nehemías. El Cronista cree en la perpetuidad de las promesas hechas por Natán (1 Cron 17) y atribuye un lugar esencial a la casa de David en la teocracia. Contiene, pues, y expresa un mesianismo davídico.

H. Gross, de Tréveris, trató del desarrollo de temas viejotestamentarios en la misma línea y según el mismo contenido teológico (*«Montivtransposition» als überlieferungsgeschichtliches Prinzip im Alten Testament*). Algunos motivos de la revelación fueron posteriormente asumidos por los profetas. Se aprovecharon de ellos, especificándolos más, y los aplicaron a su misión concreta. Con ello los idealizaron, pero no los falsificaron. Todo eso supone una continuidad histórica en las tradiciones religiosas del Antiguo Testamento. Probó su punto de vista con los ejemplos concretos de los conceptos *peregrinar, paz y Sión*.

J. de Fraine, S. J., de Lovaina, habló del sacerdocio del rey en Israel (*Peut-on parler d'un véritable sacerdoce du roi en Israël?*). La realeza israelita nunca incluyó la dignidad sacerdotal. El rey, en cuanto teocrático (representante de Yahweh), tuvo derecho de vigilar el culto. No fue nunca un funcionario litúrgico. Las fronteras quedaron tan determinadas que se distinguen en seguida las incursiones indebidas de los monarcas en el culto y quedan descalificadas claramente en la Biblia. Probó estos asertos, recorriendo casos concretos y discutiendo los que presentan al rey relacionado de algún

⁶ Acaba de publicarse este trabajo: J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Sentido comunitario-eclesial de algunos sustantivos abstractos en San Pablo*, Estudios Bíblicos 17 (1958) 289-322.

modo con funciones cúllicas. En este abstencionismo regio de lo sagrado oficial se diferencia la realeza israelita de la de los otros pueblos antiguos del Próximo Oriente.

I. de la Potterie, S. J., de Lovaina, habló de la noción de testimonio en San Juan (*La notion de témoignage dans S. Jean*). Como el cuarto Evangelio se presenta como testimonio (Io 21,24), es importante saber en qué sentido se toma esta palabra. Testimoniar significa comunicar y transmitir la revelación; pero esta transmisión se hace ante un mundo hostil que el testigo quiere ganar a la fe. Por estas dos notas el testimonio joánico se distingue netamente de la confesión de la fe y del *kérygma*, porque éste dice sólo una afirmación abierta y pública. Llegó a estas conclusiones estudiando cuidadosamente el concepto de testigo y testimonio en el cuarto Evangelio.

A. Vögtle, de Friburgo de Brisgovia, trató del alcance eclesiológico de las palabras de Cristo resucitado (*Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*). Difieren las de los Evangelios de las de los Hechos. En ellas aparecen influjos de la práctica catequética. La forma más antigua ha de buscarse en Mt 18,18 (16,19b) y en Io 20,23. Atendiendo al uso rabínico y al sentido de la metáfora de atar y desatar (Mt 16,19), dedujo que en boca de Jesús esa misión tuvo plena autoridad divina. Este problema así resuelto ilumina de modo especial la promesa del Espíritu y el mandato del bautismo.

D. Mollat, S. J., de Chantilly, ofreció varias consideraciones sobre el concepto de signo en San Juan (*Quelques remarques sur le «sèmeion» johannique*). Estudió concretamente los sentidos y relaciones del signo, de que tantas veces habla San Juan (Io 2,18,23; 3,2; 6,2,14,26; 7,31; etc.), especialmente como sello mesiánico y como cierta revelación anticipada de las realidades escatológicas. Abordó, también, otros aspectos complementarios, como el discernimiento, aceptación y carácter testifical del signo, y la carencia que tuvo de él la misión del Bautista (Io 10,41).

C. Spicq, O. P., de Friburgo (Suiza), analizó los componentes de la noción de *'agápē* en el Nuevo Testamento (*Les composantes de la notion d'agapē dans le Nouveau Testament*). *'Agápē* es una realidad específicamente cristiana, infundida por el Espíritu Santo en el corazón de los discípulos. Recorrió los textos en que se trata de ella y estudió sus varias formas: 1) El amor ordinario es atadura, comunión, suavidad del alma, fervor. 2) El amor de nobleza tiende a la belleza desinteresadamente. Es sólido y duradero. 3) La *'agápē* se exterioriza y obra. Es plenitud desbordante. 4) Es el amor, propio de Dios, que da a los creyentes, y es criterio de filiación divina. 5) Es, pues, único principio de la moral. 6) Su mejor fruto terrestre es la inteligencia del misterio divino, la caridad de Cristo. 7) Rechaza el temor y se goza con su objeto; pero, además, le está reservada una recompensa que supera todo barrunto humano.

A. Charbel, S. D. B., de San Pablo (Brasil), trató de la función de la sangre en el sacrificio de hostias pacíficas (*Functio sanguinis non-expiatrix in sacrificio š'lamim*). Expuso el estado del problema, examinando los pareceres de Bähr, Keil, Kurtz, Thalhofer, Schötz y Moraldi. Reuniendo todos los datos que ofrece la Biblia sobre el sacrificio pacífico y resolviendo las dificultades que podrían provenir de algunos textos (Ez 45,15,17; Ex 29,33; Hebr 9,19-22; Lev 17,11), concluyó diciendo que la sangre, en los *š'lamim*, no tiene carácter expiatorio, lo cual permite precisar la verdadera esencia de este tipo de sacrificios.

O. García de la Fuente, O. E. S. A., de El Escorial, habló *Sobre la idea de contrición en el Antiguo Testamento*. La contrición, o vuelta a Dios del pecador, es un aspecto de la conversión. La estudió bajo el punto de vista filológico-conceptual. Primero analizó el vocabulario de los textos contricio-

nales viejotestamentarios, tanto los que hablan en sentido propio (vergüenza, confusión [kālam, bōš]; disgusto y aversión [nāqaš]; propia vileza ante Dios, con su castigo merecido, reconocida [šāfel] y aceptada [kāna^e]; dolor o arrepentimiento [niham]), como los que hablan en sentido metafórico (desgarro del corazón [gāra^e], quebrantamiento [šābar], tribulación y aflicción [daka^e], ansia y abatimiento [dakā], circuncisión del corazón, roturación del campo del corazón). Pasó, luego, a considerar los aspectos de la contrición según los motivos que la originan, viendo el pecado como mal del hombre y ofensa de Dios. Finalmente, habló de la contrición en el sentimiento religioso de Israel y en la religión asirio-babilónica, y terminó su completa investigación con una visión de conjunto.

St. Lyonnet, S. J., del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, estudió un punto particular en San Pablo (*La notion de justice de Dieu en Rom 3,5 et l'exégèse paulinienne du «Miserere»*). En este lugar, tanto el contexto como la sinonimia práctica entre fe, verdad y justicia inducen a dar a este último término el sentido de justicia salvífica de Dios, que es fiel a las promesas, a pesar del pecado del hombre, como aparece en otras partes (Rom 1,17; 3,21-26; 10,3). Pero parece oponerse a ello la cita del mismo San Pablo del Salmo «Miserere», donde la palabra significa justicia vindicativa de Dios. En realidad, San Pablo pudo interpretar mejor el Salmo, en cuyo versículo 16 se habla ciertamente de la justicia salvífica. Por otra parte, Pablo siguió la exégesis judía, tal como se refleja en los LXX (plural del v. 6) y en confesiones de pecados análogas (Esdr 9; Neh 9; etc.). Aquí la proclamación de la justicia de Dios es más bien un acto de fe en Dios, cuya palabra no puede fallar. En el tiempo destinado, al final, para discutir la ponencia, el P. Benoît contrastó algunos puntos de vista del conferenciante, exponiendo sus propias apreciaciones.

K. H. Schelkle, de Tubinga, trató de la concepción escatológica paulina en Rom 13,11-13, comparándola con la interpretación que de este lugar dieron los Santos Padres (*Biblische und patristische Eschatologie [zu Römer 13,11f.]*). Estas palabras de San Pablo se referirían a la parusía de Cristo; pero la exégesis de los Santos Padres y escritores antiguos ya no las entiende de este modo. El estudio se fundó en los testimonios de varios: Clemente Alejandrino, Orígenes, Hipólito, Basilio, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Crisóstomo, Teodoro, Cipriano, Hilario, Agustín, el Ambrosiasta, Pelagio y otros. Ven en el día a la Iglesia y en la noche a la herejía, o bien la virtud y el mal. La liturgia aplica este pasaje a la parusía en el oficio del primer domingo de Adviento, en unión de Lc 21,25-33 (Gregorio Magno, *Homilia a Lc 21,25-33*). Este sentido litúrgico concordaría —dijo— más genuinamente con el verdadero sentido paulino de la próxima venida.

V. Hamp, de Munich, habló del monoteísmo en el Antiguo Testamento (*Das Problem des Monotheismus im Alten Testament*). El Dios de los patriarcas fue el mismo Dios de Moisés. Aunque falten conocimientos sobre el monoteísmo especulativo antiguo en Israel, no puede esto invocarse como razón decisiva contra su existencia. Consideró el parecer de varios comentaristas (Balscheit, Eichrodt, Rowley y otros) e hizo notar que las citas bíblicas que suelen aducirse en contra (Jud 11,24; 1 Sam 26,19; algunos Salmos) son vagas y ambiguas. El monoteísmo teórico de Israel es el resultado del monoteísmo práctico.

SESION DE CLAUSURA

La sesión de clausura del Congreso Católico Bíblico Internacional se tuvo en el auditorio de «Civitas Dei», en el recinto de la Exposición Universal de Bruselas. Presidió la asamblea el nuncio pontificio en Bélgica, monseñor E.

Forni, asistido de los señores obispos de Utrecht, Luxemburgo y del Rector Magnífico de la Universidad de Lovaina, junto con varios miembros del comité directivo del Congreso.

Se dió lectura a un telegrama que su Santidad, el Papa Pío XII, dirigía al cardenal van Roey, en el que, agradeciendo el filial homenaje que se le había hecho llegar al principio del Congreso, deseaba que de esas reuniones saliese con mayor fervor una entrega al estudio de las Sagradas Escrituras que mantuviera una fidelidad ejemplar al magisterio. Exhortaba a los participantes del Congreso a buscar el corazón de Dios en la palabra divina para que les sirviera de progreso en la virtud. Acababa concediendo a los asistentes la bendición apostólica.

F. M. Braun, O. P., de Bruselas, trató de su especialidad, el cuarto Evangelio (*Le quatrième Évangile dans l'Église du second siècle*). Entre el momento en que fue puesto en circulación el cuarto Evangelio, al final del primer siglo, y el momento en que se veneró igual que los tres restantes, hacia el tiempo de Ireneo, corre un período bastante amplio. J. N. Sanders atribuyó el hecho de la expansión a los medios gnósticos. Para resolver esta cuestión no es posible limitarse a los testimonios literarios, por insuficientes. Hay que atender a la papirología y a la iconografía de las catacumbas. El principio más objetivo para la clasificación de los documentos es el geográfico. Se han de evitar cronologías dudosas y tendencias demasiado exageradas.

E. Vogt, S. J., Rector del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, disertó en alemán sobre la *Crítica literaria en Ezequiel*. Demostró, en este caso concreto estudiado con maestría, la necesidad de una crítica literaria científica, a la que precisó límites y señaló derechos y obligaciones.

La alocución de clausura corrió a cargo de monseñor B. Alfrink, arzobispo de Utrecht. Expuso los cuidados de la Santa Sede, en estos últimos diez años, por fomentar el estudio científico de la Sagrada Escritura, en los que se desea para los exegetas un clima acomodado que facilite el trabajo. Precisó el alcance de los decretos de la Comisión Bíblica. Puso en guardia a los especialistas contra una vulgarización precipitada y superficial, y recordó que había que tener siempre presentes en el trabajo las sabias directrices pontificias.

* * *

Así fue el Congreso Bíblico Internacional de la Exposición de Bruselas 1958, según pudimos seguirlo en las distintas sesiones y en las asambleas generales. Al terminar, se formuló el deseo de que estas reuniones internacionales de profesores católicos de exegesis se repitieran regularmente, como cada cinco años, para llegar a un mejor conocimiento mutuo y conseguir un intercambio fructífero de ideas.

Dando una ojeada al conjunto, aparece claro que los trabajos más numerosos versaron sobre introducción, ambiente, teología y síntesis del Nuevo Testamento, dándose poca importancia a las ciencias auxiliares. No hay por qué recordar que este Congreso Internacional Católico no fue una reunión oficial, en sentido estricto, y que en él no estuvieron presentes ni actuaron, por no requerirlo el plan prefijado, ni el grupo numeroso de los orientalistas del Próximo Oriente antiguo ni el de los teólogos ni el de los historiadores de la exegesis patristica. No es necesario asimismo advertir que faltaron en él, por causas puramente accidentales, relevantes figuras de biblistas católicos, conocidos en el mundo científico internacional.

Deseamos que toda esa abundante documentación se publique en las Actas del Congreso y que sea una realidad la reunión periódica de esa clase de asambleas en un próximo futuro.

SEBASTIÁN BARTINA, S. I

Bruselas-Lovaina. Septiembre de 1958.