

## PATRISTICA, TEOLOGIA DOGMATICA. EXEGESIS BIBLICA

CANALS, JUAN, O. S. A., *La justicia según San Agustín*: CdD 159 (1947) 485-512.

"San Agustín contempla las relaciones jurídicas con ojos de moralista. El aspecto ético de la esfera moral lo destaca con todo fulgor. No olvida que tanto el ideal como la virtud de la justicia existen para el Derecho, ya como idea inspiradora, ya como medio que facilita su cumplimiento. Se complace en escribir sobre este gran ideal, sintetizándolo en el "suum cuique tribuere". Finalmente transmite a los moralistas venideros el genuino pensar de la Iglesia latina en los siglos IV y V. Sin desmayo y vacilación, enseña que la justicia es una virtud moral, cardinal, con vistas a la sociedad y con fines terrenos sobrenaturales" (p. 512).

VEGA, A. C., O. S. A., *Aurelio Prudencio*, III: CdD 159 (1947) 421-467.

Es continuación del estudio ya iniciado en otros números anteriores de la misma revista. Aquí se considera únicamente el poema *Contra S-maco*, del poeta calagurritano. El autor del artículo encuadra en el fondo histórico la composición poética, relatando las circunstancias de la contienda sobre el ara de la diosa Victoria. Llevado más tarde de fervoroso entusiasmo, analiza ampliamente, en cálida exposición, traduciendo o sintetizando grandes fragmentos de la obra prudenciana. No se hace mención a la dependencia de Prudencio en este poema, de la doctrina de San Ambrosio en sus Epíst. 17-18.

J. MADDOZ.

BOYER, C., S. I. *Nature pure et surnaturel dans le "Surnaturel" du Père de Lubac*: Greg 28 (1947) 379-395.

Es un análisis del contenido del libro de Henri de Lubac, *Surnaturel, études historiques*, Aubier (París, 1946) 498, que niega la posibilidad de un estado de pura naturaleza, y afirma sin ambages que sólo puede haber un fin para el hombre: el fin sobrenatural. Sobre el deseo natural en el hombre de ver a Dios, hay discrepancias entre los teólogos: algunos deducen de ahí una simple no repugnancia de la visión intuitiva; otros, como el P. Garrigou-Lagrange, dicen que éste es un argumento *probable* a favor de la *posibilidad* de esta visión; el P. Guy de Broglie cree en la *certeza* de este argumento de *posibilidad*. El P. de Lubac afirma que la existencia de este deseo autoriza la *certeza del hecho* de que estamos elevados al orden sobrenatural de la visión beatífica. Se trata de ver ahora si este deseo es natural o es ya una gracia. Según De Lubac, este deseo es *natural absoluto* y con todo es sobrenatural, porque es un don gratuito de la divinidad, impotente para fundar un derecho de nuestra parte; este deseo es el llamamiento de Dios, señal de que hemos sido destinados a la visión beatífica. No quiere saber nada Lubac con la idea de la "pura naturaleza", que considera responsable del moderno laicismo, que ha conducido a negar la existencia del deseo natural de ver a Dios. Desde entonces se ha presentado el sobrenatural

como algo extrínseco, impuesto arbitrariamente, que se puede rehusar impunemente.

A continuación expone el P. Boyer las graves dificultades que suscita la teoría del P. de Lubac.

1.º Lubac ataca la "pura naturaleza" dando de ella una definición inexacta. Los teólogos entienden por tal no una naturaleza entregada del todo a sus propias fuerzas, sino una naturaleza que tiene todo lo necesario para el ejercicio de sus facultades, con los socorros divinos permanentes o transitorios que suponen un tal estado, y no aparece por qué no sea *posible* un tal estado sin la visión beatífica. Todos los teólogos actualmente ven el destino al fin sobrenatural como algo sobreañadido a la naturaleza, y consideran como una contradicción el hablar de una naturaleza que como tal y pura naturaleza sea elevada. Es falsa la afirmación de Lubac de que Cayetano haya sido el inventor de la "naturaleza histórica", asentando que el deseo natural de ver a Dios de que habla Santo Tomás es un deseo sobrenatural. Se encuentra en los Padres de la Iglesia el concepto de pura naturaleza, elevada para adquirir el ser de sobrenatural. Conciben la naturaleza humana sin la adopción, sin el fin de la visión intuitiva. Por más que lo nieguen los PP. Lubac y Bouillard, es cierto que Santo Tomás en su libro *De Malo* admite la hipótesis de un hombre creado para un fin distinto del de la visión beatífica, dejado "in solis naturalibus".

2.º La teoría de Lubac no es coherente. Según los documentos de la Iglesia, sobrenatural importa: "*perfectionem quae naturalem superet*". Un fin sin el cual no se puede concebir una naturaleza es *natural*, y exigido por la misma. Cuando se asigna a una naturaleza un *solo* fin posible, éste es exigido por la misma, en la hipótesis de que sea creada. Se puede admitir con algunos en toda criatura intelectual el deseo *natural* de ver a Dios; pero este deseo sólo indica la *posibilidad* de este fin superior. Blondel, el principal mantenedor del deseo natural de la visión intuitiva de Dios, admite en su libro *Action* de 1936 la posibilidad de la "pura naturaleza". La gran contradicción en que incurre Lubac es la de poner este deseo como natural y al mismo tiempo afirmar que es gratuito y que la naturaleza no lo puede tener de sí. No se puede concebir teológicamente el sobrenatural sin referirse a la naturaleza pura.

M. QUERA

DA FONSECA, L. G., *L'Assunzione di Maria nella S. Scrittura*: Bibl 28 (1947) 321-362.

Se investiga afanosamente por los doctos si el privilegio asuncionista está de algún modo consignado en la Escritura. Hay quienes lo ven en cada página del texto sagrado, quienes no lo ven en ninguna, quienes reconocen que no hay de él mención explícita, pero que no faltan textos cuyo sentido propio y literal e inspirado lo contiene implícitamente, bastando un análisis adecuado para ponerlo de manifiesto. Omitamos los numerosos *símbolos aplicados* por Padres, oradores, y aun por la Iglesia, a la Virgen. No consta que *los tipos* aducidos (arca de la alianza, esposa-reina Ps 44, la esposa de los Cantares) hayan sido *como tales* decretados y ordenados por Dios. Otra serie de textos aducidos miran más bien a la *conveniencia* de la Asunción que a su realidad como hecho: Ex 20.12 con Lc 1.43, Mt 5.17, Lc 2.51, Jo 19.25s. Lo mismo sucede con Mt 27.51.53 en función del principio teológico mariano "to-

dos los privilegios y favores concedidos a otros santos fueron concedidos a la Virgen, a no ser que sean incompatibles con su carácter de Madre de Dios"; pues no constando que fuese definitiva la resurrección de aquellos santos, el privilegio de María queda hipotético. Ni prueba más el problemático pasaje de Apoc 12, ya que no consta si en los v.6.14-15, caso de tratarse de la Virgen, se significa la ascensión en cuerpo y alma o sólo en alma.

En cambio, encontramos un sólido argumento en Gen 3,14.15 en combinación con otros textos del A. y N. Testamento. Se trata de una profecía mesiánica con eco en revelaciones posteriores y que de ellas recibe a su vez aclaración. El *wav* inicial del v.15 tiene fuerza intensiva de *imo, insuper*. *Inimicitias* significa una enemistad grande, irreconciliable, activa, que llega al extremo. *Ponam* mira al futuro. *Mulierem* puede ser anafórico o equivaler a un artículo indeterminado: *una mujer*, como en Is 7,14 y Gn 14,13 (*un fugitivo*). *Zera* dicho del hombre significa en sentido propio *la prole*, individual o colectiva; en metafórico, una clase de hombres de los mismos sentimientos, vg., *semen iustorum* Prov 11,2. *Conteret, insidiaberis* son traducciones de un mismo verbo y significan muy probablemente aplastar, machacar. Esto supuesto, el argumento puede formularse así: En Gn 3,15 se anuncian de modo absoluto las enemistades comunes e idénticas, y la común y plena victoria del Redentor divino y de la divina Madre, indisolublemente unida con El, sobre la serpiente infernal, el diablo tentador. Pero la victoria de Cristo, nos dicen revelaciones posteriores, fué triple: del pecado, de la concupiscencia y de la muerte. Luego también la victoria de su Madre Santísima, a El indisolublemente unida, fué triple en el mismo sentido. La victoria del pecado y de la concupiscencia fueron plenas. Fuerza es que también lo sea la victoria sobre la muerte, al menos con la preservación de la corrupción en el sepulcro y la consiguiente resurrección anticipada.

Las premisas de este argumento son verdades o explícitamente enunciadas en la Sagrada Escritura o de fe definida. La enemistad contra el diablo es común a la mujer con su descendencia y plena la común victoria, porque la sentencia divina contra el diablo nos pone delante dos como escuadrones: el diablo-serpiente con su prole, la misteriosa mujer con la suya. Entre ambos, única relación es la enemistad implacable, activa, a vida o muerte, que acabará con la victoria del segundo escuadrón (mujer e hijo) y con la plena derrota del primero, aplastado en su cabeza. Ahora bien, la mujer y su descendencia es María y Cristo. Pues, en cualquier análisis del texto, es evidente por toda la revelación, que el verdadero autor de la victoria aquí anunciada es Cristo (1 Io 3,8), y que los otros hijos de Adán solamente por El y en El participan de la victoria. Asimismo, la mujer es, en último análisis y eminentemente, la Virgen, pues ella sola es en sentido propio la madre de Cristo, y sólo ella va indisolublemente unida a la total enemistad y guerra, presentada en la Escritura y en toda la Tradición como causa o concausa de la salvación, mientras Eva aparece constantemente causa de la ruina. Los Padres o citan manifestamente el versículo en cuestión, o aluden a él en la oposición Eva-María, y a ellos se añaden más tarde todas las Liturgias. Como la descendencia es en las profecías siguientes Cristo, según S. Pablo, Dios en sentido principal y pleno se refiere en Gn. 3 a aquella singularísima mujer y a su prole, en solos los cuales la profecía divina encuentra verdadera realización.

La menor del argumento es una verdad afirmada muchas veces y clarísimamente (Io 1,29, Col 2,13-15, Rom 5-8, Heb 9,28; 10,12, Rom

6-8; 7,24-25; 8, 2,4; 1 Cor 15,20-26.53-57. Heb 2,14-15, Rom 6,9). La consecuencia fluye: Si la Virgen Santísima, en absoluto contraste con los otros hijos de Adán y con los mismos protoparentes, fué indisolublemente asociada al Redentor en la enemistad irreconciliable y en la plena victoria contra el inferno, debió ser asociada en las tres fases de la misma victoria: por tanto, como triunfó plenamente del pecado por la Concepción Inmaculada, y de la concupiscencia por la total virginidad, así de la muerte, aunque a ella se sometiese, como Cristo, no para ser de ella vencida, sino para triunfar de ella, preservados ambos en el sepulcro de la corrupción y resucitados ambos, la Madre en semejante manera que el Hijo, como es singular su asociación a El en la enemistad y en la victoria, y no a los simples fieles que también resucitarán un día al fin de los tiempos. El argumento, pues, de Gn 3,15 explicado a la luz de otros textos revelados es sólido, y a la luz de la Tradición completamente cierto.

En el N. Testamento el doble saludo, angélico e isabelino, considerados en el profundo contexto de la Encarnación, ofrecen también argumento sólido. El saludo angélico asegura una plenitud de *gracia verdadera* en María que no puede restringirse razonablemente, dado el contexto, a edad ninguna de la Virgen, sino que debió coincidir con el primer momento de su existencia, como lo entendió desde el principio toda la Tradición griega, latina y siríaca, y Pío IX lo compendió auténticamente. En la concepción inmaculada, exigida por la plenitud inicial de gracia, que nos descubre el ángel, está una razón suficiente de la no corrupción en la muerte, como también a la plenitud de gracia en la tierra corresponde la de gracia consumada en el término, y por tanto la gloria completa en cuerpo y alma.

La bendición sobre todas las mujeres que la inspirada Sta. Isabel proclamó, colocada en paralelo con la bendición absoluta e irrestringida del "bendito fruto de tu vientre", ha sido justamente interpretada por la constante tradición, aducida sintéticamente por Pío IX, como absoluta e irrestringida. La consecuencia es igualmente integridad sepulcral y resurrección anticipada.

De los cinco principios patrísticos marianos de los primeros siglos, la recapitulación está contenida en Gn 3,15 comparado con Lc 1,28s; la divina maternidad y virginidad perpetua en Lc 1,28, Mt 1,18-25; la unión inefable de María con el Verbo encarnado en esos mismos textos y Io 19,25-27; el principio del honor que tal Hijo debía y quería dar a su Madre, implícitamente en Mt 5,17 y explícitamente en Lc 2,51, Io. 19,26s. Son precisamente los pasajes escriturísticos donde la exégesis moderna encuentra revelado implícitamente el misterio de la Asunción. Esta coincidencia de pensamientos es garantía segura de verdad.

R. CRIADO

HOLZMEISTER, S. I., U., *De Christi crucifixione quid e Deut 21,22s. et Gal 3,13 consequatur*: Bibl 27 (1946) 18-29.

No raras veces se objeta a los escritores del N. T., especialmente a San Pablo, el uso incorrecto de textos del Antiguo. Tal es el caso de Gal 3,13, según Loisy, Oepke, J. Weiss.

Aunque el Apóstol omite en su cita al autor de la maldición ("*maldito por Dios*"), para no decir con frase dura y equívoca que sobre el Re-

dentor había caído la divina reprobación, en sustancia la fórmula paulina conserva el contenido de maldición.

No es en la divergente conclusión de S. Pablo y Moisés donde se encuentra la dificultad, sino en que la Ley no pensó siquiera en crucifixión, desconocida para los israelitas de entonces. La Ley se refería a la suspensión de quien ya había sido ejecutado, como lo entendió la interpretación práctica posterior (los 10,26s; 8,29; 2 Sam 4,12).

Pero la Ley en su tenor es universal y prescinde del estado en que llegue el madero al ajusticiado, aunque Moisés la concrete al caso de que ya muerto sea suspendido con finalidad infamante y ejemplar. Por tanto la Ley se cumplió, y con toda precisión, durante el tiempo que el adorable cuerpo de Cristo muerto estuvo pendiente de la cruz hasta su deposición. El proceder de los sanedritas confirma esta solución: precisamente porque creían obligatoria la Ley en aquel caso de quedar pendiente en la cruz el que había subido vivo a ella, es por lo que procuran se acelere su muerte, de modo que antes del descanso sabático cese la maldición divina contra los crucificados y así no pase de ellos a la tierra.

La interpretación propuesta arroja también luz sobre otro empeño de los sanedritas, el de pedir precisamente la muerte por crucifixión para el Salvador: ella y no la lapidación atraería sobre el odiado adversario la maldición consignada en la Ley. Así también lo entendió la tradición judía posterior a Cristo, comenzando por el Talmud babilónico. Este último cáliz de la maldición divina (penal) bebió nuestro Redentor por librarnos de la nuestra.

R. CRIADO

FLICK, M., S. I., *Il Poligenismo e il dogma del peccato originale*: Greg 28 (1947) 555-563.

De muchos años acá no se juzga como temeraria toda opinión relativa a un transformismo antropológico; por ello algunos, dando un paso más, han opinado no ser imposible un "accomodement" entre el poligenismo y la fe en el pecado original. El articulista prueba ser del todo imposible esta conciliación, hablando de la humanidad esparcida por la tierra después del pecado de Adán. Para defender esta conciliación habría que recurrir a una de estas tres hipótesis: o que el pecado original no se ha transmitido a todos los hombres que han poblado la tierra después del pecado de Adán, o que este pecado se ha transmitido por otra vía diversa de la generación, o que este pecado originalmente de Adán no fué de un individuo, sino de una colectividad. El articulista va rechazando una a una estas hipótesis como imposibles, de sostener.

El Concilio de Trento declara que *todos* los hombres de la tierra contraen el pecado original. Sólo pone su reserva respecto de la Inmaculada Concepción. El mismo Concilio define que a los infantes se les perdona por el bautismo el pecado original que *generatione contraxerunt*. Todos *nacen injustos de Adán*, y han de renacer en Cristo con su gracia y por el mérito de su pasión. No sólo el protestante R. Seeberg, sino también algunos católicos han juzgado no despreciable la tercera hipótesis de una rebelión colectiva. Mas está esta opinión en desacuerdo con el Tridentino, que ya en el can. 1.º sobre el pecado original declara: "Si quis non confidetur, *primum hominem* Adam..." Y en el segundo define que este pecado perjudicó no sólo a Adán *sibi soli*, sino también a nosotros. Y en el decreto de la justificación se dice que el hombre

nace "*filii primi Adae*", y nacemos espiritualmente "*per secundum Adae u. i. Iesum Christum*". En el Concilio Vaticano estaba preparada una definición: "*De communi totius humani generis origine ab unico Adam*".

M. Q.

AYUSO MARAZUELA, TEÓFILO. *Nuevo estudio sobre el "Comma Iohanneum"*: Bibl 28 (1947) 83-112; 216-235; 29 (1948) 52-76.

El presente estudio se hace en cuanto el Comma representa esencialmente un problema de la Vulgata. No puede, sin embargo, prescindir de su autenticidad. Por lo cual se impone en una primera parte, puramente histórica (p. 85-96), presentar el panorama que ofrece la Crítica en la exposición y solución del problema, con un juicio extensivo al testimonio de los documentos. En la segunda (p. 97-112; 216-235), esencialmente crítica (eliminados anteriormente los elementos orientales de manuscritos, Padres y versiones, y estudiados con idéntico resultado los del mundo occidental), céntrase la investigación sobre la Vulgata. Un estudio comparativo del análisis precedente con el sufragio de la Tradición favorable o adversa al Comma nos ilustrará en la tercera parte (vol. 29 p. 52-72) sobre el origen y evolución del Comma.

1.ª PARTE. POSICIÓN DE LA CRÍTICA (p. 85-91). La heterodoxa fué siempre, con rarísimas excepciones, hoy totalmente eliminadas, decididamente adversa al Comma, tanto en ediciones críticas como en los Tratados de Introducción al N. T., en los Comentarios y en los estudios especiales. La católica evolucionó desde un tiempo en el cual era temerario negar el Comma, hasta el actual en que apenas se puede citar un nombre que lo defienda. Hay, no obstante, un pequeño número de autores que no se atreven a pronunciarse decididamente en contra, pero una mayoría abrumadora lo rechaza explícitamente, de modo que la sentencia negativa no sólo no tiene que temer censura teológica, sino que puede utilizar el argumento de autoridad teológica.

LA VOZ DE LOS DOCUMENTOS (p. 91-96). Los *documentos orientales* (p. 92-94). En los mss. griegos el Comma no tiene representación ninguna (los cuatro mss. que le contienen son extraordinariamente tardíos y copias o transcripciones llevadas a cabo bajo el influjo de la Vulgata), ni se explica su ausencia por homeoteleuton (imposible aun en el arquetipo de todos los códices, Padres y versiones que conocemos, pues ese arquetipo estaría tan cercano al original, que no se ve cómo pudo llegar el Comma a la Vulgata) ni por recurso de los 50 célebres códices de Eusebio (demasiado pocos en número y muy tardíos para explicar la ausencia de tantas fuentes anteriores e independientes de ellos).—Las versiones orientales, todas sin excepción, omiten el Comma (Guthrie, en su edición siríaca, y Zohrab, en la armenia, nos confiesan que no tenían fuentes para admitirlo, pero que lo tomaron de la Vulgata).—Más fuerza aun tiene la ausencia del Comma en los PP. Orientales, la cual es absoluta, lo mismo en los que combaten el arrianismo, sabelianismo y macedonianismo (para los cuales hubiera sido el Comma un arma decisiva) como en los que acuden a este pasaje y omiten precisamente el Comma, o en los que comentan toda la Epístola. Es decir, que la Iglesia oriental desconoce absolutamente el Comma.

Los *documentos occidentales* (p. 94-96). Los Padres lo desconocen asimismo, en las luchas contra el arrianismo, en sus tratados cristológicos o trinitarios (donde recurriendo a la combinación de otros textos

nada claros se privan del Comma, que expresaría diáfanoamente su pensamiento), en las obras en que recurren a este pasaje citando el testimonio terrestre y callándose el celestial, y, finalmente, en los comentarios que exponen verso por verso la epístola entera y omiten el Comma.—Las versiones se reducen a dos grupos: Vulgata y *Vetus Latina*. Esta, como tal (en sus dos ramas, Ita'a y Africana), desconoce el Comma, sin que signifiquen nada, frente a la totalidad de los manuscritos, el *Palimpsesto Leonés* y el *Fragmento de Freising* (que son españoles y, o sufrieron el influjo de la Vulgata española, o lo más que prueban es el origen español del Comma o la existencia del Comma en España, incrustado de un modo o de otro en una *Vetus latina* de modalidad hispánica).

2.ª PARTE. ESTUDIO CRÍTICO (p. 97-112; 216-235). El decreto Tridentino sobre la integridad de los sagrados libros, ni en cuanto a su primera condición ("prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt"), ni en cuanto a la segunda ("et in veteri vulgata latina habentur"), nos corta la investigación. No en cuanto a la 1.ª por lo que acabamos de ver. No en cuanto a la 2.ª porque el Comma no estaba en la Vulgata originariamente ni por mucho tiempo. El estudio de este problema no se ha hecho aún a fondo. La benemérita labor de Martín (según la cual mientras más se avanza hacia los orígenes menor es el número de los manuscritos que tienen el Comma) está hecha sólo a base de los 258 latinos de la Biblioteca Nacional de París, que ni son los más, ni, desde luego, los mejores. Ahora examinamos los códices de la Biblioteca Vaticana, de otras romanas, de Montecasino, París, de otras naciones (los principales) y la inmensa mayor parte de los españoles. Con esta base damos una edición crítica de todo el c. 5.º según 68 mss. No hemos podido usar los del grupo insular, pero sabido es que con relación al Comma tienen una posición negativa. Los cotejadores, por su antigüedad, concatenación, diversidad, independencia y universalidad, son suficientes para hacernos camino seguro. Ascendiendo gradualmente desde la Biblia de París, podemos remontarnos con el *Fuldense* (a. 541) y su arquetipo, casi a los mismos orígenes de la Vulgata. Y los hay de todos los grupos: prerrecensionales, independientes, peregrinianos, casiodorenses, isidorianos, del arquetipo de conjunción, alcuinianos, teodulfianos, casinenses, italianos, parisienses.

El análisis de los manuscritos estudiados nos enseña con relación al Comma en sí mismo: que faltaba en el primer estadio de la Vulgata, que a partir del s. 9.º empezó su inclusión-adaptación con diversas fases, y que finalmente se incorporó al texto de un modo general y con forma concreta.

La primera de estas tres afirmaciones, a más de estar sostenida por razones internas (la conformidad con los demás testigos, la imposibilidad de explicar, si era auténtico, cómo ha podido faltar en muchos manuscritos los más antiguos y mejores, y la explicación fácil de su inclusión no siéndolo), recibe una comprobación decisiva al encontrarnos con que el Comma era rechazado o desconocido durante los siglos 5.º-9.º en Italia, Francia, Islas Británicas, y en la misma España, que es donde por otra parte tuvo origen su inclusión. Es decir, que era rechazado en la universalidad de la Iglesia Latina. Así lo prueba la primera de las siete principales fórmulas con que se presenta el pasaje (*Quia tres sunt qui testimonium dant: spiritus et aqua et sanguis: et tres unum sunt*), y que está representada por manuscritos de los tipos prerrecensional (*Fuldense* y *Amiatino* en su arquetipo), francés alcuiniano (*Valiceliano prima manu*, *Paulino*, *Zuricense*, *Luxeuil*), insular (*Amiantino* códice, *Armacano*, *Harleyano*), español peregriniano (*Legionense*² texto, *Valvanera*

texto, Legionense<sup>3</sup> texto, Emilianense texto, Lexeuil arquetipo), italiano casinense (349), español catalán (Ripoll prima manu, Sangermanense probablemente), mezclado independiente o indefinido (Sangermanense probablemente, Sangalense prima manu, 4219). El origen de estos códices y la antigüedad propia o de arquetipo nos lleva por distintos caminos a los orígenes mismos de la Vulgata, y en ellos no se recibía el Comma, con la agravante de que en el grupo español peregriniano (Legionense<sup>2</sup>, Valvanera, Legionense<sup>3</sup>, Emilianense: todos en el margen), que representa la primera edición de la Vulgata, el Comma es juntamente conocido y rechazado al margen. Pero precisamente desde ese margen comienza a penetrar en otros códices españoles de la Vulgata una fórmula segunda (*Quia tres sunt qui testimonium dant in terra: spiritus et aqua et sanguis: et hi tres unum sunt in Xpo Ihu. Et tres sunt qui testimonium dicunt in caelo: Pater Verbum et Spiritus: et hi tres unum sunt*), primeramente en una forma textual ya, pero acomodada (*Quia tres sunt qui testimonium dant in terra: Spiritus et aqua et sanguis: et hi tres unum sunt in Xpo Ihu. Et tres sunt qui testimonium dicunt in caelo: Pater Verbum et Spiritus: et ii tres unum sunt*) en el grupo Cavense-Toletano-Complutense<sup>2</sup>-Oscense y 30, (es decir, en un grupo netamente isidoriano, coincidiendo plenamente con la fórmula del Comma que S. Isidoro nos ofrece en sus obras). Luego, en una fórmula textual intermedia (*Quia tres sunt qui testimonium dant in terris: aqua sanguis et caro: et tria haec unum sunt. Et tria sunt qui testimonium dicunt in caelo: Pater Verbum et Spiritus et haec tria unum sunt in Xpo Ihu*), representada por el grupo Complutense<sup>2</sup>-Burgense (prima manu)-Legionense<sup>4</sup> con arquetipos muy arcaicos y coincidente con la fórmula dada por Princiiliano. De la fórmula cuarta, por el influjo de S. Isidoro, que fué inmenso en toda la Europa Medieval, y por el de Teodulfo, también muy poderoso, y que depende de S. Isidoro, pasó a la quinta (*Quia tres sunt qui testimonium dant in terra: Spiritus et aqua et sanguis: et tres unum sunt. Sicut in caelo tres sunt: Pater Verbum et Spiritus: et tres unum sunt*) primero en el margen del Valiceliano y del Sangalense, luego en el texto del Lemovicense y otros. La fórmula de S. Isidoro dió lugar, pura o con una ligera modificación, a la fórmula sexta ("*Quoniam*" *tres sunt qui testimonium dant in terra: Spiritus et aqua et sanguis: et hi tres unum sunt. Et tres sunt qui testimonium, dant in caelo: Pater Verbum et Spiritus "ses.": et hi tres unum sunt*), que se introduce en una gran masa de códices medievales, sobre todo italianos, y aun eliminando el enigmático *in Xpo Ihu* de los códices españoles, el orden de los testigos no se modificó hasta que, establecido el paralelismo de testigos, la primacía se exigía lógicamente para los del cielo, como se hizo en la Biblia de París, de donde pasó a la Clementina (fórmula 7.<sup>a</sup>).

Lo que se deduce del estudio del Comma mismo dentro de la Vulgata recibe una confirmación espléndida del análisis de todo el c. 5.<sup>o</sup> Este nos muestra que el Comma no es sino una más de la larga serie de interpolaciones propias de los códices hispánicos especiales representativos suyos. Ya en otros libros bíblicos eran conocidas tales interpolaciones, demostradas para el Octateuco por Dom Quentin, para Proverbios por Dom de Bruyne y últimamente, con más de un centenar de casos, para Samuel-Reyes por Dom Salmon y Dom Weber. En el c. 5.<sup>o</sup>, aparte de 60 variantes de los códices españoles (no contadas las dudosas o individuales) tenemos 6 verdaderas interpolaciones, entre ellas el Comma (p. 227-235).

3.<sup>a</sup> PARTE.—Finalmente, el estudio de la Tradición positiva (29 [1948] 52-71) aducida en favor del Comma da los siguientes resultados.

Ni Tertuliano, ni S. Agustín conocieron el Comma. Tampoco S. Cipriano, aunque con su interpretación acomodada y alegórica del v. 8, dió ocasión a la formación del Comma, y de ahí pasó a cierto sector de la Vetus Latina. Encambio, Prisciliano lo encontró puro en el sector ya mencionado y lo adulteró con sus ribetes heréticos (p. 56-64). A partir de la Vulgata hácese en España arrebatado defensor del Comma el Seudojerónimo del prólogo "*Non ita est ordo*" a las Epístolas Católicas, prólogo probablemente de S. Peregrino, no de Prisciliano, ni menos aun del Lirinense. Lo conocen también y lo admiten S. Isidoro, Heterio y S. Beato en nuestra península; Víctor Vitense, Virgilio Tapsense, Fulgencio de Ruspe en Africa; en Italia, Casiodoro lo conoce pero no lo admite.

En orden, pues, al Comma, la conclusión que se impone es que el Comma no es original de la Vulgata, sino que nació, ocasionado por S. Cipriano, en España, en forma ortodoxa, que penetró en la Vetus Latina de esta nación, fué tomado de ella, adulterándolo, por Prisciliano, y, desconocido de S. Jerónimo pasó a la Vulgata; en España por primera vez se difundió, pasando por S. Peregrino y S. Isidoro, y por influjo de éste y de Teodulfo a los demás en su forma ortodoxa, y en la heterodoxa inconscientemente por Heterio y S. Beato, acabando por ganar terreno e introducirse con impetu arrollador, sobre todo a partir del s. XII, a causa del influjo hispánico, del prólogo seudojeronimiano y de la índole teológica del Comma, tan útil para la Escolástica.

Con respecto al Texto Hispánico, el estudio del Comma nos lleva a reconocer de nuevo su carácter marcadamente individual, su origen unitario, su transmisión polifacética por familias, unas prerrecensionales, otras recensionales, cuyos grupos son: a) pregriniano (Legionense<sup>2</sup>-Valvanera-Legionense<sup>3</sup>-Emilianense); b) isidoriano (Toletano-Complutense<sup>2</sup>-Oscense-30-Cavense); c) sin ascendencia determinada y relacionado con Prisciliano en nuestro caso (Complutense<sup>1</sup>-Burgense-Legionense<sup>3</sup>); d) teodulfiano, al cual pudiera añadirse el catalán representado por la Biblia de Ripoll.

Conclusiones todas que confirman nuestros estudios precedentes sobre la Vulgata en España.

R. CRIADO