

REVISTAS

ESCRITURA, TEOLOGIA FUNDAMENTAL, HISTORIA DE LA TEOLOGIA HISTORIA ECLESIASTICA.

TURRADO, L., *Carácter jerárquico de Tito, Timoteo, Silas, Lucas y otros compañeros de San Pablo*: CiencTom 71 (1946) 82-105.

Desecha las hipótesis de Reville, Sabatier, Harnack y otros acatólicos que niegan la autenticidad de las epístolas Pastorales de S. Pablo y no admiten la posibilidad histórica de que existiera la Jerarquía Episcopal antes de 150 o de 120. Examina la que llama "opinión común entre los católicos de nuestros días", según los cuales esos colaboradores de San Pablo tenían, sí, la potestad episcopal de Orden, pero de jurisdicción no tenían más que la delegada del Apóstol, negando por consiguiente que fueran obispos en sentido pleno con potestad de jurisdicción ordinaria y propia.

En la primera parte examina el problema con relación a Timoteo y Tito. Recoge cuidadosamente los testimonios de S. Pablo relativos a los poderes de ambos, concluyendo que tenían ciertamente la Ordenación episcopal. Examina a continuación las razones de Michiels, Batiffol, Prat, Marchal y Rosadini, por las que les niegan la jurisdicción episcopal, llegando a la conclusión de que son ineficaces. Defiende, pues, que, supuesta la potestad de orden, que poseían Tito y Timoteo, es necesario reconocer que también tenían la de jurisdicción episcopal, sin la cual no se explican suficientemente ni las afirmaciones de S. Pablo ni los testimonios de la Tradición. Las frases de S. Pablo que citan a su favor los contrarios no son *exclusivas* de la jurisdicción episcopal propia de Tito y Timoteo, sino solamente *asertivas* de la jurisdicción que S. Pablo, en su calidad de Apóstol, seguía ejerciendo en las iglesias por él fundadas.

En la segunda parte trata de los otros auxiliares de S. Pablo. Reconoce que no existen testimonios suficientes que permitan afirmar sus poderes episcopales de jurisdicción. Se contenta con indicar que sola cierta analogía con Tito y Timoteo sugiere la probabilidad de que fueran obispos como ellos.

J. SALAVERRI, S. I.

PUGO, FÉLIX, S. I., *Los obispos presbíteros en el N. T.*: EstBibl 5 (1946) 41-71.

Las conclusiones de este trabajo las resume así el autor:

1) Los términos *epískopos* y *presbyteros* estaban bien extendidos en el mundo romano el primero, y el segundo en el ambiente judaico, por lo que resulta innecesario acudir a Grecia o Egipto para explicar el origen de estas voces aplicadas al dignatario eclesiástico.

2) Varios textos del N. T. establecen la sinonimia de obispos y presbíteros en la primitiva Iglesia.

3) En cuanto a la dignidad de estos obispos-presbíteros, desde el

punto de vista exegetico, parece recomendarse como más coherente y sencilla la sentencia que los tiene por simples sacerdotes.

4) Desde el punto de vista dogmático se levanta una dificultad seria contra tal opinión, por el sentido en que usa el Concilio Tridentino (y a su vez el Vaticano) el texto de Act 20. Las soluciones modernas que se buscan a esta antinomia, si no acaban de satisfacer plenamente el ánimo de teólogos y exegetas, que temen se vayan pegando extrañas adherencias al oro puro de las palabras definitivas del Concilio, son con todo serias hasta tal punto, que aunque excluyamos toda tendencia minimizadora del valor del Concilio, como debemos hacerlo, la opinión de que se trata de simples sacerdotes se puede continuar admitiendo como sólidamente probable.

5) Hace falta un trabajo a fondo sobre las citas bíblicas en el Tridentino para fijar, si es posible, el criterio de los Padres al consignarlas, y ver hasta qué punto obligan a someterse a su interpretación al exegeta católico, que al par que hacer adelantar en lo posible la ciencia bíblica, quiere tener el respeto debido que se merecen los Concilios y los Papas como órganos del supremo Magisterio eclesiástico.

F. P.

BOVER, JOSÉ M., S. I., *La verdad histórica de la Biblia en los documentos del Magisterio eclesiástico*: EstBibl 5 (1946) 403-428.

Los principios establecidos por los documentos pontificios anteriores, en particular las Encíclicas "Providentissimus Deus", de León XIII, y "Spiritus Paraclitus", de Benedicto XV, los confirma explícitamente y los hace suyos Pío XII en la "Divino afflante Spiritu". Esta no contiene innovación doctrinal, ni al reconocer y estimular la justa libertad de los exegetas católicos en la investigación de los problemas difíciles sobre los que no se ha pronunciado el Magisterio eclesiástico, ni en el sentir unánime de los SS. PP., ni al exponer la doctrina de S. Juan Crisóstomo sobre la "condescendencia" de Dios en allanarse a la condición humana de los hagiógrafos. Tampoco puede establecerse paridad alguna con el caso del "Comma iohannaicum".

Con estos criterios deben apreciarse ciertos puntos de vista propuestos en recientes discusiones. En primer lugar la distinción entre verdad histórica y verdad religiosa, como si la inspiración y la inerrancia se limitasen a ésta sola, es expresamente rechazada por los documentos pontificios. No se pueden admitir procedimientos en la historia bíblica que se dicen propios de la historiografía oriental, como el añadir pormenores fingidos, o la idea de la verdad relativa según la opinión del vulgo; tales soluciones, rechazadas por los documentos anteriores, no entran en la condescendencia con los modos de decir y narrar que indica la Encíclica de Pío XII; la cual insiste en que la investigación científica reciente ha puesto de manifiesto la superioridad de la historia israelita sobre la de los demás pueblos, en conexión con la inspiración y su finalidad religiosa. Tampoco es conforme con las direcciones pontificias el considerar la historia bíblica como un mero zurcido o yuxtaposición de documentos. ¿Se pueden admitir en la Biblia novelas ejemplares? La respuesta de la Comisión Bíblica de 1905 es clara y precisa y los documentos posteriores no hacen más que confirmarla: no se excluye la posibilidad; pero no se admite el hecho sin pruebas sólidas de que el hagiógrafo ha tenido esta intención, según el sentir de la Iglesia.

La novedad de la Encíclica "Divino afflante Spiritu" consiste en alentar la investigación de los exegetas católicos, sin miedos cautelosos, dentro de las normas de la autoridad eclesiástica. La discusión sobre

la historicidad del libro de Tobit debería haber versado sobre si se cumplen o no en dicho libro las condiciones prescritas. En conclusión, al exegeta católico corresponde estudiar leal e imparcialmente los documentos de la Sede Apostólica, y conformar con ellas su criterio, sin desviarse ni a la derecha ni a la izquierda.

J. M.* B.

MUÑOZ IGLESIAS, SALVADOR, *El decreto tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos del siglo XVI*: EstBibl 5 (1946) 137-169.

Estudia primero el sentido del decreto y expone luego la interpretación de los teólogos.

Del texto del decreto y del modo como se elaboró deduce el alcance de la decisión conciliar: es un decreto disciplinar que da un puesto de privilegio a la Vulgata entre las versiones de la S. E. No excluye la autenticidad de las demás ni declara a la Vulgata absolutamente superior a aquéllas ni al texto original, ni siquiera técnicamente mejor que las otras latinas, sino más apta para las explicaciones y disputas. Se le confiere por tanto una autoridad jurídica que a las demás ediciones no se les concede, aunque tampoco se les niega. Esto implícitamente encierra la autenticidad crítica en lo sustancial y la inmunidad de error dogmático o moral. Si contenía otros no se quiso declarar. No se precisó si en caso de discrepancia con los originales o con otras versiones se podría seguir a éstos contra la Vulgata, y ésta fué la fuente de las discusiones entre los teólogos postridentinos. La interpretación presentada ha quedado sancionada por la carta de la Comisión Bíblica de 20 de agosto de 1941 y por la Encíclica "Divino Afflante".

De las controversias entre los teólogos no le es dado presentar más que un espécimen en las que se suscitaron en torno del proceso de Fr. Luis de León. Ellas manifestaron opiniones contrarias sobre el valor del texto hebreo, para unos corrompido deliberadamente por los judíos y para Fr. Luis y otros hebraístas exento de tal corrupción, y divergencias acerca del valor de los LXX, en las que Fr. Luis y los suyos guardaron el justo medio entre las opiniones extremas de premeditada corrupción e inmediata inspiración. Cuanto a la Vulgata, los teólogos adoptaron tres posiciones: unos se mostraban dispuestos a firmar las proposiciones en que Fr. Luis expresaba su parecer acertado sobre el valor de la Vulgata y la fuerza del decreto. Otros estaban determinados a no dar autoridad al hebreo ni griego contra la Vulgata, única que conservaba intacta la palabra de Dios, y creían que su opinión había sido canonizada por el Concilio. Por fin, una gran mayoría, interpretando mal el alcance del decreto, confundieron la autenticidad con la absoluta infalibilidad, a pesar de tener juicio recto sobre el valor de los textos griegos y hebreos.

Las causas de la desorientación de estos últimos fueron unas extrínsecas, pero otras hay que buscarlas en el mismo decreto: la vaguedad del concepto "auténtica", la forma de redacción del decreto, y la influencia que en su interpretación hubo de ejercer el decreto anterior, confirmada por una respuesta de la Congregación del Concilio de 17 de enero de 1576, auténtica ciertamente, pero sin autoridad por falta de competencia (Höpfl). Al fin se destaca esta conclusión: Si se puede culpar a los teólogos españoles de haberse excedido en su admiración por la Vulgata, fueron también españoles los primeros que dieron al decreto su verdadero alcance. Aparece sobre todo la clarividencia de Fr. Luis

de León en este punto, cuyas palabras suscribirían hoy los miembros de la Comisión Bíblica.

L. BRATES

RÁBANOS, RICARDO, C. M., *La función del entendimiento del hagiógrafo en la inspiración, según San Agustín*: EstBibl 5 (1946) 72-93.

Exposición sistemática de la doctrina del Santo Doctor sobre este punto de la Teología de la Inspiración. Dos partes: la primera sobre la existencia, la segunda sobre la naturaleza del influjo de la inspiración en el entendimiento del hagiógrafo.

La existencia del influjo divino la expresa S. Agustín al afirmar: a), que Dios y el hombre son autores de la Sagrada Escritura; b), que los hagiógrafos son instrumentos de Dios. La autoridad divina de la Sagrada Escritura afirmala, ya implícitamente por los nombres que le da y por la autoridad que le concede, ya explícitamente. Cuanto a los hagiógrafos, repetidas veces los llama autores. Estos son instrumentos vivos, a pesar de algunas expresiones del Santo que podrían interpretarse en sentido contrario. Para S. Agustín, la actividad de los hagiógrafos es humana: la inspiración no suprime la humana investigación; la misma Escritura nos manifiesta la diversa actividad de los distintos hagiógrafos: Dios no les libra por la inspiración de las humanas imperfecciones.

Por lo que toca a la naturaleza del influjo divino, la "acceptio rerum" puede darse, según expresiones de S. Agustín iluminadas por la interpretación de Sto. Tomás, sin revelación propiamente dicha, aunque a veces de hecho se dé también revelación. En el "iudicium de acceptis" cuanto a los juicios especulativos pone con los demás doctores el "lumen", que eleva la mente del hagiógrafo y da a sus juicios certeza y verdad divinas. Del influjo en los juicios prácticos nada especial se halla en S. Agustín, y aquí su doctrina ha de ser completada por la de Santo Tomás. La cuestión del influjo en la forma externa está tratada en San Agustín extensamente, pero el autor la deja, porque este influjo se ejerce más bien en la voluntad y en las facultades ejecutivas que en el entendimiento.

L. BRATES

ESTEVE, ENRIQUE, M., O. C., *Acción de la inspiración en el entendimiento*: EstBibl 5 (1946) 271-280.

En la introducción nota el autor que su trabajo parte del principio de la identidad sustancial del carisma de la inspiración con el de la profecía. La primera parte del estudio está dedicada al análisis lógico del conocimiento profético-inspirado. En éste hay que distinguir el doble objeto o aspecto, material y formal, coincidente poco más o menos con la "acceptio rerum" y el "iudicium de acceptis" de los escolásticos. Aunque es el segundo el que caracteriza la inspiración, el primero cae también dentro de su campo de acción. Los libros inspirados no sólo presuponen el hecho de la revelación, sino que su fin es manifestar ese hecho y exponer y defender el genuino sentido de la divina revelación. No excluye, con todo, la inspiración el elemento secundario humano, el histórico, que con el primario se entrelaza para formar un todo único. El objeto material de inspiración es, por tanto: a), lo "per se" revelado; b), la historia de la revelación. Pero no es el contenido lo que da al libro sagrado su valor de inspirado, sino el principio sobrenatural cons-

titutivo del acto inspirativo. Este no puede consistir únicamente en una moción sobrenatural de la voluntad; es necesario que Dios informe la actividad literaria del hagiógrafo que la eleve, *quoad modum*, y la subordine instrumentalmente, *quoad substantiam*. Este influjo inspirativo no es, en último análisis, sino el "lumen" de los antiguos. Cree el autor que se reduce de ordinario algo la amplitud de ese influjo al considerarlo como algo meramente transcúnte y que no se precisa la naturaleza del objeto. Además del "lumen propheticum", objeto formal "quo" *actual proximo*, hay que admitir un influjo dispositivo-preparatorio, objeto formal "quo" *habitual-remoto*. La historia, en efecto, muestra que Dios preparaba a los hagiógrafos para su obra por la vocación a un ministerio sagrado conexo con la fundación de la religión revelada. Fruto de esta educación teológica sería la inspiración estricta conferida por el Espíritu Santo en el momento oportuno. Cuanto a la naturaleza del juicio inspirado, éste es una percepción de la realidad a base de un criterio religioso sobrenatural, y por tanto, según la certeza de la verdad divina; aserto de gran importancia para la recta interpretación y valoración de los libros sagrados.

En la segunda parte trata del valor ontológico del acto de la inspiración. Este se deduce del examen de la expresión "palabra de Dios". Esta en la mente divina es la expresión real de la vida de Dios, su Sabiduría, cuyas propiedades inculca la Sagrada Escritura. En la mente del hagiógrafo es una especie de emanación de la palabra divina, misterio conexo con el del Verbo Encarnado. De él da el autor la siguiente explicación. El entendimiento agente queda roborado con tal luz y el posible con tal rectitud de juicio, que el hagiógrafo discierne y penetra toda la realidad divina a la que su mente es aplicada instrumentalmente. Pero como instrumento deficiente, no llega a discernirla como ella es en sí misma, sino según la mentalidad humana, a la cual Dios se acomoda vitalmente.

L. BRATES

ENGISO, JESÚS, *Manifestaciones naturales y sobrenaturales del Espíritu de Dios en el Antiguo Testamento*: EstBibl 5 (1946) 351-380.

En la introducción se da razón de la división del estudio en catorce capítulos: corresponden a otros tantos sentidos que puede tener la expresión "Espíritu de Dios en el A. T." Los epígrafes de esos capítulos son: 1.º Espíritu-viento; 2.º Espíritu-aliento; 3.º Espíritu-palabra; 4.º Espíritu-ira; 5.º Espíritu-principio vital; 6.º Espíritu-fuerza; 7.º Espíritu por oposición a carne; 8.º Espíritu, sede de la moralidad; 9.º Espíritu, sujeto de las pasiones; 10. Espíritu, principio de actividad humana; 11. Espíritu-Dios; 12. Espíritu sobrenatural de gobierno; 13. Espíritu sobrenatural y profético; 14. Espíritu sobrenatural de fervor. En cada uno de esos capítulos recorre el autor los pasajes del A. T. en los que cree que la expresión tiene la significación indicada en el epígrafe, agrupándolos por las modalidades o aspectos que dentro de la significación general presentan y haciendo breve exégesis de ellos. En la conclusión se insinúa la afinidad de varios de estos significados con la doctrina neotestamentaria del Espíritu Santo.

L. BRATES

NACAR, ELOINO, *Rey y sacerdote*: EstBibl 5 (1946) 281-302.

Comentario exegético del salmo 110. Lo caracterizan las siguientes notas. Defiende la autenticidad davídica del salmo de las impugnaciones

de los críticos, cuyos argumentos en contra de ella son más especiosos que sólidos; en pro están las razones internas y de autoridad; *seb limini* expresa la elevación de una persona a la dignidad próxima a la de aquel que la pronuncia, aquí a la de rey asociado o, por lo menos, si la fórmula se deriva de la costumbre de sentarse el rey el día de la entronización a la diestra de la divinidad, de rey vicario del Señor sobre toda la tierra. El sentido de *ad*, de suyo indeciso, queda determinado por la frase precedente. Es el de *dum*, *mientras*, denotando un tiempo ya actual que no incluye necesariamente límite futuro. En el v. 3 acepta el texto hebreo tal cual es: si no es del todo claro, lo es suficientemente y se enlaza lógicamente con el contexto antecedente y consiguiente. Lo prefiere al texto griego y a las correcciones que del hebreo se han propuesto. No se trata en el verso de la generación divina sino de la majestad y poder del Rey constituido por el Señor. El sacerdocio "secundum ordinem Melchisedech" afirma la superioridad del sacerdocio del Rey vicario del Señor sobre el sacerdocio levítico, como explica el autor de la Epístola a los hebreos. Del último verso no hay interpretación que plenamente le satisfaga. Le atrae la lección de A. Charrue, "haereditatem in manu tua ponet, propterea caput exaltare poteris", aunque duda de su legitimidad. El mesianismo del salmo es directo, como sostiene la tradición católica. En él se presenta el Mesías como Rey universal con Sión por centro de su reino y superior a David, aunque no se vea claro en qué. Se insinúa algo en el rasgo nuevo que el salmo añade a la figura del Mesías: su sacerdocio eterno según Melchisedec. Esa nota de eternidad es cierto que en el salmo en sí y por sí, como en la profecía de Natán, no puede interpretarse como de eternidad propiamente dicha, pero prepara el camino a la manifestación de la estricta eternidad del sacerdocio del Mesías. Otro fundamento de la superioridad del Mesías sobre David sería la especialísima filiación contenida en la expresión "genuite" que algunos admiten aquí y se halla en Ps 2,7. Mas de ella no podríamos deducir la divina naturaleza del engendrado, sino sólo una especialísima y singular filiación metafórica y adoptiva.

L. BRATES.

BOVER, JOSÉ, M., S. I., *El SI y el NO: Un caso interesante de crítica textual*: EstBibl 5 (1946) 95-99.

Se trata de 2 Cor 1, 17, donde S. Pablo rechaza la acusación de inconstancia. En la Vulgata se lee: "... de suerte que se encuentren en mí el SI y el NO?" En cambio la inmensa mayoría de los códices griegos repiten "el SI, SI, y el NO, NO?" La crítica interna favorece indudablemente la lección de la Vulgata; de tal manera que las interpretaciones que se han dado al texto griego son poco coherentes; ni tiene este pasaje paridad con Mt 5 34-37, ni con Iac 6 12. Ahora bien, el papiro 46, publicado en 1937 por Kenyon, el códice más antiguo que poseemos, presenta claramente la variante sencilla y natural de la Vulgata.

J. M.ª B.

TEOFILO DE ORBISO, O. F. M. Cap., *La Eucaristía en San Pablo*: EstBibl 5 (1946) 171-213.

Exposición exegética de los pasajes eucarísticos de San Pablo 1 Cor 10, 14-22 y 11, 17,34. Una introducción encuadra la doctrina eucarística en la Teología de S. Pablo, nota su índole ocasional, y por ende necesari-

riamente algo incompleta, y el largo uso que de ella hace el Concilio Tridentino. Comienza con el estudio de algunas cuestiones introductorias comunes a ambas pericopas: autenticidad, crítica del texto, somero cotejo con los sinópticos. Luego entra en el análisis exegético de los textos. El resultado de él no podía ser nuevo cuanto a la sustancia. Como los demás autores católicos, halla en esos textos una doctrina fragmentaria pero bastante completa en que aparece la Eucaristía como banquete sacramental y sacrificial instituido por Cristo, por el que se entra en comunión con El por la sunción real de su cuerpo y sangre y en el que se conmemora su pasión y muerte con la renovación de su sacrificio. En uno y otro texto aparecen los dos aspectos de la Eucaristía: de sacramento y de sacrificio. En el primero la intención primaria del Apóstol es afirmar el carácter sacrificial de la Eucaristía, pues ése es el que le interesa para su propósito de demostrar que comer las carnes de las víctimas sacrificadas a los ídolos es entrar en sociedad con los demonios, mas la *koinonía* con el Cuerpo y Sangre de Cristo no puede tener lugar sin la presencia real del Cuerpo y Sangre bajo las especies sacramentales. Ambos aspectos aparecen también y con mayor relieve, sobre todo el de la presencia real, en el segundo texto, de importancia capital desde el punto de vista dogmático y de sumo interés desde el punto de vista histórico y apologético. La *anamnesis* presenta la Eucaristía como rito permanente conmemorativo del sacrificio de la Cruz. Es, pues, la Eucaristía para San Pablo, concluye el autor, el sacramento de la presencia real del Señor, que se da en alimento a sus fieles y la oblación renovada del sacrificio de la Cruz. En el punto controvertido sobre la significación de "coena dominica" tiene el autor la sentencia tradicional: es la reunión litúrgica por excelencia de la primitiva Iglesia. El "Ego enim accepi a Domino" lo entiende, como muchos católicos, de una comunicación mediata. En un apéndice trata brevemente de otro texto: Hebr 13, 10. Con buen número de autores le da sentido eucarístico.

L. BRATES.

SUÁREZ, LUIS, C. M. F., *Los carismas como preparación y complemento de la jerarquía*: EstBibl 5 (1946) 313-334.

El objeto del trabajo es establecer la relación entre jerarquía y carismas en los primitivos tiempos de la Iglesia. Varias soluciones se han dado al problema, con criterio generalmente heterodoxo. El autor las reseña brevemente como preámbulo a su estudio. La profusa existencia de los carismas, en el sentido preciso de dones sobrenaturales transitorios otorgados para bien de la Iglesia, está abundantemente atestiguada por los libros canónicos y fuentes cristianas más antiguas. Enumerados y clasificados y explicados brevemente aquellos más afines a los oficios de la jerarquía jurídica, se pregunta hasta qué punto se puede hablar de una jerarquía carismática. Las fuentes no dan elementos suficientes para una respuesta positiva precisa y definitiva. Es, con todo, cierto que a lo más habría de ser rudimentaria, transitoria, accidental. Los textos que se aducen no llegan a probar lo contrario. Ni hay verdadera sucesión entre carismas y jerarquía; ambas coexistieron al principio, aunque no siempre sus actividades tuvieron el mismo grado de actuación. Entre una y otra hubo distinción de funciones con unidad de origen y superioridad de la jerarquía respecto de los carismas. Estos eran, con todo, preparación para la jerarquía, en cuanto que eran una disposición en el que los poseía para recibir los grados de la jerarquía; preparaban también para el ejercicio de las funciones y aun para su establecimiento y desarrollo en el

cuerpo místico de Cristo. Lo que no puede admitirse es una suplantación de una jerarquía carismática por otra jurídica antes no existente. ¿De quién iba a recibir ésta su autoridad sino de los apóstoles y por medio de ellos de Cristo? Las fuentes, por otra parte, como queda dicho, demuestran la coexistencia de la jerarquía y de los carismas. Un texto alegado en contra, de la Didaxé, no prueba que los jerarcas hayan sucedido a los carismáticos, sino lo contrario: que unos y otros existen al mismo tiempo. El silencio sobre la jerarquía en algunos textos de San Pablo que tratan de los carismas prueba tan poco el defecto de aquélla como el de los carismas en aquellos en que sólo se habla de la jerarquía. Lo que pudo pasar y de hecho sucedió, es que unos y otros se hallasen en las mismas personas. En ellas el carisma venía a ser un ornato y complemento de la jerarquía.

A su vez los carismáticos, no jerarcas, desarrollaban y completaban la acción de la jerarquía de la Iglesia.

La conclusión es que en la Iglesia, como nunca ha faltado la acción carismática del Espíritu Santo, aunque fué más visible en los primeros tiempos, nunca ha faltado tampoco, ni siquiera cuando el elemento carismático se derramaba profusamente en el campo virgen de la Iglesia, el otro elemento divino también por su origen, la Jerarquía.

L. BRATES

CAPELLE BERNARD, *Le canon romain attesté dès 359?*: RevHistEcl 41 (1946) 417-421.

Según las mejores conjeturas, fué durante el siglo IV cuando el canon romano de la misa, redactado primitivamente en griego, se tradujo al latín. Hasta ahora ningún indicio documental apoyaba con certeza estas suposiciones.

Con el trabajo exhaustivo y decisivo del P. Otto Faller, probando contundentemente que el tratado *De Sacramentis* es de S. Ambrosio y de hacia 390, se puede fijar con certeza esta fecha como minimum para el texto latino del canon, ya que está incluido literalmente en la parte central de esta obra.

Dom Tomás Michels ha querido adelantarlo hasta 359, creyendo ver en la carta sinodal del concilio de Rímni reminiscencias del canon romano. Más aún: se atreve Dom Michels a aventurar la hipótesis de ver en el gran actor del drama lamentable de Rímni, Auxencio, obispo de Milán, uno de los que influyeron en la redacción latina del canon.

Dom Capelle examina las frases iguales en ambos documentos. Unas: "elementiam tuam", le parecen términos corrientes del tratamiento a los emperadores; otras, "igitur", "rogamus", palabras muy ordinarias; otras, "sereno vultu", término muy corriente, y por fin, "rata et rationalia", no se encuentra en la Carta del Sínodo.

L. IPARRAGUIRRE

DE VOOGHT, D. P., *La part de saint Augustin dans le "De Ecclesia", de Jean Huss*: RechThancMéd 13 (1946) 304-336.

Entre los numerosos herejes que se dan por discípulos fieles de San Agustín ha de contarse también a Huss, el reformador de Bohemia. Murió en la hoguera, sobre todo porque, persuadido de seguir la más auténtica doctrina del gran teólogo del Occidente, se creyó por eso mismo asegurado de que servía la más pura fe católica. El examen de los nu-

merosos pasajes de San Agustín citados por Huss en el tratado *De Ecclesia*, tiene por fin iluminar algo un rincón de la historia de los dogmas y más que nada presentar un testimonio de los más interesantes sobre el estado de alma del infortunado reformador.

Casi exclusivamente se concentra el artículo en el examen de los textos que se refieren a la noción misma de Iglesia. Los textos de San Agustín sobre este particular dejan aún hoy, después de tantos avances de la crítica, su lugar a la discusión. Huss, como hijo de su tiempo, tuvo manifiesta falta de sentido crítico, pero no por eso le hemos de negar la honradez intelectual. Hay en él casi la misma oscuridad sobre las relaciones entre la Iglesia interior y la Iglesia jerárquica que la existente en los pasajes leídos por él en San Agustín. Estas mismas lagunas muestran su buena fe y su sinceridad.

Cierra el artículo una lista crítica de todos los textos de San Agustín que Huss cita o a los cuales hace alusión con la referencia eventual al *De Ecclesia*, de Wyclif, en que se citan esos mismos textos.

J. SOLANO

DE CLERCK, D. E., *Questions de sotériologie médiévale*: RechThAncMéd 13 (1946) 150-184.

Estudia el autor el período intermedio que corre en la historia del pensamiento medieval entre los iniciadores de la soteriología del siglo XII y los grandes teólogos del siglo XIII. Los problemas soteriológicos a que se limita el estudio son dos: los derechos del demonio y la necesidad o conveniencia del modo actual de la redención.

El primer grupo de autores que se estudian en este artículo lo forman San Anselmo y los discípulos del santo: Odón de Cambrai, el *Libellus Cur Deus homo*, Herman de Tournai, Honorio de Autún, Ruperto de Deutz, Hugo de San Víctor, la *Ysagoge in Theologiam*, Ricardo de San Víctor. San Anselmo ha sido el primero en combatir enérgicamente los pretendidos derechos del demonio sobre la humanidad pecadora. Sus discípulos han tenido dificultad en deshacerse de esta doctrina tradicional. En el punto de la necesidad de la redención, ha sido más profunda la influencia de San Anselmo sobre ellos.

El segundo grupo lo constituye la escuela de Anselmo de Laón y de Guillermo de Champeaux. Aunque sin emplear las imágenes más populares del abuso de poder por parte del demonio, esta escuela sigue fiel a la idea de los derechos de Satanás. En cuanto a la necesidad de la redención, no propone sino una conveniencia, y aun ésta hipotética, es decir, supuesto que Dios ha decidido combatir al demonio sin ninguna apariencia de injusticia.

J. SOLANO

APERIBAY, BERNARDO, O. F. M., *La Asunción de la Virgen según S. Antonio de Padua*: VerdVid 4 (1946) 697-710.

La biografía de S. Antonio es asuncionista: nace el 15 de agosto; es bautizado en una iglesia dedicada a la Asunción; hace voto de virginidad ante una imagen de la Asunción, etc. Pero hay que examinar su devoción asuncionista en sus escritos.

Su mariología se encuentra en los sermones marianos. Acerca de la Asunción sostiene que la Virgen murió, si bien explícitamente no lo afirma en ninguna parte. La palabra *Asunción* significa para San Antonio la en-

trada de la Virgen en el cielo en cuerpo y alma, y su coronación y glorificación. Compara la resurrección de María con la de los Santos, a los que supera; compara asimismo su bienaventuranza con la de los demás y con la de los Angeles, a todos los cuales ella aventaja en mucho.

Prueba sus asertos con las dos comparaciones del Antiguo Testamento: el Arca de la Alianza y el Arca de Noé, que prefiguran la incorruptibilidad de María y su exaltación a la bienaventuranza. Aduce además textos litúrgicos: *Super choros angelorum exaltata... Ad aethereum thalamum est Assumpta...* Por último, aduce razones teológicas, de las cuales las principales son la divina Maternidad y la eminencia de sus méritos. Pero la Divina Maternidad ha de unirse con la virginidad perpetua, con lo que resulta una dignidad tan excelsa la de la Virgen, que requiere un privilegio o gracia extraordinaria, cual es la Asunción.

F. SOLÁ

BALIC, CARLOS, O. F. M., *San Antonio de Padua, Doctor Evangélico, y los demás Doctores de la Escolástica Franciscana*: VerVid 4 (1946) 583-613.

La Escolástica ha sido definida de muy diversas maneras; lo más acertado es determinar su método, sus tendencias y sus objetivos. Al patrimonio patristico añade la síntesis, la justificación filosófica, en fuerza de un método lógico y didáctico, que tiende a armonizar lo cognoscible. Según el programa escolástico, el teólogo tenía tres incumbencias: *legere, disputare, praedicare*. En este sentido San Antonio es Doctor y Doctor escolástico, no de la segunda (*aetas aurea*), ni de la tercera época, pero sí de la primera; así se explica que sus contemporáneos ensalzaran con tanto énfasis su ciencia y su predicación, y que Gregorio IX al canonizarle le llamara "*O Doctor optime*". A diferencia del concepto moderno, más retringido, es realmente Antonio un teólogo de su tiempo, un Doctor teólogo de su teología oratoria.

Es además un escolástico franciscano. La Escolástica franciscana se caracteriza por ciertas tesis tenidas como agustinianas, y por haber penetrado todo el trabajo científico por el ideal evangélico franciscano. Ahora bien, San Antonio fué el primer orador, el primer lector, el primer escritor franciscano que tomó estos medios para llevar a la práctica el ideal de San Francisco; él dio el ejemplo que siguieron después sin interrupción tantos escritores que se relacionan con San Antonio, como el efecto en su causa. Con razón le ha llamado el Papa Pío XII Doctor Evangélico. Para su título de Doctor franciscano no es preciso que haya formulado o defendido las tesis características de la escuela posterior. Así cree el autor que es difícil probar que San Antonio propugnó explícitamente la Inmaculada Concepción.

J. M. DALMAU

LARRAÑAGA, SILVESTRE, O. F. M., *San Antonio, Maestro in Sacra Pagina*: VerVid 4 (1946) 617-667.

Indicados los elogios antiguos y modernos tributados al saber escriturístico de San Antonio, primer Maestro *in Sacra Pagina* de la Orden Franciscana, y descartadas en nota las obras espúreas o dudosas, con lo que quedan en el haber antoniano los *Sermons dominicales et in Solemnitatibus*, describe el autor los estudios de San Antonio según el ambiente intelectual de su época, todo él orientado al conocimiento de la Sagrada Escritura. Las excelsas cualidades intelectuales y morales del Santo, entre las que resalta una memoria tenacísima, casi prodigiosa, fueron

bien aprovechadas los nueve años que pasó en la Abadía de Santa Cruz, en Coimbra; de allí sacó un conocimiento íntimo de la Escritura y de su interpretación patristica, de dirección agustiniana, que ha causado admiración a antiguos y modernos. Según la moda del tiempo, se preocupa poco por lo general San Antonio del sentido literal; su tendencia le lleva a los sentidos espirituales y a las aplicaciones morales y prácticas. Parece que admitió pluralidad de sentidos en la Biblia; hállese en él el uso y el abuso de las explicaciones etimológicas. Lo que más resalta es su lenguaje escriturístico; apenas acierta a expresar sus ideas sino por medio de palabras inspiradas. Prudentemente nota el autor que los sermones que poseemos de San Antonio no son reflejo de su predicación oral; son más bien apuntes, notas, esquemas, una mina de material teológico-bíblico de su predicación, para provecho de los futuros predicadores.

J. M. DALMAU

ORTÚZAR, MARTÍN, O. M., *Posición de Zumel frente a Molina: Est (Merc) 2 (1946) 381-422.*

A una noción molinista de la libertad como absoluta indiferencia [que Molina no reconocería por suya], opone Zumel una moción objetiva, de tipo finalista, que es a la vez intelectual y eficiente. Esta moción no impide la libertad, porque deja intacto el juicio indiferente. La dificultad de Molina subsiste, según Zumel, en el concurso simultáneo; es que Molina no entiende "la indiferencia propia de la libertad, que es indiferencia con inclinación determinada y dominante". En las alturas de la explicación de Sto. Tomás, el problema de la libertad apenas tiene volumen. Zumel admitió, con todo, alguna vez, contra Báñez, que Dios podía necesitar la voluntad, aun supuesto el juicio indiferente. Siguen las dificultades ordinarias contra la ciencia media. Tampoco le agrada por la misma razón la doctrina de Molina sobre las fuerzas del libre albedrío para resistir a las tentaciones, ni su teoría del concurso simultáneo [cuya exposición exige muchas reservas]. Le opone Zumel la teoría de la moción o gracia como única razón de obrar lo sobrenatural, difícil de declarar; el ejemplo que más le satisface a Zumel es el de la esencia del alma y las potencias (?). Termina el artículo con la transcripción de un interesante texto de Zumel sobre el juicio práctico, en el que se aprecia, por reducir la indiferencia activa de la voluntad libre a un modo de indiferencia pasiva.

J. M. DALMAU

CAPELLE, BERNARD, *Le Maître antérieur à S. Benoît? : RevHistEcol 41 (1946) 66-75.*

Una nota más sobre la cuestión, tan apasionadamente debatida desde 1938, de si la regla benedictina es original de S. Benito o no es más que una mera adaptación de una más antigua de autor desconocido, llamada "Regula Magistri".

Capelle pretende aquí refutar un artículo anterior de la misma RevHistEcol 40 (1944) 176-187, en que Dom Vanderhoven, tomando como piedra de toque un texto concreto encontrado en las obras de un escritor del siglo V o VI, un tal Luculentius, quiere probar la dependencia de este texto de la "Regula Magistri", y a la vez, al menos en ese punto, la de la regla benedictina de la "Regula Magistri".

Dom Capelle responde: 1) Tal dependencia de Luculentius no debe ser precisamente de la "Regula Magistri", sino que se encuentran en él reminiscencias y aun dependencia de una tradición patristica transmitida a través de los siglos.

Va analizando textos de S. Jerónimo, Orígenes, S. Hilario, S. Ambrosio, S. Agustín, etc., para probar esta semejanza.

2) No hay razones bastantes para probar que el intermediario inmediato de esa transmisión haya sido la "Regula Magistri", puesto que los trozos comunes son muy escasos y de índole muy general.

3) Por el contrario, parece deducirse que Luculentius conoció la regla de S. Benito.

Sigue, pues, Dom Capelle defendiendo la tesis tradicional de la originalidad de S. Benito en la redacción de la tan influyente y decisiva regla benedictina.

I. IPARRAGUIRRE

VAN DER ESSEN, L., *Ernest Stein. Histoire du bas-empire et de Byzance (1891-1945)*: RevHistEecl 41 (1946) 422-435.

Van der Essen traza aquí una amplia nota necrológica del eminente bizantinista y medievalista Ernesto Stein. Su profundo conocimiento de las fuentes, la precisión de su exposición, la integridad y rectitud de sus puntos de vista daban a todas sus producciones una base de seguridad y competencia no vulgares. Su obra principal fué la *Geschichte des spätromischen Reiches*, cuyo 2.º tomo en francés, bajo el título *Histoire du bas-empire*, dejó preparado para la imprenta al morir el 25 de febrero de 1945 y ha sido publicado el año siguiente.

Nació el 19 de septiembre de 1891 en la parte de Galicia occidental, que pertenecía entonces a Austria y hoy pertenece a Polonia.

Hizo sus estudios en la Universidad de Viena, quedando desde 1919 en la misma Universidad como "privatdozent".

Fué después sucesivamente profesor de las Universidades de Berlín, de la católica de Washington y de la de Lovaina. En 1932 se convirtió al catolicismo, señalándose desde entonces por sus convicciones y prácticas religiosas.

Refugiado en Francia durante la guerra, consiguió atravesar la frontera suiza, muriendo en Friburgo, donde estaba dedicado a sus trabajos de investigación.

I. IPARRAGUIRRE

GOÑI GAZTAMBIDE, JOSÉ, *Un dictamen inedito del Dr. Navarro sobre Cruzada*: Hispan 6 (1946) 242-266.

Como síntesis o avance de un trabajo que prepara el autor sobre "La Bula de la Santa Cruzada en España", expone la situación en que se hallaba este asunto en pleno siglo XVI, en el apogeo del reinado de Felipe II. Danse a conocer las dificultades que se oponían y la oposición que se hacía a la célebre Bula de la Cruzada, particularmente la posición que tomó frente a la misma el Concilio de Trento, la actitud de franca resistencia de Paulo IV, la poca simpatía de Pío IV, no obstante su buena disposición hacia Felipe II, y la dificultad de Pío V en su prorrogación. Todo esto sirve de base para comprender en todo su alcance el sentido del dictamen del célebre canonista Azpilcueta, denominado Dr. Navarro.

B. LLORCA.