

REVISTAS

TEOLOGIA: DOGMATICA, BIBLICA Y DOCTRINA DE TEOLOGOS

PEINADO PEINADO, MIGUEL, Pbro, *La voluntariedad del pecado original en los teólogos del siglo XVI y primera mitad del XVII*: ArchTG 8 (1943) 9-56.

Planteadas la cuestión por S. Agustín, e iniciada una primera solución por S. Anselmo, que se fijó en la unidad de naturaleza con Adán y en la continencia seminal de los descendientes, quedó intacto el problema hasta Santo Tomás. Para él, el pecado original no es sólo un mal que se transmite, sino un verdadero pecado. Por eso hay que buscar la transmisión de la voluntariedad para que sea imputable. Para explicarla, basta la unidad de naturaleza, recibida por generación; porque se trata de una voluntariedad mínima, aunque suficiente. Una segunda corriente de soluciones tiene su origen en Durando. El pecado original no es verdaderamente voluntario y por consiguiente no es propiamente culpa. Desde entonces se pueden distinguir tres periodos: 1.º) Desde los comienzos del siglo XVI hasta la sesión quinta del Concilio de Trento, en el que se define la propiedad del pecado original y apunta ya la doctrina de la voluntariedad. 2.º) Desde la sesión V del Tridentino hasta la condenación de Bayo, en el que se defiende el hecho de la voluntariedad y se marcha hacia una solución satisfactoria. 3.º) Desde finales del siglo XVI hasta mediados del XVII, en el que el problema adquiere todo su desarrollo, se aquilatan fórmulas y se definen claramente las sentencias opuestas. 1.ª *sentencia*: Adán, cabeza físico-moral del género humano; su voluntad es voluntad común, en virtud de un pacto o decreto divino para la transmisión de la justicia original; la voluntariedad es cuasi habitual y terminativa. Esta sentencia tiene un concepto preferentemente ontológico del pecado. Así Santo Tomás, Vitoria, la Escuela Salmantina, Vázquez, Lorca. 2.ª *sentencia*: Adán, cabeza puramente moral; las voluntades de los descendientes están ligadas por Dios a la voluntad de Adán; la voluntariedad es interpretativa y moralmente actual. Tiene un concepto del pecado preferentemente psicológico. La esencia del pecado original está en la misma acción de Adán moralmente imputada. Así Durando, Catarino, Salmerón, Oviedo, Lugo, Arriaga.

J. A. DE ALDAMA

DÍEZ-ALEGRÍA, JOSÉ M.ª, S. I., *¿Satisfacción condigna de la criatura por el pecado? El problema y su solución en Suárez*: ArchTG 8 (1945) 85-98.

Suárez exige para una satisfacción en justicia tres condiciones: que la satisfacción sea ofrecida por otro distinto de aquel a quien se satisface; que lo ofrecido equivalga a lo que se quiere reparar; que la persona a quien se satisface se haya obligado antes a recibir la satisfacción

en virtud de una promesa o pacto. Cuando se trata de la satisfacción por el pecado, la doctrina suareciana puede resumirse así: el valor de la satisfacción depende de la dignidad de quien la ofrece; pero para que haya equivalencia con la ofensa no se necesita que la dignidad del que repara iguale a la del ofendido. Suárez se adhiere a la tesis más común cuando se trata de la posible condignidad en la satisfacción: una satisfacción de, la criatura podría llegar a ser condigna.

J. A. A.

ESPASA, JOSÉ, Pbro, *Relación entre la fe infusa y la adquirida en Gregorio de Valencia*: ArchTG 8 (1945) 99-123.

En el proceso necesario para llegar al acto de fe, la revelación es la razón formal de la fe; por la fe adquirida llegamos al conocimiento de la revelación. Pero la revelación así conocida, ¿es ya razón formal de la fe infusa?, ¿o necesita para poder serlo ser conocida en virtud de esa misma fe infusa? La solución de Valencia en este viejo problema se concreta a estos puntos: No hay ningún discurso virtual en el acto de fe; en él no se afirma la revelación como razón formal del mismo; para que la revelación lo pueda ser, basta que sea conocida por los motivos de credibilidad. Ha habido autores que han interpretado a Valencia en un sentido totalmente opuesto. Así Suárez, Tanner, Wilmers y Straub. Pero su interpretación no es legítima. Ciertamente que se encuentra en Valencia una frase muy suarista: asentimos por la fe a la revelación como revelada. Pero esa frase no basta para hacer de Valencia un precursor de Suárez, como se ha pretendido. Porque ese texto no significa necesariamente el asentimiento a la revelación como razón formal; de sí sólo significa que la revelación es razón formal aun del asentimiento en que ella misma constituye el objeto material. Y esta explicación se impone cuando se consideran los demás textos de Valencia. Hay, por lo tanto, que considerar a este gran teólogo, no como precursor de Suárez, sino como defensor de la suficiencia del conocimiento de la revelación por la fe adquirida.

J. A. DE ALDAMA

DE ALDAMA, JOSÉ A., S. I., *La necesidad de medio en la Escolástica post-tridentina*: ArchTG 8 (1945) 57-84.

Los principios del problema están ya en Santo Tomás, aunque la terminología no se perfila hasta la Escuela Salmantina. Al principio se quiere investigar en qué está la diferencia esencial entre lo que es necesario *necessitate medii*, y lo que es necesario sólo *necessitate praecepti*. Pero las respuestas se complican con el doble problema del precepto indispensable para constituir la necesidad de medio, según algunos autores, y con el del voto y su consiguiente obligación de recibir luego el sacramento *in re*. Por Henríquez, Vázquez, Suárez, Lugo, se llega a la conclusión de exigirse dos elementos característicos para constituir la razón formal de necesidad de medio: causalidad y necesidad de esa causalidad. Pero en el caso del voto, todavía quedan dos dificultades por resolver: ¿qué eficacia tiene el voto mismo en la justificación? y ¿en qué se funda la obligación o necesidad de recibir el sacramento *in re*, después de conseguida ya la justificación por el voto? Suárez ve la clave de la solución en la exigencia de la institución divina del sacramento *in re*, para dar a Dios la satisfacción completa por El exigida. Vázquez introduce un

precepto, por el que el medio mismo in re es siempre necesario, aun después del voto. Lugo exige igual precepto para que la obligación de recibir el sacramento in re quede incorporada a la contrición justificante. Como ampliación de estas soluciones puede decirse: Dios, al constituir el orden sobrenatural actual de los sacramentos, no quiso abolir la ley superior de la caridad justificante; pero la condicionó a la recepción del sacramento. Así no quedaban dos caminos independientes de justificación, cosa que hubiera sido destruir la institución de un medio *necesario*, sino uno solo. Por eso la contrición ya no sería verdadera sin incluir el voto del sacramento.

J. A. A.

VAN LANTSCHOOT, A., CAN. REG. PRAEM., *L'Assomption de la Sainte Vierge chez les Coptes*: Greg 27 (1946) 493-526.

Se propone el articulista reunir los documentos disgregados, inéditos unas veces y otras publicados en libros raros, acerca de la Asunción de la Virgen Santísima entre los Coptos; y luego sacar las consecuencias que se infieren de las opiniones que de ellos explícita o implícitamente resaltan. Comienza con una introducción acerca de las fuentes de los 24 documentos que aduce, entre los cuales hay mucha diferencia de tiempo, ya que entre el primero y el último media una distancia de 12 siglos. Destaca el autor que todos los documentos sostienen la muerte física de María, y refieren con diversas circunstancias su entierro. Unas veces es el Señor que habla con su Madre acerca de la muerte, la conforta para que no tema las potestades de las tinieblas, y otras se dirige a Pedro y a los Apóstoles, que piden una excepción de la ley de morir para María, y les responde ser esto imposible. Unánimemente, pues, los Coptos sostienen la muerte de María. En cuanto al estado de su cuerpo después de la muerte, hay gran diversidad de opiniones: que lo guardan los ángeles, que fué arrebatado por ellos, que fué sepultado bajo el árbol de la vida, que fué llevado al Paraíso, o al cielo, o fué escondido en el seno de la tierra. En cuanto a la corrupción del cuerpo de María, parece queda excluida en todos los textos, aunque no hablen con toda precisión de ello.

Por lo que se refiere a la Asunción de María, no es extraño que entre cismáticos no haya la precisión de concepto que en la Iglesia Católica. Parece que es preciso admitir en ellos cierta evolución en esta idea. Los primeros documentos sahídicos parecen ignorar la Asunción propiamente tal, antes del día del juicio. Pero hacia el siglo VI, procedente de Egipto, aparece la creencia en la Asunción, que los documentos posteriores, bohafricos, amañan con la opinión anterior, sin reparar en incoherencias, y aun incurriendo en contradicciones. Con el trascurso de los años esta opinión favorable a la Asunción se hace más universal, y se multiplica la variedad de opiniones; unas veces la Asunción sólo significa una metástasis del cuerpo trasladado de la tierra al Paraíso ultraterreno, otras el cuerpo ha sido llevado al cielo. Pero aun en esta sentencia aparecen diversos matices según los documentos: ora la Asunción se verifica en el mismo día del entierro, ora muchos días después de la muerte, ora se realiza el día del juicio final. Conviene, pues, proceder con gran discreción para sacar de estos documentos doctrina estrictamente teológica.

M. QUERA

DE AMBROGGI, PIETRO, *Paternità verginale di S. Giuseppe?*: LaScuoCat. 74 (1946) 125-131.

Después de mencionar las opiniones condenadas por el Santo Oficio, del P. Corbató, M. C., que atribuía a S. José una *paternidad divina real*, y del P. Raffaele Petrone, que admitía en él una *paternidad natural incompleta*, versa el artículo sobre la nueva opinión de Mons. Gabriele Breyinat, O. M. I., arzobispo titular de Garella en el Canadá, que expuso en "Revue de l'Université d'Ottawa" (1936 y 1938) en sus artículos intitulados: *Paternité de S. Joseph y Saint Joseph, père vierge de Jésus*. En el primero de ellos sostenía que a San José le fué comunicada una participación formal y verdadera en la paternidad del Padre Eterno. En el segundo, publicado después en un volumen, pretendía explicar el título de "Padre virginal de Jesús" aplicado a San José. Según él el santo Patriarca era padre virginal *mente tantum non corpore*, pero "padre realmente". A este artículo respondieron Al. Janssens en "Ephemerides Theologicae Lovanienses" (1939), el P. U. Holzmeister, S. I., en una serie de artículos en "Verbum Domini", después publicados aparte (1945), y finalmente el P. R. Garrigou-Lagrange, O. P., en "Angelicum" (1945), quien observa a Mons. Breyinat que si San José no es padre en *sentido propio* tampoco lo puede ser en *sentido pleno*, y argumenta apoyándose en textos de Santo Tomás. Su paternidad es de sentido impropio, en el cual hay diversos grados: 1.º la de Dios respecto de los justos; 2.º la de San José respecto de Jesús, que supera a la de "padre nutricio" o de "padre adoptivo", y el P. se inclina por el título de "padre virginal", por cuanto "el matrimonio en el cual San José fué constituido padre era virginal".

M. QUERA

GARCÍA MARTÍNEZ, DR. FIDEL, Sr. Obispo de Calahorra, *A propósito de la llamada "Fe eclesíastica" ¿debe ser admitida en teología?* MiscCom VI (1946) 9-45.

Trascendental es este problema: se trata de si gran parte de la doctrina católica definida por la Iglesia es o no *revelada* por Dios. Quien primero usó el nombre de *fe eclesíastica*, en el siglo XVII, fué Mgr. Péréfixe, Arzobispo de París, para "tapar la boca a los defensores de Jansenio", y el supuesto en que se basaba era que, según sus defensores, hay definiciones de la Iglesia que no recaen sobre una verdad revelada, sino sobre lo *virtualmente revelado*. El P. Marín-Sola, el que más a fondo trató la cuestión toda de lo virtualmente revelado, defendió en su obra voluminosa *La evolución Homogénea del Dogma*, la revelación verdadera y propia de lo contenido *sólo virtualmente* en el dato revelado, teoría que padece muchos inconvenientes y ha encontrado viva oposición. Esto supuesto, pasa el Dr. García a rechazar con argumentos la llamada *fe eclesíastica*. 1.º Si en las definiciones de la Iglesia se dan dos clases o especies, unas de fe divina y otras de fe no divina, los teólogos anteriores a Molina (el primero que admitió definiciones solemnes de la Iglesia que no eran de fe divina) han sufrido una confusión o un error manifiestos, y más aún los fieles. 2.º Revelada una proposición universal, quedan reveladas todas y cada una de las particulares en ellas comprendidas. Es así que todos los teólogos, aun los partidarios de la *fe eclesíastica*, admiten como revelado que la Iglesia es infalible aun en las definiciones de lo virtualmente contenido en el dato revelado; luego la verdad de

todas las definiciones de la Iglesia es objeto de verdadera revelación de Dios o de verdadera fe divina. El Dr. García recorre las soluciones que dan a este argumento los partidarios de la fe eclesiástica y procura re-ferirlos, y recalca que esta infalibilidad de la Iglesia no es una cualidad propia o intrínseca de la Iglesia, distinta de la infalibilidad divina, sino algo *extrínseco* a la Iglesia, cual es la asistencia de Dios que garantiza su infalibilidad. Finalmente, el articulista da su solución al problema: lo virtualmente revelado, antes de la definición de la Iglesia, no es objeto de fe divina, como dice el P. Marín-Sola; una vez ha sido definido por la Iglesia es objeto de fe divina, porque ya no es un simple *virtual*, sino un *formalmente* revelado. Al terminar solventa algunas dificultades contra esta solución.

M. QUERA.

COLUNGA, A., *Los géneros literarios en la Sda. Escritura*: CienTom 68 (1945) 323-361.

La reciente encíclica de Pío XII acerca del estudio de la Sagrada Escritura abre grandes horizontes a la investigación científica, particularmente en lo que se refiere al conocimiento de los géneros literarios que emplearon los escritores de aquella edad vetusta. Uno de los cuales géneros es *el exegético*, usado por los escritores del N. T. al citar los pasajes del A. T. Opina el ilustre autor que el modo de proceder de estos hagiógrafos "no parece ajustarse siempre a la doctrina que los tratadistas de Hermenéutica acostumbra a darnos sobre los sentidos de la Escritura y el valor de éstos". De ahí la importancia del problema.

I. Establece primero el P. Colunga las fuentes de la exégesis apostólica, que fueron su primera educación judía, recibida ya en Jerusalén como S. Pablo a los pies de Gamaliel, ya en las lecciones de la sinagoga, en las conversaciones y en la vida ordinaria, como puede afirmarse de los demás Apóstoles. Los principios de esta exégesis judía los encuentra en el comienzo del comentario al Levítico que lleva por título *Sifra* y se atribuye a la escuela de Hillel. Son trece, que el P. Colunga reduce a los tres siguientes: *la inducción*, que eleva a regla universal una regla particular; *la deducción*, que por el contrario concreta a un sentido más restringido una regla o verdad general, y *la analogía o paridad*, que aplica un hecho, o una regla particular, a otro que tiene conexión o semejanza con el primero.

Estos principios son, en opinión del P. Colunga, los que informaban la mentalidad exegética de los Apóstoles. A los cuales hay que añadir otros superiores: el primero de todos, su fe en Jesucristo, en el que veían el cumplimiento de todas las promesas hechas por Dios a Israel y al consumidor de la revelación divina, que en el A. T. se había venido poco a poco desarrollando por el ministerio de los profetas. Este principio de la nueva fe es además ilustrado por los carismas del Espíritu Santo y por los dones de inteligencia, sabiduría y ciencia, a los que hay que añadir los carismas de la inspiración y del apostolado, entre los que se cuenta el don de interpretar las Escrituras, que nos dice S. Lucas (24, 44s) haber comunicado el Señor a sus discípulos cuando se despedía de ellos.

II. En las 275 citas del A. T. que se encuentran en el N. T. hay que estudiar ante todo el texto de donde se derivan, que por lo general es la traducción de los LXX, aunque no faltan citas que se derivan del texto hebreo, y aun algunas que parecen provenir de una interpretación aramea. Hay que tener además en cuenta que los escritores sagrados

citan con frecuencia de memoria, sin atender a reproducir el texto material, y que emplean la letra del texto para expresar mejor el pensamiento que ellos tratan de explicar.

Esto supuesto, pasa el ilustre autor a examinar sumariamente algunas citas, comenzando por las dos más notables que se leen en el evangelio de la infancia de S. Mateo, la de Isafías (7,14), referente a la concepción virginal de Emmanuel, y la de Miqueas (5,2), sobre el lugar del nacimiento del Mesías. De los textos que los evangelistas aplican al Precursor, se fija en el que los tres sinópticos citan de Isafías (40,1-5). Al mismo profeta acude también S. Mateo para describir la mansedumbre del Mesías (Is 42,1-4), y el mismo Cristo en la sinagoga de Nazaret se aplica otro pasaje de Isafías (51,1s). Otro del mismo profeta, no tan fácil de explicar, es el que S. Mateo (4,15s) aplica a la aparición de Jesús predicando en Galilea (Is 9,1.2). En Zacarías (9,9s) ve el mismo evangelista descrita la entrada triunfal y pacífica del Salvador en Jerusalén. S. Mateo resume el texto profético, teniendo a la vez presente el parecido de Is (66,2). Interesante es la aplicación implícita que Cristo hace a sí mismo de las palabras de Daniel (7,13s) ante los jueces del Sanedrín (Mt 26,64), con las cuales tiene su parecido la cita del Salmo 109,1, en la que el Mesías aparece sentado a la derecha de Iahwé para dominar sobre sus enemigos. De ambos textos se sirvieron S. Pedro, S. Pablo y S. Juan en su Apocalipsis para explicar la soberanía de Jesús, merecida por su pasión.

En los discursos de los Apóstoles, que S. Lucas trae en los Hechos, intentan probar que Jesús crucificado es el Mesías prometido a Israel en las SS. EE. Así S. Pedro cita la profecía de Joel (2,28-32), el diácono Felipe explica de Cristo al eunuco de Etiopía el pasaje que iba leyendo de Isafías, Pablo y Bernabé citan también el v. 6 del c. 49 de Isafías refiriéndole asimismo a Cristo, y finalmente es de interés la cita de Amós (9-11s) que Santiago hace en la asamblea de Jerusalén a propósito de la admisión de los gentiles a la fe.

III. Todas las citas anteriores están traídas por los autores en su sentido literal histórico. Pero, según el P. Colunga, hay otras "en que el expositor se levanta a un pensamiento más alto que el que nos ofrece la letra del texto antiguo". Para alcanzar este pensamiento "es preciso seguir el desarrollo de la revelación divina, mediante el cual se pone al claro la virtualidad de los principios revelados contenidos en el texto sagrado". En esta tercera parte de su trabajo entra a examinar algunas de estas citas. Es la primera el texto del Exodo (3,15), citado por Jesucristo, según los tres sinópticos, al contestar a la objeción que los saduceos oponían contra la resurrección de los muertos. Sigue después la del Salmo 15, 8-11, traída por S. Pedro para probar la resurrección de Jesucristo. Según el P. Colunga (cuya opinión no veo cómo pueda compaginarse con la respuesta de la Comisión Pontificia Bíblica de 1.º de julio de 1933), "el salmo no expresa sino los sentimientos de confianza en Dios del salmista"... "el salmista habla de sí mismo, ni hay en su oración ningún indicio de que hable en nombre de otro, y menos del Mesías. El salmo no es históricamente mesiánico". Pero esa firme esperanza de la resurrección "entra plenamente en el Mesianismo, y el Apóstol S. Pedro la ve cumplida en la resurrección de Jesucristo".

De manera parecida el texto del Deuteronomio, 18,19, aducido por S. Pedro en el discurso que después de la curación del paralítico dirigió a los judíos, cuadra a Jesucristo sólo "de una manera eminente..., no le viene en el sentido histórico que Moisés intentaba". También el texto de Habacuc, "el justo vive por la fe", que S. Pablo cita (Rom 1,17; Gál 3,11; Hebr 10,38) al hablar de la justificación por la fe, se refiere

en un sentido literal histórico a la salvación de la vida, "sucumbirá en la invasión el que no proceda rectamente con Dios, mas el justo que ponga en Dios su confianza tendrá la vida salva". Pero S. Pablo le cita en un sentido más amplio, "porque la mirada de Dios y de su profeta se extendía a mayores horizontes".

Para probar que los judíos, no menos que los gentiles, son también pecadores, aduce el Apóstol el testimonio del Salmo 14,1-3. "El pasaje, dice el P. Colunga, no es profético; no habla por lo tanto del Israel, a quien el Apóstol hablaba, pero el Apóstol ve en el texto una pintura moral del Israel de todos los tiempos, de los pasados como de los presentes".

Ofrece también interés la manera cómo S. Pablo argumenta en Rom 4 y Gál 3,15-18, del caso de Abraham (Gén 15). El hecho de la justicia del Patriarca es para el Apóstol no un caso aislado, individual, sino una ley universal de la economía divina.

Los exégetas suelen ver en las palabras del Apóstol (Gál 3,18) sobre la *descendencia*, que es Cristo contrapuesta a *las descendencias*, una acomodación del texto bíblico. No hay, opina el ilustre autor, tal acomodación, sino argumentación rigurosa, calcada en el sentido hondo de la Escritura. De manera semejante prueba en Rom 9, que no son los hijos de la carne, sino los de la promesa, los que forman la descendencia, es decir, aquellos en que recae la elección salvadora de Dios. Esta elección depende exclusivamente de la misericordia divina, lo que confirma con dos testimonios de Oseas (2,25 y 2,1) y otros dos de Isaías (9,27 y 1,9), en cuya explicación rechaza el P. Colunga la exposición típica, o la simple acomodación: hay algo más que lo uno y lo otro, "un principio del gobierno de Dios sobre su pueblo elegido".

Al fin del mismo capítulo 9, recuerda S. Pablo el texto de Isaías, 28,16, sobre la piedra de tropiezo, al que acude de nuevo en Joel 2, añadiendo otro semejante de Joel. "El Señor mismo, dice el autor, objeto de la fe y confianza israelita... será su piedra de escándalo". El verso 2.º, "pero el que cree en él no será confundido", y el parecido de Joel, "todo el que invocare el nombre del Señor será salvo", sólo se refieren a Judá, "pero el Apóstol los universaliza, fijándose en la razón formal, la cual no menos conviene a Israel que a los gentiles".

En Rom 14,11 resume el Apóstol el pasaje de Isaías, 45,23s, dándole un sentido escatológico: ahora bien, "es indudable que el sentido histórico del profeta no es ese, sino el del juicio de Dios sobre Babilonia y la salud de las naciones sometidas a su yugo. Este sentido lo agranda el Apóstol... para mostrar en él a Dios, juez y salvador de los hombres, el cual se revelará tal en el último juicio".

Finalmente analiza las postreras citas hechas por el Apóstol en el capítulo 15 del Salmo 18,50, del Deuteronomio 32,43 y la del Levítico 26,12s, que se encuentra en la 2.ª carta a los Corintios (6,16-18), en el cual texto ve el P. Colunga "uno de los que mejor se prestan para mostrar el progresivo desenvolvimiento de la revelación profética".

Admitidos estos principios, concluye el autor, no ofrece dificultad la exégesis de los textos proféticos que hemos estudiado. Esta exégesis es literal, aunque no histórica, y ella explica el pensamiento divino contenido en la Escritura, aunque acaso traspasando los límites de lo que entendían los autores por ellos citados. Confirma este su pensamiento, que repetidas veces ha expuesto, con una cita de la obra "Der Gebrauch des Alten in dem N. T.", de A. Clemen, que L. Verard trae en el *Supplement*, del Diccionario de la Biblia de Vigouroux.

NÁCAR, E., *Sobre la unicidad o duplicidad del sentido literal en la Sagrada Escritura*: CiencTom 68 (1945) 362-372.

Contesta el M. I. Sr. Nácar en este artículo a otro mío que en el número de febrero de 1945 publiqué en "Sal Terrae" sobre la misma cuestión. Explica en primer lugar el sentido en que él afirma que la Escritura, por ser obra también humana, ha de tener necesariamente el sentido que toda obra humana literaria tiene y no puede menos de tener. Según él, su explicación no sólo no coarta la acción inspirativa en cuanto al término de la misma, sino que la extiende absolutamente a toda la obra del hagiógrafo.

Pasa después a demostrar la *posible* duplicidad (de ésta nunca he dudado) del sentido literal, ya que son dos los autores de la Escritura y por lo tanto puede ocurrir que la mente del uno y la del otro autor, el humano y el divino, no sea siempre la misma, a pesar de ser las mismas las palabras. Será siempre la misma, si la mente divina se acomoda a la mente humana, lo cual depende sólo de la voluntad de Dios. Ahora bien, esta acomodación ¿es universalmente absoluta? Entonces no hay más que un sentido literal. ¿No lo es, o si lo es en la mayor parte de los casos, en otros algunos no es total y absoluta? En esos casos tendremos dos sentidos literales distintos.

La posibilidad de esta hipótesis la prueba con la doctrina de Sto. Tomás, quien enseña que el profeta, instrumento deficiente de la causa principal, no siempre conoce todo lo que ésta con las palabras de aquél quiere expresar. Y no por eso en semejantes casos concurre el hagiógrafo a la expresión de ese sentido de una manera mecánica e inconsciente. Hay que admitir además en la Escritura la ley del progreso de la revelación, lo que explica el que haya podido querer Dios dejar consignadas implícitamente, envueltas en el velo de la oscuridad, verdades que llegada la plenitud de los tiempos sean reveladas con toda claridad.

Explica más adelante cómo puede haber en una misma proposición dos sentidos literales distintos, como los hay de hecho, según él, en las palabras del Salmo 2.º, "Filius meus es tu". "El sentido literal expresado e intentado por el hagiógrafo no es siempre y en todo el mismo que expresa e intenta comunicar Dios, aunque sea, sí, siempre y en todo, sentido también de Dios". Este sentido "pleno, perfecto, evangélico, que el Espíritu Santo quiso se contuviera parcial, imperfecta, implícita y oscuramente en las palabras inspiradas del hagiógrafo, aunque éste no pudiera entenderlo, y por consiguiente, no pudiera intentar expresarlo con ellas, no es propio de él, es propio y exclusivo del Espíritu Santo".

Confiesa a continuación el M. I. Sr. Nácar que antes, durante largo tiempo había sido partidario decidido de la unicidad del sentido literal de la Escritura, pero ha cambiado de parecer porque "no hallo otro modo de hacer una exégesis seria, digna y científica de la admirable y progresiva gradación de la doctrina revelada".

Termina su trabajo con un apóstrofe a mi modesta persona, exhortándome a seguir su ejemplo, ya que también yo concedo "que muchas veces el hagiógrafo no percibe ese único sentido literal, con toda la claridad y con todos los perfiles que más tarde revela Dios, o el cumplimiento histórico de la profecía hace más luminoso y perceptible". Muy agradecido a su gentileza, le prometo seguir estudiando el problema, para ver si logro percibir con más claridad los argumentos en que él y otros apoyan su doctrina.

SEVERIANO DEL PÁRAMO.

COLUNGA, ALBERTO, O. P., *La justificación en los Profetas*: EstBibl 4 (1945) 129-161.

En una serie de textos los Profetas nos presentan a Dios como autor de la justificación. En ellos Israel, sordo a las amonestaciones y amenazas divinas, se hunde cada vez más en el abismo de la culpa. Dios entonces le anuncia indefectibles castigos que, y eso es lo que El pretende, serán eficaces para mover a un residuo del pueblo a penitencia. Esta será la preparación remota para que Dios, sólo por respeto al honor de su Nombre y por pura misericordia, otorgue a su pueblo el perdón de los pecados, renueve la alianza con él, le infunda su espíritu, que lo renovará internamente y hará florecer en él la justicia y santidad y con ella la paz y toda suerte de bienes.

Otros textos nos hablan de un mediador por el cual obrará el Señor la justificación y restauración de Israel. Es el Rey mesiánico, que gobernará con justicia y hará que esta virtud florezca en sus gobernados; es su Siervo paciente, que justificará a las muchedumbres con su obediencia, dolores y el sacrificio de su vida.

Unos y otros textos extienden el don de la justificación a los demás pueblos. Por último, en algunos textos vemos expresada como condición subjetiva para la obtención de la gracia de la justificación la fe en Dios y en su enviado y ministro, fe que lleva consigo la entrega a Dios y la sujeción al Rey mesiánico.

La doctrina, por tanto, de la justificación en los Profetas, "aunque no tan desarrollada como la de S. Pablo, es idéntica con ella en los principios fundamentales".

L. BRATES.

ORBISO, T. DE, O. F. M. CAP., *Los motivos de la esperanza cristiana según S. Pablo*: EstBibl (1945) 61-85, 197-210.

En una amplia introducción examina el P. Orbiso la doctrina protestante sobre la esperanza y la contraréplica del Concilio Tridentino. Antes aun de entrar directamente en el tema, analiza el concepto de esperanza en S. Pablo y las diversas voces con que expresa el Apóstol esta virtud teologal.

Así como la fe tiene sus motivos de credibilidad para subyugar el entendimiento a la veracidad divina, así la esperanza los tiene poderosísimos para inspirar al hombre confianza en Dios y darle la firme seguridad de conseguir lo que espera. Los motivos podemos dividirlos en principales y secundarios, según se funden en Dios, o se apoyen en alguna consideración humana.

Motivos principales son: a), el amor que Dios nos tiene; b), la redención de Jesucristo; c), nuestra incorporación a Cristo, y d), la fidelidad de Dios.

Motivos secundarios son: a), nuestras buenas obras, de las que Dios tiene cuenta bondadosamente para premiarlas; b), el ejemplo de los que nos han precedido y que han recibido ya la recompensa, entrando en posesión de la herencia; c), los mismos castigos de Dios que como Padre a sus hijos nos impone, porque son pruebas de que El se cuida de nosotros y que con ellos nos prepara por medio de la paciencia para el premio, y d), finalmente, tenemos un motivo de esperanza en la *apokaradokia* (Rom 8,19-22), o expectación ansiosa de las criaturas: "Las criaturas están sujetas a la vanidad..., pero con la esperanza de que

también ellas mismas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción, para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios”.

Estos cuatro motivos principales y otros cuatro secundarios, espigados en las cartas del Apóstol, son tan poderosos que hacen de la esperanza el áncora segura y firme del alma; mas esa seguridad, lejos de aflojar o anular el esfuerzo humano, como en la doctrina protestante, lo estimula a cooperar con la bondad de Dios, que le ha preparado bienes excelentes, y quiere dárselo como corona de justicia. De esta manera la doctrina paulina de la esperanza evita tanto el escollo de la presunción, como el de la pusilanimidad y desesperación.

FÉLIX PUZO.

RAMOS, JOSÉ, C. M. F., *La ordenación de los diáconos en el N. T. y comparación de la Jerarquía eclesiástica con la angélica*: EstBibl (1945) 361-391

El mismo título está indicando ya las dos partes del trabajo, por no decir mejor dos trabajos. El primero se limita al diaconado; el segundo, mucho más original, compara la jerarquía eclesiástica en general (no sólo el diaconado) con la jerarquía angélica.

A) *El diaconado en sí como potestad y como sacramento*: Examinada la palabra *diácono*, tanto en los clásicos como en la Escritura, con sus variadas significaciones, tanto genéricas como específicas, hace notar el P. Ramos que entre las específicas resalta la de servir a la mesa en los banquetes, y con este carácter se presenta también la primera institución del diaconado en la Iglesia. Es indudable que con la imposición de manos se les daba una potestad que puede llamarse diaconal, que parece tener tres manifestaciones o aplicaciones diferentes: la económica, la evangélica y la litúrgica. Examina el P. Ramos más detenidamente la función litúrgica y al analizar su relación con los órdenes inferiores admite que así como el diaconado no es más que un desdoblamiento del sacerdocio, así el subdiaconado y los órdenes menores no serían más que un desdoblamiento del diaconado, hecho, sí, por voluntad de la Iglesia, mas en virtud de una institución divina al menos implícita. La sacramentalidad del diaconado la deduce de que se habla de semejante manera al referirse a la institución diaconal, a la que se usa al hablar de otros Sacramentos.

B) *La jerarquía eclesiástica comparada con la angélica*: Asentado el principio de que los nueve coros pueden reducirse a cinco, estudia en los apócrifos, Tobías y Apocalipsis los siete nombres de arcángeles para dar una explicación al misterio apocalíptico de los siete espíritus. Nota el P. Ramos cómo antes de la caída de los ángeles debieron ser ocho, ya que Luzbel con su rebeldía hizo un rasgón en el tapiz de la jerarquía celeste. Pero los ocho principados primitivos quedaron reducidos a siete y Dios aceptó este segundo plan. A los siete arcángeles o ejecutores de los decretos de Dios, une el P. Ramos los 24 ancianos que vió S. Juan, y que no son hombres bienaventurados, sino ángeles de una categoría superior, los *domini* o grandes Señores (Seniores) de la sociedad angélica. S. Juan, como trata ante todo de darnos una idea de la organización misma de esa sociedad, aunque señala de paso las multitudes angélicas, nota particularmente los jefes que forman la celeste jerarquía, esto es, los siete Príncipes y los 24 grandes Señores. Estudiando además la tradición judaica, llega el P. R. a establecer cinco categorías, repartidas en tres órdenes. Las categorías son Throni, Domini, Potestates, Príncipes, Virtutes. Los Tronos forman por sí un

orden aparte, que toca en la Divinidad. Los Domini con las Potestades forman el orden de las Dominaciones, que es de los ángeles asistentes o contemplativos, y los Príncipes con las Virtudes forman el orden de los Principados, que es de ángeles ministrantes o activos.

Con esto podemos ya comparar la jerarquía eclesiástica con la angélica. El Señor calcó sobre la jerarquía celeste la que instituyó para su Iglesia militante. A los siete arcángeles se quiso correspondieran los siete diáconos de la primera institución: a los 24 ancianos corresponden los 12 patriarcas del pueblo de Israel y los 12 Apóstoles del pueblo cristiano, etc. Quedan aparte los Tronos, a los cuales no parece corresponder nada concreto en la jerarquía eclesiástica, y e que con el trono del Señor, sostenido por cuatro misteriosos animales, tiene relación de analogía la Iglesia toda, esparcida por los cuatro puntos cardinales.

Como complemento del trabajo acude a la dificultad que parece surgir de la teoría que sostiene no haber entre los ángeles singulares otra diferencia que la específica.

FÉLIX PUZO.

ROSCHINI, GABRIELE, O. S. M., *La Mariologia di S. Antonio da Padova*: Marian 8 (1946) 16-67.

Después de una mención de la aureola doctoral de S. Antonio de Padua, da el articulista un resumen de su vida del todo mariana. Tres partes tiene el artículo que versa sobre la Mariología contenida en sus sermones. 1.ª Con los elementos que nos proporciona el Santo Doctor de Padua se puede reconstruir sintéticamente casi toda la vida de María, tal cual resalta en el Evangelio y en la Tradición. 2.ª En los sermones del Santo se encuentran no sólo los principios fundamentales de la Mariología, sino también todos los elementos para elaborar una síntesis dogmática mariana: a), la singular misión de María; b), los singulares privilegios de María, y entre ellos el de la Inmaculada Concepción (que parece propuesto suficientemente) y la Asunción de la Santísima Virgen a los cielos. 3.ª El Doctor Evangélico nos da en sus sermones los elementos que constituyen e integran el culto mariano. Por consiguiente, la Mariología antoniana parece: 1.º, completa en la sustancia, y 2.º, de sabor bíblico, llena de imágenes y unción.

M. QUERA.