

te nos interesa es la última, sobre la cual, en forma de Apéndice, disertó Batllori más ampliamente.

Trátase de una tela que representa a *San Ignacio enfermo en Loyola*. No es del todo desconocida, pues ya el P. Casanovas en su *Introducción als Exercicis espirituals de sant Ignasi de Loyola* (Barcelona, 1931) y el Padre Dudon en *Saint Ignace de Loyola* (París, 1934) la reprodujeron, tomándola de la Colección Batllori.

Parece innegable el parentesco que existe entre este lienzo y el grabado del flamenco Teodoro Galle, que figura en la *Vita beati patris Ignatii Loyolae... ad vivum expressa*, o Vida de San Ignacio en imágenes, que Ribadeneira hizo publicar en Amberes en 1640. Ahora bien, los dichos grabados antverpienses proceden de las pinturas que trazó en Madrid Juan de Mesa, según testimonio del H. Cristóbal López. Quince eran aquellas pinturas, que pasaron al colegio de Alcalá, donde permanecieron hasta 1773, fecha de la extinción de la Compañía, ignorándose después su paradero. ¿Será este lienzo de Batllori una de aquellas pinturas que sirvieron a los grabados antverpienses? Tal es la idea sugerida ya por Casanovas. La misma opinión sostiene Batllori y no sin fundamento.

Según eso, nos hallamos ante un retrato de San Ignacio de Loyola, obra de pinceles no vulgares, como los de Juan de Mesa, y con la circunstancia de estar pintado bajo la dirección del P. Ribadeneira (como en el caso de Sánchez Coello), lo cual nos da garantías de que refleja con exactitud los rasgos fisionómicos del Santo. R. V.

*Psalterium Breviarium Romani cum excerptis e Communi Sanctorum secundum novam e textibus primigeniis interpretationem latinam PII Papae XII auctoritate editum.*—(Barcinone, 1946) 428 p., 20 ptas.

Se trata de un lindo tomito de bolsillo, pulcramente editado a dos tintas sobre fino papel biblia. Es fiel trasunto de la edición típica publicada en Roma, sin suprimir nada de ella. Contiene, además del *Ordinario* y del *Salterio*, propiamente dicho, todos los *Comunes de Santos*, de *Dedicación de iglesias*, y de la *Santísima Virgen*, *Oficios parvo* y de *Difuntos*, y un *Índice litúrgico* para las fiestas que tienen Salmos propios. Lástima que la Editorial Litúrgica Española, al editarlo, no haya adoptado un tipo de letra más nítido, como la Edit. Coculsa, de Madrid.

## REVISTAS

TEOLOGÍA: GENERALIDADES. FUNDAMENTAL. DOGMÁTICA. BÍBLICA. PATRÍSTICA. MEDIEVAL Y MODERNA.

PLATZECK, FR. ERARDO W., O. F. M., *Reflexiones sobre la definición de la Teología*: VV 2 (1944) 336-355.

La definición perfecta de una ciencia no sólo debe indicar sus diferencias respecto de las demás, sino también su objeto material y formal, con sus notas más esenciales. En conexión con recientes discusiones, propone el autor la siguiente: *Theologia* (la sobrenatural se entien-

de) *est scientia de Deo rebusque divinis per revelationis christianae investigationem positivam atque speculationem rationalem, fide catholica illustrata*. Dios y las cosas divinas son el *sujeto*, es decir, "el blanco de un grupo de pensamientos coherentes entre sí", no propiamente el *objeto*, porque Dios en su riqueza infinita nunca se halla ante el entendimiento humano [entendiendo directa e inmediatamente en sí mismo]. El objeto de la Teología es la *palabra* de Dios, lo que Dios nos ha dicho por su revelación, principalmente en y por el Verbo encarnado. El objeto material de la Teología, es decir, el *aspecto objetivo especial* que Dios quiere facilitar al hombre de sí y de sus cosas, es el depósito de la revelación entregado al Magisterio eclesiástico. El *aspecto subjetivo-científico* en que se coloca el teólogo católico en el estudio de su objeto material será el objeto formal de esta ciencia; éste es la elaboración científica de la parte doctrinal de la revelación; a él pertenece el estar dirigido el teólogo por la fe firme y aun viva por la gracia, para conseguir la inteligencia *fructuosísima* de que habla el Vaticano. Superadas las antiguas controversias sobre el deductivismo exclusivo de la ciencia y la universalidad necesaria de su objeto, establece el autor por su teoría del "pensar armónico" que Dios, riquísimo de contenido en sí y en su revelación, es sujeto y objeto propio de una ciencia, y que el modo intelectual de la elaboración que emplea el teólogo, así de la positiva como de la escolástica, encaja perfectamente dentro de los moldes de la noción de ciencia, porque una y otra se sirven, en diferentes grados, de los tres aspectos del pensar científico, que el autor llama inmediato o estructural, transgresivo o deductivo y práctico o final. La analogía, con sus características especiales, y la participación de la filosofía, estrictamente subordinada a los datos de la Teología positiva, completan la fisonomía peculiar de la ciencia teológica, libre de los escollos de la deducción exagerada y del puro simbolismo.

J. M. DALMÁU.

OLTRA, FR. MIGUEL, O. F. M., *Vitalidad de la ciencia teológica*: VV 2 (1944) 128-143.

Por ser sobrenatural la revelación y la fe, sobre las que versa la Teología, debemos ponernos al hablar de ella "en un plano completamente diferente de cuando hablamos de cualquier otra ciencia". La investigación teológica ha de ser una confesión de la fe católica, trabajo de todo el hombre al servicio de Dios. En este sentido, la Teología para la Edad Media fué *Sapientia*, y fué considerada por un importante sector como ciencia práctica. La falta de esta vitalidad originó las dos decadencias (s. XIV y XVII) [respecto de esta última nos permitimos observar que es muy discutible la opinión de Marías, citada por el autor, que la orientación marcada por la Contrarreforma hizo que los escolásticos españoles no entraran en contacto suficiente con la filosofía y la ciencia natural de la Europa moderna], así como la Teología-vida fué característica del periodo tridentino. El renacimiento teológico de nuestros días necesita una idea céntrica y vital, y ésta es Cristo viviente entre nosotros como Cabeza de la Iglesia. Con expresiones de K. Adam recuerda el autor que los dogmas son la buena nueva de todas las realidades sublimes y de toda la plenitud de vida que entra en el mundo temporal con el Verbo encarnado, y expone la función teológica de la doctrina del Cuerpo místico. La "Theologiae vitae" no pretende rebajar el elemento intelectual, sino completarlo con una divina inquietud platónica, que el teólogo viva en tensión a lo divino.

J. M. DALMÁU

BRUEGGEMAN, EDWARD B., S. I., *A modern school of thought on the supernatural*: TheolSt 6 (1945) 3-34.

Este artículo, primero de una serie, quiere ser exposición de una solución dada modernamente al problema de la relación entre el orden natural y el sobrenatural, sin que el autor se declare por ella. He aquí un resumen del artículo. Con la importancia de la cuestión, subraya la evolución sufrida por la terminología. La voz "sobrenatural", aunque anterior a Santo Tomás, sólo con él entra en el uso común; en los documentos eclesiásticos no se emplea hasta el Concilio de Trento y no recibe su sentido técnico sino con ocasión de la controversia bayana. Varios momentos ha habido en el estudio del tema. Así, el estudio del humanismo integral cristiano. El apetito humano de felicidad mueve a Blondel a fijar la posibilidad intrínseca de la visión de Dios como único término satisfactorio de aquél, aunque, naturalmente, en el supuesto de que el hombre no puede alcanzarlo por sus propias fuerzas, sino que tiende a él sólo por un deseo ineficaz. Este argumento de la existencia de Dios ha ejercido, según el autor, gran influjo. Después la llamaba a veces "apologética del signo", con tendencia, más que a buscar demostraciones, como a la defensiva, a proponer directamente la verdad evangélica y presentarla como la única religión que se adapta a las aspiraciones del hombre, a la vez que le ennoblece. La nueva escuela de filósofos y teólogos achaca a la antigua el yuxtaponer artificialmente orden natural y orden sobrenatural, y cree poder aspirar a una más precisa orientación de la mente en el problema, a mirar más realmente la finalidad sobrenatural y a renovar el aspecto místico de la Teología. Entre otros varios autores de este movimiento, se destaca en el artículo a Rousselot, como padre del principio de que el entendimiento humano es "la facultad de lo divino", que ejerció, según el autor, gran influjo en otros, como el teólogo De Broglie, quien salvaguarda la absoluta gratuidad de la visión de Dios, pero deja margen a la prueba racional de la posibilidad de tal visión, y el filósofo Maréchal, S. I., que acepta la misma concepción, con ligeras variantes. Maréchal establece el conocimiento dinámico, a saber, que el hombre no entiende las cosas sino en cuanto que desea a Dios. Según De Broglie, el simple análisis de nuestro apetito natural de felicidad nos puede conducir con absoluta certeza a descubrir que la visión beata es en sí ciertamente posible, ya que nuestra inclinación no puede carecer de objeto. Para Rousselot, por lo demás, dice el autor, el problema del acto de fe depende en su solución de una teoría de la relación entre lo natural y lo sobrenatural. Así, el *habitus fidei* perfecciona en su sentir al entendimiento, en el que reside, produciendo con él actos *per modum amoris*. Parece además que ha guiado a estos autores en sus especulaciones aquel otro principio de la especificación del acto sobrenatural por el objeto sobrenatural.

J. SAGÜÉS, S. I.

GRABOWSKI, STANISLAUS, J., *The Holy Ghost in the Mystical Body of Christ according to St. Augustine*: TheolSt 6 (1945) 62-84.

Después de haberse estudiado en un artículo anterior la relación del Espíritu Santo con el hombre que está fuera de la Iglesia, en éste se estudia la relación del mismo Espíritu, como alma del Cuerpo de Cristo, con los pecadores que siguen dentro de la Iglesia. Todo según San Agustín. He aquí en esquema el artículo. El problema surge, según el autor, de que el Santo Doctor, por una parte, los reconoce como miembros

de la Iglesia como organización visible, y por otra, los excluye de ella como Cuerpo Místico. Ello dió ocasión más tarde, dice el autor, a algunos escritores a pensar que la Iglesia, como institución social es idéntica con la Iglesia como Cuerpo Místico, en cuanto que los miembros de éste lo son de aquella sociedad jurídica; pero ésta contiene pecadores, mientras que aquél no, y por eso los dos conceptos no serían de igual extensión. Sin embargo, San Agustín presenta a una misma Iglesia en dos aspectos igualmente esenciales en su definición: la misma Iglesia visible e institucional es a la vez Cuerpo de Cristo. Ahora bien, un detenido estudio del Santo Doctor lleva a la convicción de que en su mente los pecadores pertenecen también al Cuerpo de Cristo, pero no como miembros vivos, sino como muertos y podridos. La razón es que por la fe y los ritos externos son de la Iglesia visible, que es una misma cosa con el Cuerpo Místico. Sólo que en ellos los lazos de unión con éste son externos y en los justos son internos. Por tanto, según San Agustín, aun respecto de los miembros la Iglesia jurídica coincide con el Cuerpo Místico, y la diferencia entre ambos no está en la extensión o número de miembros, sino en la condición interna de éstos. Pues bien, según el mismo Santo, el Espíritu Santo, presente por inmensidad en todas partes, no lo está propiamente, *por inhabitación*, en el pecador. Pero San Agustín distingue, según el autor, dos clases de inhabitación del Espíritu Santo: una en la Iglesia como cuerpo, y otra en cada individuo. La afirmación, pues, de que un miembro es privado de la individual no implica necesariamente la exclusión del Cuerpo Místico, y por tanto de su alma, que es el Espíritu inhabitante. Y en todo caso, el pecador que pertenece así como miembro muerto al Cuerpo Místico está mejor que fuera de él, y mientras tanto está aún en camino de sanar. Los pecadores "ficti" pierden su condición de miembros. Aunque esta doctrina de que el Espíritu Santo es alma del Cuerpo de Cristo es común en los Santos Padres y entre los escolásticos, pero acaso dió ella ocasión, según el autor, a ciertas opiniones no agustinianas, como la de que el alma del Cuerpo de Cristo no es el Espíritu Santo, sino sus dones creados, y la distinción entre pertenecer al Cuerpo y al Alma de la Iglesia y pertenecer sólo al Cuerpo o al Alma. Equivocadamente alude a San Agustín en pro de estas ideas, dice el autor, San Roberto Belarmino; para quien además, como para otros teólogos del siglo XVI, la noción *Corpus Ecclesiae* tiene un sentido más bien jurídico. Pero si Belarmino admite miembros (v. g., los catecúmenos) que pertenecen sólo al Alma de la Iglesia, San Agustín se contenta, según el autor, con decir que esos hombres participan algo del Espíritu Santo fuera del Cuerpo de Cristo. No admite sino una Iglesia como Cuerpo de Cristo y como sociedad jurídica, aunque no se realice en ambos aspectos con igual extensión.

J. SAGÜÉS, S. I.

DANIEL J. SAUNDERS, S. I., *The Supernatural Value of a Soldier's Death*: TheolSt 6 (1945) 35-50.

Trátase la cuestión del valor sobrenatural que tiene la muerte del soldado. El artículo tiene dos partes: en la primera estudia si la muerte del soldado puede decirse "martirio" en sentido teológico; en la segunda parte analiza la conexión que existe entre tal muerte y la gracia del arrepentimiento para un soldado pecador.

Expone el autor en la primera parte la doctrina de Santo Tomás sobre el martirio y sobre el carácter martirial de la muerte en el campo de batalla. La dificultad en concordar ambas ideas proviene de que

para el martirio exige el Santo la "patientia", y sin embargo llama mártir al soldado que muere defendiendo la patria del ataque de los enemigos de la fe. Después de indicar la solución recentísima de A. Kleber se detiene en la doctrina de Sylvius, quien no toca el nervio de la dificultad; en la de los Salmaticenses, que sólo en apariencia ofrecen una concordia, y sobre todo en la de Billuart. Partiendo de ésta, propone Saunders su argumentación para probar que la "patientia" requerida en el martirio no tiene que ser "passiva"; basta "sufrir" la muerte, aunque sea "resistiendo", como en el caso del soldado. Refuta las objeciones y concluye: parece haber un argumento por lo menos tan fuerte en favor de que los soldados puedan ser mártires como el que hay en contra.

La segunda parte comienza por indicar que no es fácil aventurarse a aplicar este principio a la muerte de los soldados en la guerra actual, ya que el estado de la cuestión era para los antiguos teólogos exclusivamente el que se tratase de una guerra *religiosa*. En la anterior guerra europea, el Cardenal Mercier, Fr. Michel, Y. de la Brière afirmaron una "esperanza", más o menos cierta, de la eterna salvación de los caídos en aquella guerra. Después de presentar con particular detenimiento la argumentación del P. Y. de la Brière y examinar su valor, estudia Saunders el caso concreto de un soldado que está en pecado mortal y deduce que es *probable* que el soldado muerto por la patria reciba de Dios la gracia de hacer un acto de perfecta contrición. Para llegar a la certeza nos falta la garantía segura de que el Señor haya *prometido* la unión entre ese sacrificio y la gracia del arrepentimiento.

J. SOLANO, S. I.

URIBESALGO, FR. JOSÉ, O. F. M., *Significado y valor demostrativo del argumento "ex Traditione"*: VV 2 (1944) 5-23.

Jesús no escribe, funda un magisterio vivo para continuar la tradición oral de su doctrina. La Tradición es el gran criterio defensivo de la Iglesia contra la herejía; ya desde los principios lo proclaman y lo aplican San Ireneo, Tertuliano y Clemente de Alejandría. Absolutamente opuesto, el principio formal del protestantismo, la Escritura, única fuente de la verdad revelada, ha producido frutos divergentes, el estancamiento dogmático y el transformismo evolucionista de la escuela liberal y del modernismo. Reseñadas las condiciones de la tradición objetiva, señaladas por Melchor Cano y el Liricense, repasa la actuación del magisterio vivo, mantenedor de la Tradición frente a las tergiversaciones del jansenismo, liberalismo y modernismo, y a manera de conclusiones propone las principales normas que deben regir su estudio.

J. M. DALMÁU.

BOVER, JOSÉ M., S. I., *Problemas fundamentales de la devoción al Corazón Inmaculado de María*: RevEspTeol 4 (1944), 93-125.

Presupuesto el hecho de la devoción al Corazón de María y asentado el principio fundamental, que es la analogía existente entre el Corazón de María y el Corazón de Jesús, estudia el autor dos series de problemas relativos al objeto y a los actos esenciales de la devoción cordimariana. En cuanto al objeto, precisado el valor de los términos, para evitar cuestiones puramente verbales, se concluye que el objeto formal característico o específico de la devoción al Corazón de María es su amor a los

hombres, y más concretamente su amor maternal y corredeñtivo. Entre los actos, presupuesto naturalmente el amor, se consideran como esenciales la consagración y la reparación, lo mismo que en la devoción al Corazón de Jesús. La consagración se admite en sentido plenario, por cuanto se basa en el pleno dominio que tiene la Madre de Dios sobre los hombres, cuyos títulos principales son la divina maternidad y la corredeñción Mariana. La consagración tiene doble tendencia. Por una parte es reconocimiento del dominio que María tiene sobre nosotros; por otra es ofrecimiento y entrega total de cuanto en alguna manera depende de nuestra libre disposición. En la reparación se ponen de relieve dos propiedades, de las cuales se deriva su valor: su sentido estricto y su universalidad. El fundamento de semejante reparación es que todo pecado debe considerarse, por múltiples motivos, como verdadera ofensa del Corazón maternal de María. Por vía de conclusión se señala la razón providencial de la devoción al Corazón de María, cuyos suavísimos atractivos facilitan y dulcifican la enorme dificultad que tiene el hombre a la entrega de sí y a la expiación.

J. M. B.

FRAILE, G., *El constitutivo formal de la persona humana, según Capréolo*: CT 67 (1944) 129-199.

Este trabajo es como un homenaje a la memoria del llamado "Principes thomistarum" en el quinto centenario de su muerte.

Sobre el constitutivo formal de la persona humana, Capréolo y Cayetano disienten radicalmente en lo que creen ser genuina doctrina del Angélico. Santo Tomás no trató ex profeso esta cuestión, pero de sus principios se deduce ser interpretación fiel de su sentir la explicación de Capréolo, como acertó a demostrarlo el "eminente tomista" Cardenal Billot. Desde entonces aumenta de día en día el número de los que tienen por doctrina del Angélico la interpretación de Capréolo, aunque Cayetano haya logrado arrastrar en pos de la suya a casi la totalidad de la escuela tomista de los siglos XVI al XIX.

Sin la pretensión de dirimir ni agotar un problema tan debatido, el P. Fraile se propone hacer ver que la explicación de Capréolo es la que mejor encuadra en el sistema tomista.

El misterio de la Encarnación hizo a los teólogos plantear el siguiente problema: ¿Qué añade la personalidad a la naturaleza individual o qué le falta a ésta para ser persona? Desechando las opiniones de los que ponen el formal constitutivo de la personalidad creada en algo negativo, reseña brevemente las tres que afirman ser algo positivo (Capréolo-Cayetano-Suárez). Prescinde de la de Suárez y se limita al estudio de las de los otros dos.

La característica de la opinión de Capréolo se reduce a la afirmación siguiente: "El *esse actualis existentiae* es el constitutivo formal de la personalidad creada". Resume la sentencia de Cayetano del modo que sigue: "La personalidad creada se constituye formalmente por una entidad real añadida a la naturaleza individual antes de recibir su existencia; siendo, por lo tanto, la existencia un acto que sobreviene a la persona ya perfectamente constituida".

Sigue una detenida exposición de las nociones de esencia, existencia, subsistencia, sustancia, supuesto y persona (p. 142-175). Enuncia a continuación la tesis de Capréolo: "El constitutivo formal de la persona creada no consiste sino en la existencia sustancial". Da brevemente la razón que la abona y se decide por ella, ya que "para explicar satisfactoriamente la personalidad en los seres creados le bastan los elemen-

tos clásicos y tradicionales del tomismo, la esencia y la existencia, realmente distintas, sin necesidad de recurrir a inventar ningún otro elemento nuevo y adventicio que se interponga entre ambos" (176).

Pasa a la impugnación detenida de la sentencia de Cayetano, que juzga inadmisibles, por recurrir a una entidad imposible de encuadrar en ninguna de las categorías de acto y potencia, materia y forma, esencia y existencia, sustancia y accidentes, que son las divisiones clásicas y tradicionales del sér real y creado en el sistema tomista.

Cree que este problema no ha sido planteado hasta fines del siglo XIII, por los que negaron la distinción real entre la existencia creada y su esencia. Lamenta que desde Cayetano "casi toda la escuela tomista" hubiese adoptado su explicación contra la de Capréolo. Se felicita por que desde principios del presente siglo vaya en aumento el número de los que vuelven a la solución del *Princeps thomistarum*. Y termina con unas consideraciones apologéticas de la escuela tomista, elogiando a los que, como Capréolo, se esfuerzan por mantener incontaminada su tradición.

J. SALAVERRI, S. I.

LLAMERA, B., *Introducción a la Teología de San José*: CT 66 (1944) 255-275.

Puede decirse que este artículo no es más que una reseña de lo hecho hasta nuestros días sobre la Teología de San José.

Hoy es ya una realidad aquel culto de la Iglesia universal al Santo Patriarca, que en 1522 deseaba y auguraba el P. Isolano en su *Summa de donis S. Ioseph*. Los Romanos Pontífices confiesan que la piedad de los fieles ha sido la que les indujo a decretar tal culto.

San José no ha sido suficientemente estudiado por los teólogos, a pesar del interés que ofrecen sus relaciones con el misterio de la Encarnación y con la Mariología. A una docena se reducen los artículos publicados recientemente sobre San José en revistas nacionales y extranjeras, y a otros quince, los de fines del siglo pasado y comienzos del presente. En cambio, son muy numerosos los opúsculos de carácter popular y piadoso dedicados a fomentar la devoción de los fieles al Santo Patriarca.

Después de justificar el título de *Teología de San José*, enumera los siete pasajes de los Evangelios y cita los documentos pontificios que tratan de San José, entre los que se destacan los de León XIII. Los Santos Padres sólo incidentalmente, al comentar los pasajes josefinos de la Escritura, nos dan a conocer la rectitud de su fe sobre las prerrogativas del Esposo de la Virgen, sobresaliendo con mucho San Jerónimo y San Agustín.

Los apócrifos son más ricos en detalles, muchos de ellos falsos. De ellos parte la leyenda de un San José anciano, recogida por algunos Santos Padres; pero desde San Beda en adelante prevalece la sobria y justa doctrina de San Jerónimo y San Agustín, que es también la base de la de los teólogos posteriores.

Después de citar los asertos principales en que se resume la doctrina de Santo Tomás, menciona los comentaristas a la Suma, no muchos, que también trataron de San José. Destaca justamente entre los teólogos josefinos al eximio Suárez y al dominico Isidoro Isolano, del que dice haber sido el que escribió "la primera Josefología en su Suma de los dones de San José", compuesta en 1522.

Documentándose en la *Suma Josefina* del Cardenal Vives, cita un buen número de teólogos que a partir del siglo XV trataron en sus

obras de San José. Después de mencionar con alabanza, por la misma razón, los modernos comentaristas de los Evangelios, elogia los trabajos monográficos de Picirelli, Lepicier y Sinibaldi, y concluye indicando el plan que a su juicio se ha de seguir para la composición de una completa Teología Josefina.

MENÉNDEZ REIGADA, I., *El don de entendimiento y la visión beatífica*. CT 67 (1944). 273-296.

Mencionadas las tres maneras "específicamente distintas" como el hombre conoce a Dios en esta vida: por luz natural, por fe sobrenatural y por conocimiento místico, mediante el don de entendimiento, se pregunta el autor: ¿El *lumen gloriae*, que capacita al entendimiento para ver a Dios intuitivamente, se identifica con el don de entendimiento o se distingue de él?

Reconociendo que Santo Tomás no trató de propósito esta cuestión, Menéndez Reigada la resuelve, contestando con Juan de Santo Tomás, que se distinguen: por razón de su objeto, que es distinto, y por su igual relación al hábito de la fe, y a la luz de gloria, ya que el *lumen gloriae* es el que suplanta a la fe en el cielo.

De ahí deduce los oficios del don de entendimiento en la gloria, que son tres: 1.º *Adaptación* del entendimiento humano al *lumen gloriae*, que se obtiene actuando el mismo Espíritu Santo en el entendimiento como causa principal, reduciendo nuestra potencia a la categoría de causa instrumental; de modo que el acto resultante sea divino, aunque también instrumental y elicítivamente humano. Esta acción del Espíritu Santo por medio del don de entendimiento eleva nuestra inteligencia al orden divino y la connaturaliza y proporciona a la luz de gloria para la visión intuitiva de Dios. 2.º Oficio es hacer *regla de todo conocimiento*, al mismo Espíritu Santo, ya que en la gloria lo que conocemos, aun "fuera de la visión de Dios", lo conoceremos perfectísimamente, merced a esa acción del Espíritu Santo mediante el don. 3.º Oficio es el *conocimiento místico* y experimental de Dios, por los efectos sobrenaturales que en el alma produce, que en la gloria son principalmente tres: posesión de Dios, participación de la vida divina y gozo inefable.

a) Trata de explicar en qué consiste esa mutua posesión de Dios y el alma bienaventurada, por la que "Dios y el bienaventurado quedarán como fundidos en el mismo troquel, llegando al supremo ideal del amor, que es hacer de dos uno sin dejar de ser cada uno lo que es" y en la que "el alma divinizada participará de todos los atributos divinos".

b) La participación de la vida divina la extiende hasta la misma vida trinitaria, afirmando que el alma "vitalmente tendrá parte en la generación del Verbo y en la procesión del Espíritu Santo", llegando así el alma a poseer a Dios y ser semejante a El en la vida y en la bienaventuranza.

c) El gozo supremo será infinito en sí mismo, aunque gustado de modo finito, pero tanto más intenso cuanto más perfectos son los elementos que lo integran: 1.º, *el bien*, que por ser infinito causará el goce del alma sin más traba ni medida que su misma capacidad de gozar; 2.º, *el bien infinito amado*, que por ser poseído en semejanza y correspondencia de amor perfectas causará el más subido deleite; 3.º, *el bien infinito amado y poseído*, hasta el punto de que Dios y el alma vendrán a hacerse como una cosa, resultando un goce sin límites en que el alma vivirá como anegada; 4.º, *el bien infinito amado y poseído ac-*

*tivamente*, por un acto tan perfecto y connatural al estado del beato, que le llevará en el goce al sumo de la intensidad de que es capaz.

En el ciclo el alma verá y poseerá a Dios con dos conocimientos distintos: el uno *en sí misma* mística y experimentalmente; el otro, *en la esencia divina* intuitivamente. Este conocimiento lo alcanzará por la luz de gloria, y aquél, por los dones del Espíritu Santo.

J. SALAVERRI, S. I.

COLUNGA, A., *La Encíclica "Divino afflante Spiritu" y el estudio de la Sagrada Escritura*: CT 66 (1944) 125-150.

Da cuenta el P. Colunga de la Encíclica *Divino afflante Spiritu*, de su Santidad Pío XII, sobre la Sagrada Escritura. Es un resumen de los principales puntos que la Encíclica desarrolla, de los problemas que en ella definitivamente se resuelven o se aclaran, en especial el del verdadero sentido del Decreto del Concilio Tridentino sobre la Vulgata y de los nuevos horizontes que se abren para los autores católicos con los nuevos descubrimientos, con el conocimiento más profundo de la misma naturaleza y efectos de la inspiración, y sobre todo, de las antiguas literaturas orientales y de la crítica textual. Con todo, no se han vencido aún todas las dificultades para el esclarecimiento de muchos pasajes de la Escritura, y por eso exhorta el Papa a los amantes de las ciencias bíblicas a seguir trabajando con ardor.

S. DEL PÁRAMO, S. I.

TURRADO, L., *Los judíos y la conservación del texto del Antiguo Testamento*: CT 66 (1944) 276-309.

En el mismo número de la Revista (p. 276-309) publica el P. Lorenzo Turrado su discurso inaugural del curso 1943-44 en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca sobre "los judíos y la conservación del Antiguo Testamento". Hasta el siglo XVI la conservación y transmisión de los Libros del Antiguo Testamento fué patrimonio exclusivo de los judíos. De aquí surge la grave cuestión si nos le han transmitido fielmente o le han adulterado de propósito por odio a los cristianos. Afirmó el erudito Morino que, excepto Jerónimo y Agustín, difícilmente se encontrará otro Padre que excuse de este crimen a los judíos. Melchor Cano y Salmerón se lo atribuyen resueltamente. ¿Cuáles son los fundamentos de semejante acusación? Estudia para esto el P. Turrado la historia del texto del Antiguo Testamento, que divide en tres períodos. En el primero, del siglo XV al VI antes de Cristo (de Moisés a Esdras), no hay duda que los judíos se mostraron respetuosos con los Sagrados Libros. Aun admitida la hipótesis de la desaparición temporal de algunos de ellos, se explica satisfactoriamente su conservación en la memoria tenaz de los piadosos israelitas. En el segundo período, los escribas, que surgen en el destierro, toman sobre sí el trabajo de velar por la conservación e integridad de las Divinas Escrituras, y, efectivamente, en tiempo de Jesucristo son reconocidas por todos como de autoridad incontrovertible. El tercer período, el masorético, del siglo VI al X después de Cristo, se distingue precisamente por los escrupulosos trabajos que aquellos judíos, amantes de la tradición, pusieron en transmitir hasta en sus más mínimos detalles el sagrado texto. No se prueba, por lo tanto, que los judíos corrompiesen los Sagrados Libros. Las razones que se aducen es, a saber: su odio a los cristianos, el testimonio

de los Padres, las correcciones de los escribas y las diferencias que se encuentran con los LXX y la Vulgata no son convincentes. Por el contrario, la historia misma y otros argumentos que el P. Turrado apunta al final de su trabajo prueban que ni antes ni después de Cristo ha sufrido el texto sagrado alteración alguna sustancial, aunque hay que admitir adulteraciones accidentales, como se ve por las variantes de los CC., el cotejo con las versiones antiguas, las citas del Talmud y aun algunas de los Santos Padres y la comparación con el pentateuco samaritano y los deuterógrafos.

S. DEL PÁRAMO, S. I.

ENCISO, JESÚS, *Los "hijos de Dios" en Gn 6, 1-4*: EstBibl 3 (1941) 189-227.

El autor examina uno a uno los diversos sistemas de interpretación de la frase presentados hasta ahora y no halla ninguno plenamente satisfactorio. Para dar con la verdadera solución hay que estudiar el texto en sí mismo, sin apoyarse, como otros hacen, en el contexto remoto, que por el carácter fragmentario de las narraciones de estos primeros capítulos, puede proceder de fuentes enteramente independientes. Ahora bien, el examen del texto lleva a las siguientes conclusiones. Las "hijas de los hombres" son las mujeres en general; la frase: "et acceperunt sibi uxores..." no denota más que el simple matrimonio, no la poligamia. El pecado, pues, de los "hijos de Dios" estuvo en contraer matrimonio, lo cual no podía suceder sino porque ellos hubieran renunciado a él por motivos religiosos. Los "hijos de Dios" serían, pues, "unos hombres consagrados a El con una consagración que llevaba consigo el voto de castidad". Eso está en consonancia con la Sagrada Escritura, que da el nombre de "hijos de Dios" a hombres unidos con El con especiales vínculos de elección o santidad de vida. El autor no da su sentencia como definitiva, y teme que a muchos parezca absurda. (Nosotros no nos atreveríamos a llamarla así.)

L. BRATES.

GOMÁ CIVIT, ISIDRO, *La causa del diluvio en los libros apócrifos judíos*: EstBibl 3 (1944) 25-54.

La fábula de los ángeles "Vigías" de los apócrifos viene a ser la exégesis más antigua del principio del c. 6 del Génesis, en la que podría tal vez hallarse, como de los apócrifos en general dice San Jerónimo, "aurum in luto". En ella aparece por primera vez la identificación "hijos de Dios" = ángeles, que tanta boga había de lograr. Se hace, pues, acreedora de estudio. Cuatro partes parecen distinguirse en el de Gomá. En la primera, después de exponer esquemáticamente las distintas fases del drama angélico-titánico que constituye la leyenda, examina la función del diluvio en ella y las relaciones de semejanza con la narración del Génesis. En segundo lugar investiga el fin que se propusieron los autores de la narración. Expone luego las dos hipótesis que podrían explicar la formación del mito apócrifo, y trata por último del influjo ejercido por él.

El diluvio en la fábula es algo accesorio. Originariamente, en los apócrifos más antiguos se hallaba ausente. Los siguientes le dieron cabida, aunque sin acertar al principio a relacionarlo causalmente con el pecado de los ángeles y gigantes. Eso y el haber muy pocos puntos de semejanza entre la fábula y la narración mosaica da probabilidad a la hipótesis de que la fábula no se debe a una exégesis del texto bíblico hecha sin prejuicios, sino al empeño de ver expresada en él una leyenda exótica admitida ya en el pueblo, a la que los autores apócrifos quisieron dar

ciudadanía bíblica con el piadoso fin de ilustrar el problema del mal y consolar a sus coetáneos oprimidos. La difusión que alcanzó la fábula fue extraordinaria y ejerció, y aun hoy lo ejerce, siniestro influjo en la interpretación de Gen 6, 1-4 y en las ideas acerca de la espiritualidad de los ángeles, aun entre muchos escritores cristianos de los primeros tiempos. La dificultad que esto podría suscitar contra la infalibilidad de la Tradición eclesiástica es fácil de resolver. En cambio, el haber sido admitida la relación apócrifa por tantos meritisimos varones se explicaría por contener ella un núcleo, granito de oro, de tradición dogmática, a saber: la verdad de la caída en pecado de muchos ángeles y de su castigo. Los apócrifos atestiguarían por primera vez por escrito esta verdad revelada, que no se halla consignada en el A. T., por lo menos de modo explícito, aunque la mezclaron con el fango de leyendas espúreas.

L. BRATES.

ARNALDICH, FR. LUIS, O. F. M., *Carácter mesiánico del Salmo 16 (Vul. 15) 10-11*: VV 1 (1943) 251-286. 688-706; 2 (1944) 24-65.

Comentario que se mueve en la órbita de varios autores modernos católicos que no descubren en los versos 10 y 11 del salmo estudiados en sí mismos la idea de resurrección, y creen que ni los testimonios de los Príncipes de los Apóstoles ni los de la tradición cristiana prueban más que el sentido típico del salmo y sólo en sus dos últimos versos.

Consta de una breve exposición de cuestiones previas y de dos partes en que se examina el texto, primero en sí mismo y luego en la tradición. En la "conclusión" se establece la extensión y grado de mesianidad que hay que atribuir al salmo.

El sentido literal que halla el autor a los dos últimos versos del salmo ofrece una modalidad distinta del que suelen darle otros orfícos. No se trata en ellos de una prolongación temporal de la vida; el salmista, en un arranque de ardor poético-religioso, llega a persuadirse de que Dios le eximirá de la muerte absolutamente y podrá por tanto gozar perpetuamente de la vida de unión con Dios, que ya ahora le llena de delicias. La idea de resucitar después de muerto no podía caber en el salmista; ella "no ha existido en el pueblo judío antes de la cautividad y no se puede probar que David se haya adelantado a las ideas religiosas de su tiempo".

Los testimonios de los Príncipes de los Apóstoles reclaman sólo una conexión real entre el salmo y la resurrección de Jesús, no el sentido mesiánico "directo y literal, que no se aviene con el texto original recibido".

La tradición cristiana antigua, es verdad, "descansando ciegamente en la autoridad de los Apóstoles", aceptó "el salmo como si fuera una profecía directa de la Resurrección de Cristo", pero "ningún comentario católico moderno a los salmos con carácter científico sigue apoyando esa opinión" (?? Cf. VACCARI, *Antica e nuova interpretazione del salmo 16 (Vulg. 15)*: *Biblica* 14 (1933) 426: "Sono tuttavia pochini entro la grande famiglia de la tradizione cattolica).

L. BRATES.

COLUNGA, A., *El sentimiento de la naturaleza en los Salmos*: CT 67 (1944) 297-322.

En la introducción hace el P. Colunga algunas observaciones sobre el culto que los pueblos antiguos rendían a la naturaleza y la distinta con-

cepción que en esta parte tenían los hebreos, gracias a la revelación de un Dios Creador de todas las cosas. Esto se ve claro en la doctrina que aparece en toda la Escritura, pero particularmente en los libros sapienciales, sobre un Dios creador, señor absoluto y omnipotente de todas las criaturas. A la luz de esta doctrina entendían los hebreos los salmos y hemos de entenderlos nosotros. En efecto, en unos se canta la gloria de Dios en el mundo (Ps 8), particularmente en el hombre; en otros, como en el 19, la belleza de los cielos, especialmente del Sol; otros ponderan la majestad de Dios en las tempestades (Ps 29), su poder en la creación (Ps 93, 104 y 24). Finalmente, en el salmo 148, se invita a todas las criaturas a que alaben a Dios.

S. DEL PÁRAMO, S. I.

BOVER, JOSÉ M., S. I., *Las parábolas del Evangelio*: EstBibl 3 (1944) 229-257.

Dos partes abarca este estudio: problema fundamental y problemas derivados. Al problema fundamental: ¿qué es la parábola?, responden cuatro secciones: Primera, parábolas evangélicas: su número y distribución, su realismo y trascendencia, su variedad y perfección literaria. Segunda, su naturaleza: es una comparación dramáticamente desarrollada, que declara el Reino de Dios; en ella hay que distinguir la imagen parabólica, la sentencia o moraleja y el contacto entre la imagen y la sentencia. Tercera, cotejo entre la parábola y la alegoría: es proporcionalmente la que existe entre la comparación y la metáfora. La diferencia esencial entre ambas hay que buscarla en la psicología. En la comparación, como hay dos conceptos distintos, el del sujeto y el del término, así hay también dos imágenes sensibles correspondientes a cada uno de los dos conceptos; por el contrario, en la metáfora no hay sino un solo concepto y una sola imagen, con la particularidad que el único concepto es el del sujeto y la única imagen es la del término. La cuarta sección trata del género mixto, parabólico-alegórico, que no es monstruoso, como a las veces se ha dicho, sino muy natural y de grande efecto estético. De todo lo dicho se desprende una consecuencia, tan importante como olvidada no pocas veces: que no es lo mismo alegórico o metafórico que significativo. Tan significativa es la parábola o la comparación como la alegoría o la metáfora; sólo que es diferente el modo de significar. En la segunda parte se estudian dos puntos importantísimos: el criterio para la interpretación de las parábolas y la razón de ser o motivación del género parabólico. En el criterio hay que evitar los dos extremos: el minimalista, que coarta la significación al solo núcleo parabólico, y el maximalista, que extiende la significación a los pormenores más insignificantes. La motivación del género parabólico debe buscarse no precisa o principalmente en la justicia o en la misericordia, sino ante todo en la pedagogía. La parábola ofrecía al divino Maestro ventajas inapreciables para dosificar la luz en sus declaraciones sobre el Reino de Dios.

J. M. B.

BOVER, JOSÉ M., S. I., *El final de San Marcos (16, 9-20)*: EstBibl 3 (1944) 561-562.

En este estudio, breve y sencillo, pretende el autor resolver el enigma que ofrece la transmisión documental del final de San Marcos. Se sientan dos hechos. Primero, el Segundo Evangelio es la fiel reproducción de la catequesis evangélica de San Pedro. Segundo, el relato de la resurrección

ción del Señor no pertenecía a la catequesis evangélica, sino a la previa demostración apologetica. De ahí la consecuencia: que la conclusión canónica es obra personal del Evangelista. Sea, por tanto, que el Evangelista publicase esta conclusión ya en su primera edición, sea que la añadiera en una segunda edición, en ambas hipótesis se verifican los mismos fenómenos: códices desprovistos de conclusión y códices con diferentes conclusiones. El enigma, por tanto, queda explicado. Y cesa la dificultad que los códices incompletos o discrepantes pudieran crear a la autenticidad marciana del final canónico.

J. M. B.

BOVER, JOSÉ M., S. I., *¿Bernabé, clave de la solución del problema sinóptico?*: EstBib 3 (1944) 55-77.

Se estudia la parte que pudo tener Bernabé en los Evangelios Sinópticos, así en la predicación oral como en la redacción escrita. Comprende cuatro capítulos principales. En todos ellos se recogen datos históricos: sólo en el cuarto se propone una hipótesis. En el primero, consagrado a la predicación jerosolimitana y al Evangelio arameo de San Mateo, se recogen algunos datos interesantes sobre la casa de Jerusalén donde Pedro inició y continuó su predicación oral y sobre la personalidad de Bernabé. Lo más importante es la parte preponderante que hubo de tener Bernabé en la helenización de esta primera fase de la predicación evangélica. En el segundo capítulo, referente a la predicación antioquena y al Evangelio de San Lucas, adquiere mayor relieve la figura y la acción de Bernabé, que trasladó a Antioquía la misma predicación jerosolimitana por él helenizada, y que tan íntimo trato tuvo con el futuro autor del Tercer Evangelio. Semejante influjo en la predicación romana y en el Evangelio de San Marcos, de que se trata en el tercer capítulo, cabe asignar a Bernabé, que dió hecha, por así decir, a San Pedro la helenización del Evangelio, y que tan estrecho parentesco y comunicación tuvo con San Marcos. En el cuarto, finalmente, referente a la versión griega de San Mateo, se consigna un hecho y se apunta una hipótesis. El hecho es el hallazgo de la versión griega de San Mateo en Chipre, precisamente en el sepulcro de Bernabé. De ahí lo fundado de la hipótesis: que el desconocido autor de esta versión no es otro que Bernabé. Con esta hipótesis parece explicarse la *discordante concordia* de los Sinópticos: no sólo las dispares afinidades entre San Lucas y San Marcos, sino también las caprichosas interferencias verbales entre ellos y la versión griega de San Mateo. Es decir, que Bernabé resulta la clave del llamado problema sinóptico.

J. M. B.

CUADRADO MASEDA, G., *El concepto de vida eterna en los escritos de San Juan*: CT 67 (1944) 33-51.

Nos ofrece el Sr. Cuadrado Maseda un trabajo sobre "el concepto de vida eterna en los escritos de San Juan". Después de ponderar en la introducción la importancia del tema en los tiempos actuales pasa a estudiar tres aspectos del concepto de vida eterna: primero, el teológico; la vida en sí, o sea la vida eterna en el Verbo; segundo, el soteriológico; la vida fuera de sí, o la vida eterna del Verbo, proyectada en su creación racional o participación en el hombre justo, y tercero, el escatológico; la vida vuelta a sí, o la vida eterna del Verbo participada en el hombre comprensor. Para el examen del primer aspecto analiza los

versículos del prólogo de San Juan a su evangelio, donde nos describe al Verbo como vida, y para el segundo y tercer aspecto recoge los numerosos textos que se encuentran así en el Evangelio como en las cartas y Apocalipsis del Apóstol. S. DEL PÁRAMO, S. I.

BOVER, JOSÉ M., S. I., "*In aedificationem corporis Christi*" *Eph 4, 12*: *EstBibl 3* (1944) 313-342.

Dos partes, de extensión desigual, comprende este minucioso estudio, filológico a la vez, exegetico y teológico. En la primera se estudia la evolución semántica del sustantivo "edificación" y del verbo "edificar", en su sentido propio y en el gradual desenvolvimiento de su sentido metafórico. Se observa que el sentido ascético de estos términos, conservado en las lenguas modernas, parece derivarse de San Pablo. En la segunda parte, se analizan detenidamente los tres principales textos Paulinos en que ocurre el término "edificación". En el primero, 1 Cor 3, 9-16, se dibuja la imagen de la "edificación". Su importancia está en el desarrollo que adquiere la exposición de la imagen metafórica, si bien su aplicación al Cuerpo místico de Cristo sólo débilmente se insinúa. En el segundo texto, Eph 2, 20-22, se habla de la "edificación en Cristo Jesus". Su importancia radica en que la metáfora de la "edificación" se aplica al Cuerpo místico, si bien la identidad real de ambas imágenes sólo implícitamente se afirma. En el tercero, Eph 4, 11-16, se halla la expresión "edificación del Cuerpo de Cristo", objeto principal de todo este estudio. Su importancia estriba en que, si bien la imagen arquitectónica sólo rápidamente se apunta, se aplica en cambio explícita y categóricamente al Cuerpo místico de Cristo. La conclusión más importante de todo este análisis es el sentido, unitario y juntamente universal, de la expresión "edificación del Cuerpo de Cristo", que en realidad no es otra cosa que la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Cabe también señalar el sentido que resulta de la expresión "sobre el fundamento de los Apóstoles", en que el genitivo no es de identidad, sino de causalidad, es decir, que los Apóstoles no son este fundamento, sino quienes pusieron este fundamento, que no es otro que Jesu-Cristo. Con esto adquiere nuevo relieve el conocido pasaje de San Mateo 16, 18, en que la prerrogativa de ser fundamento de la Iglesia, propia de Jesu-Cristo, se extiende por comunicación a Pedro, y sólo a Pedro entre todos los Apóstoles.

J. M. B.

AYUSO MAZARUELA, TEÓFILO, *La Biblia de Lérida. Otro importante códice casi desconocido*: Universidad 21 (1944) 25-68.

De este artículo se dará cuenta en la revista junto con los demás trabajos del autor sobre los textos españoles de la Biblia.

ORATE, JUAN ANGEL, *El "Reino de Dios" en la Sagrada Escritura*: *EstBibl 3* (1944) 343-382. 495-592.

Creemos preferible dar cuenta de este trabajo cuando haya aparecido completo en la revista.

RAMOS GARCÍA, JOSÉ, *Significación del fenómeno del Pentecostés Apostólico*: EstBibl 3 (1944) 469-493.

Descrito el fenómeno solemne de Pentecostés como un fenómeno de singular expectación, principalmente por la profecía de Joel (2, 28s; Cf. Act 2, 16s), investiga el articulista en qué está la novedad, singularidad y trascendencia del fenómeno.

Sin duda que el Espíritu Santo se había comunicado antes a los hombres, y a veces aun con la ostentación espectacular de los coros de profetas. Pero con todo, según San Juan (7, 39): "nondum erat Spiritus datus quia Iesus nondum erat glorificatus"; y Jesús ha prometido varias veces el Espíritu consolador sólo para cuando El se vaya a la gloria; y es que el Espíritu Santo ha de ser el gran repartidor de las riquezas de Cristo, y ese tesoro no estará completo sino con la pasión y muerte del Señor. Ni vale objetar que el día de la Resurrección ya el Señor estaba glorificado, pues nadie ha pensado en la insuflación del día de la Resurrección, sino en el conocido fenómeno del día de Pentecostés, como el momento preordenado para el cumplimiento de la gran promesa. "Vos autem baptizabimini Spiritu Sancto non post multos hos dies", dice Jesús poco antes de la Ascensión. El día de Pentecostés se dió, pues, el Espíritu Santo, según una razón nueva que hay que investigar.

En el Pentecostés apostólico hubo efusión de carismas, pero sin duda también un acrecimiento de gracia santificante, como efecto primero y principal que es de la presencia del Espíritu, cuya manifestación externa es el carisma. Ese acrecimiento de gracia santificante pudo hacer verosímilmente en los apóstoles las veces de Bautismo, pero quizás aún con más verosimilitud las de Confirmación. Y aun pudiera pensarse en una equivalencia de la ordenación sacerdotal, que tanta semejanza tiene con la confirmación sacramental. Y es curioso que son los tres sacramentos que imprimen carácter. ¿Será acaso que el carácter sacramental es el efecto cuasi-formal, algo así como la huella específica del Espíritu Santo en el alma? ¿Habremos de decir que el misterioso fenómeno fué bautismo para unos, confirmación para los ya bautizados o tal vez ordenación sacerdotal de los Apóstoles? Nada de eso parece sostenible, pues el fenómeno tiene todas las apariencias de uniformidad y universalidad. Será un fenómeno extrasacramental, mas no por eso reducido a la categoría de fenómeno meramente carismático.

Dios en su eterno consejo quiere unir a sí nuestra naturaleza con un vínculo cuasi matrimonial. Para que hubiese la igualdad entre esposo y esposa que el amor pide, se revistió de nuestra naturaleza. El día de Pentecostés sería, pues, el darse efectivamente el Espíritu Santo a la Iglesia como tal. No es, pues, el hecho de darse el Espíritu Santo, ni el modo, lo que caracteriza el Pentecostés apostólico, sino el sujeto de comunicación, que es directamente la comunidad religiosa, como tal sociedad universal; y sólo por medio de ella a cada uno de los adeptos en particular, en cuanto miembros de esa sociedad. Antes del Pentecostés apostólico se comunicaba el Espíritu Santo a los hombres, pero directamente a cada uno de los agraciados, pues no había sociedad que como tal estuviese en posesión del Espíritu para distribuirlo entre sus adeptos. La Sinagoga no estaba en posesión del Espíritu, pues era esclava, y por eso el matrimonio con Dios era algo así como un matrimonio morganático; en cambio, el matrimonio entre Dios y la Iglesia guarda cierta manera de igualdad, al tomar Dios en Cristo la carne de esposa y darle a ella de su propio Espíritu. Desde entonces salva Cristo, pero salva por la Iglesia; vivifica Cristo, pero lo hace por medio de su Iglesia. Si Cristo

es el mediador universal, la Iglesia es la dispensadora de la Nueva Economía; tiene en su mano las llaves del cielo y en su seno la fuente del Espíritu, y dando de él a beber a los mortales los reanima y vigoriza.

Este Espíritu se comunica a cada uno de los fieles por dos vías: la mistagógica y la psicológica, dos caminos en parte diferentes, pero siempre convergentes y desde luego armónicos. La primera (o sacramental) es ciertamente por ministerio de la Iglesia; en la segunda, aunque condicionada al ministerio eclesiástico, cabe mayor autonomía. Dios al abrazarse con el alma humana imprime en ella la imagen de la divinidad; es el sello del Espíritu Santo, de que habla tantas veces San Pablo. ¿Carácter o gracia santificante? Yo creería más bien el carácter, bien sacramental, bien extrasacramental, carácter que hace en el hombre las veces de unión hipostática en Cristo, que pide y exige connaturalmente la gracia santificante, la cual se habría al carácter como el brillo a la figura. Como término de la vía psicológica, el hombre recibe siempre la imagen viva y luminosa de la divinidad; por la vía mistagógica, en cambio, puede recibir la imagen sin el brillo, el carácter, sin la gracia santificante. Y en todo caso ese brillo espiritual puede perderse por el pecado. Lo que no se perderá jamás es la imagen o Impronta específica de la divinidad en el alma.

Si la vía psicológica basta para justificar al hombre, ¿a qué fin la vía mistagógica? Al doble fin de suplirla y completarla. Suple sus deficiencias por los sacramentos de muertos, completa sus efectos por los sacramentos de vivos.

En la Nueva Economía ambas vías, la mistagógica y la psicológica, tienen el mismo origen: la presencia del Espíritu Santo en la comunidad como tal. De esa común fuente instalada en el seno de la Iglesia proceden aquellos dos arroyos que fertilizan el campo de las almas, mientras que en la Sinagoga no había más que uno y ese no procedía de su seno.

F. PUZO.

ENCISO JESÚS, *Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino*: EstBibl 3 (1944) 523-560.

Tres son las prohibiciones que recoge el Dr. Enciso: las dos que ya enumera D. Bartolomé Carranza, Arzobispo de Toledo, en su prólogo a los *Comentarios sobre el catechismo christiano*, una después de la expulsión de los judíos, en tiempo de los Reyes Católicos, y otra después de la aparición del Protestantismo, en tiempo de Carlos V; más una prohibición anterior en el reino de Aragón, que sin duda no llegó a noticia del Arzobispo de Toledo. Examina en ellas su extensión y alcance y las razones que las motivaron.

La primera prohibición la da D. Jaime el Conquistador con ocasión del peligro en que se encuentra el reino de Aragón en el siglo XIII de ser infestado por la herejía albigense. La constitución *adversus haereticos*, en que se establece "ne aliquis Libros Veteris vel Novi Testamenti in Romano habeat", es fruto de un Concello reunido el año 1233 en Tarragona, con la asistencia de los Obispos, Maestres de las Ordenes del Temple y Abades del reino. Es difícil saber cuánto tiempo estuvo en vigor.

Por la segunda, según Carranza, "se vedaron las Biblias vulgares de España", lo que nos hace pensar en una extensión del decreto a toda España. Con todo, serías razones documentales inducen a creer que esta prohibición del tiempo de los Reyes Católicos no se extendió a todos los súbditos ni a todas las Biblias.

La tercera y última prohibición tuvo lugar en tiempo de Carlos V, con ocasión de la herejía protestante. Si la orden fué más tajante extendiéndose a todas las versiones, ya entonces se distinguía entre libros y libros y entre personas y personas. El tema era candente a mediados del siglo XVI, y con todo calor se discutía. Hoy el peligro ha cesado y la Iglesia, con las debidas cautelas, recomienda la lectura de los libros sagrados aun en lengua vernácula. Ya lo decía Carranza: "Quando los tiempos se mudaren y fuesse Dios servido de dar serenidad al mundo, y cesaren los peligros que agora ay: podrán los Perlados y juezes de la religión dar el pasto espiritual de la escriptura más libremente, como se solía hazer".

F. PUZO.

MCAULIFFE, CLARENCE, S. I., *Absolution in the early Church. The View of St. Pacianus*: TheolSt 6 (1945) 51-61.

La penitencia lleva consigo, según Paciano, una reparación pública. De ahí el que sea más difícil la remisión de los pecados por su medio que por el bautismo. Dedúcese también que la absolución no se confiere sino después de terminada la penitencia. Descríbese el penitente afañoso por lograr su intento, que, según los escritos de Paciano, no era otro sino la remisión del *reatus culpae*. Este no desaparecía hasta el fin de la reparación. El fiel coopera con el penitente por medio de la oración. Resultado de ello es el perdón del pecado por la mediación de Cristo. El perdón no deja abierta la puerta a futuras caídas, ya que está condicionado al cumplimiento de una penitencia pública desagradable, y si se niega la admisión a la penitencia se expone el pecador a caer en la desesperación. Todo esto es incompatible con la idea de que, ya en la confesión se diera la absolución. Paciano concibe la absolución solamente en el cumplimiento de la penitencia pública.

J. MADEZ.

MIQUEL ROSELL, FRANCISCO, *Manuscritos patrísticos existentes en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona*: AnalSTarr 17 (1944) 31-66.

Descripción precisa y cuidadosa de un lote de manuscritos procedentes de las librerías conventuales de Barcelona incautadas por el Estado a mediados del siglo pasado. Eran las del Seminario Conciliar de Belén, la de los Franciscanos, la de los Dominicos, la de los Carmelitas Descalzos, a las cuales hay que añadir la de la Universidad de Cervera. En ella se precisa, en cuanto cabe, también la procedencia mediate: algunos parecen provenir de Italia; uno lleva firmas que arguyen su procedencia de Ripoll, etc. Los más importantes son los números 228, 487 y 602. Sobre el primero de ellos, una especie de *Manuale Sacerdotum*, publicará pronto un estudio la misma revista AnalSTarr, por el que suscribe estas líneas. Son de admirar en no pocos preciosas miniaturas y valiosas encuadernaciones.

J. MADEZ.

FERNÁNDEZ-POUSA, RAMÓN, *Acercas de una reciente edición de la "Vita S. Emiliani"*, por S. Braulio: VV 2 (1944) 219-228.

El autor pone una serie de reparos a la edición crítica de esta obra de San Braulio, publicada recientemente por D. Luis Vázquez de Parga. De índole técnica le achaca, entre otras fallas, la pobreza bibliográfica, en especial el desconocimiento de la tesis del autor sobre San Valerio:

el estudio crítico de los códices utilizados le parece defectuoso en varios puntos, y por último cree que el texto ha sido establecido con un criterio vacilante, inseguro y sumamente descuidado. J. M. D.

BORDOY TORRENT, PEDRO MR., *Notas buenaventurianas. Acerca de la actividad de Dios en las criaturas*: VV 2 (1944) 566-575.

La estudia el autor en el *Breviloquium*, I, 9. Todas las cosas son hechas por Dios y son regidas por la Divina Providencia; así interpreta el autor el *aguntur* y *reguntur* del Doctor Seráfico; ninguna realidad estática o dinámica escapa a su eficiencia en el plano altísimo que a ella corresponde; Dios, habitando en los ángeles, obra todas sus operaciones, y el hombre es deudor de todo él a Dios. Las actividades, tanto sustanciales como accidentales, del mundo corpóreo dependen de la correspondiente del mundo sideral, y ésta, de la de los motores angélicos, quienes a su vez reciben la moción de Dios, como también el alma humana. Todos los seres en actividad no son sino instrumentos o causas instrumentales, en las cuales es recibida la actividad de Dios, la cual, por su parte, se adapta enteramente a la naturaleza de la causa segunda, por lo que se puede decir que ésta produce según su orden y determina algo en el efecto. Dios no es autor del mal moral, porque éste no es más que un defecto que radica en la voluntad.

J. M. DALMÁU.

GARCÍAS PALOU, SEBASTIAN, Pbro., *El Beato Ramón Llull y la cuestión de la renunciabilidad de la Sede Romana*: AnalSTarr 17 (1944) 67-96.

El B. Ramón Llull no escribió un tratado teológico-jurídico sobre si el Papa puede renunciar o no al Sumo Pontificado; pero incidentalmente trató y resolvió esta cuestión al escribir su célebre novela *Blanquerna*. Blanquerna, que primero fué religioso ejemplar, fué elevado más tarde a la dignidad episcopal, y finalmente al Sumo Pontificado, al cual renunció para dedicarse incesantemente a la oración y contemplación. Esta renuncia se debió a su libre voluntad; y los Cardenales, ante los cuales la presentó, no hicieron sino obedecer al Papa Blanquerna. Se ve, pues, que la doctrina de Lull estaba de acuerdo con lo que se establece en el Can. 221 del derecho canónico vigente.

La solución dada por el B. Ramón Llull a esta cuestión tiene el singular mérito de haber sido por lo menos diez años antes de las disputas que suscitó la renuncia de San Celestino V al Papado, que tuvo lugar el 13 de diciembre de 1294, y el *Libro de Blanquerna* fué compuesto por los años 1283-1285. En aquellas disputas más de uno daba por nula la renuncia de San Celestino V; otros requerían para su validez el consentimiento de los Cardenales. No así Ramón Llull; el cual, fiel a su doctrina, reconoció a Bonifacio VIII como legítimo Papa después de haber sido elegido a consecuencia de la voluntaria y libre renuncia de San Celestino V a la Sede Romana.

G. HUARTE, S. I.

MUÑOZ IGLESIAS, S., *Una opinión de Fray Luis de León sobre la cronología de la Pascua*: EstBibi 3 (1944) 79-96.

Escribió Fray Luis de León sobre esta espinosa cuestión en un tratado publicado en 1590: *De utriusque agni, typici atque veri, immolationis legitimo tempore*. Con todo, no se le suele citar al tratar la crono-

logía de la Pascua. ni aun en las obras de Cronología (verbigracia, la del P. Holzmeister) que quieren agotar la materia.

Conocido es el problema planteado por Fr. Luis; si la cena que celebró el Señor fué la verdadera cena pascual del Cordero, ¿por qué la comió una noche antes que los judíos, los cuales al día siguiente, según San Juan, no quisieron entrar en el Pretorio para poder comer la Pascua sin mancha legal? Varias y conocidas son las opiniones de los exegetas. Según Fr. Luis: a) Jesús y los judíos comieron el Cordero Pascual en el mismo día, que fué en la primera víspera del 14 de Nisán, o sea el 13 por la tarde; b) Obrando así, tanto Jesús como los judíos se ajustaron a la fecha legítima en que debía celebrarse la Cena del Cordero Pascual, y no existen las anticipaciones o retrasos que suponen otras opiniones; c) Cuando San Juan habla de que los judíos no quisieron entrar en el Pretorio para no contaminarse y poder comer la Pascua, se ha de entender no del cordero pascual (que todos habían comido legítimamente la noche precedente), sino de los sacrificios del gran día de la Pascua (15 de Nisán), que aquella misma tarde comenzaban (14 de Nisán por la tarde), y de los panes ácidos que habían de comer con pureza legal en los días sucesivos.

No es el intento del articulista defender la posición de Fray Luis, sino únicamente exponerla; con todo, no oculta la simpatía que la causa, principalmente por la facilidad con que resuelve las aparentes contradicciones que tanto han atormentado y atormentan aún a los exegetas.

F. PUZO.

ALVAREZ DE LINERA, A., *De Oxford a Roma. En el centenario de la conversión de Newman*: RazFe 132 (1945) 253-2755.

Cualquier contribución al estudio de Newman en nuestra patria resulta por necesidad interesante, dado el silencio existente sobre aquel gran escritor. silencio apenas rasgado por la traducción de un par de sus numerosas obras o por algún que otro artículo esporádico sobre la situación religiosa de Inglaterra en la pasada centuria.

Alvarez de Linera nos traza en el presente estudio el itinerario espiritual de la conversión de Newman. Como no podía por menos en un escrito de carácter histórico, el articulista sigue en sus líneas generales el hilo conductor tendido por el mismo Newman en la *Apología pro vita sua*: ambiente del anglicanismo liberal, que respiró durante su formación; influjos por parte de los hombres representativos del momento, como Hawkins y Whately; sedimentos emocionales de su visita a Roma; participación preponderante en el movimiento tractariano; desencantos ante la actitud de la jerarquía religiosa nacional; estudios sobre la tradición, las herejías y el progreso del dogma, y por fin, la fase terminal de su proceso evolutivo en Littlemore. Todas estas etapas de la conversión de Newman son las señaladas por él mismo en su autobiografía, pero Alvarez de Linera procura iluminarlas dando ambiente histórico a las alusiones, a veces demasiado descarnadas, del Cardenal converso, prestando cuerpo real a los personajes que cruzan por la escena, o desarrollando los sentimientos del protagonista mediante su correspondencia epistolar. No se trata de un trabajo de investigación, pero sí de una interesante exposición del proceso psíquico-histórico de uno de los convertidos más ilustres del siglo pasado.

F. DE B. VIZMANOS, S. I.