

FRANCISCO RAMÍREZ FUEYO, S.J. *

CINCO DÉCADAS (1922-1969) DE HERMENÉUTICA BÍBLICA EN LA REVISTA *ESTUDIOS ECLESIAÍSTICOS*

Fecha de recepción: agosto 2012.

Fecha de aceptación y versión final: septiembre 2012.

RESUMEN: Las primeras cinco décadas de la revista *Estudios Eclesiásticos* son aquí estudiadas, recogiendo los artículos, notas y boletines de tema bíblico que explícita o implícitamente trataron la cuestión de la hermenéutica bíblica: inspiración, historicidad y verdad de la Escritura, sentidos literal y espiritual, etc. El propósito será mostrar cómo estas cuestiones, de fuerte presencia en los estudios internacionales bíblicos y en el Magisterio católico, eran recibidas, asumidas y desarrolladas en una revista que pretendía ser fiel tanto a las enseñanzas de la Iglesia como a las exigencias de la investigación científica de la Escritura.

PALABRAS CLAVE: Biblia, hermenéutica, inspiración, verdad, Magisterio, revelación, *Dei Verbum*.

Five Decades (1922-1969) of Biblical Hermeneutics in the Review «Estudios Eclesiásticos»

ABSTRACT: Taking into account the first five decades of the Review *Estudios Eclesiásticos*, the author gathers chronologically those biblical articles, notes and bulletins that implicit or explicitly treated the question of biblical hermeneutics:

* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; franramirez@teo.upcomillas.es

inspiration, historicity and biblical truth, literal and spiritual senses, etc. The aim is to show how these questions, present in the international biblical scholarship and in the Catholic Church's magisterial declarations, were received, assumed and developed in a purpose of fidelity of the review, both to ecclesiastical teachings and to scientific research of the Scripture.

KEY WORDS: Bible, hermeneutics, inspiration, truth, Magisterium, revelation, *Dei Verbum*.

INTRODUCCIÓN

Noventa años es un arco temporal excepcionalmente amplio para una revista contemporánea. Pocas cabeceras en España pueden honrarse de una longevidad y vitalidad similar a la de *Estudios Eclesiásticos*. Con esta ocasión, accedí con gusto a la petición de su director de dar una visión panorámica de los estudios bíblicos publicados durante estos años. Mi intención de abarcar en el trabajo y condensar en el escrito todo ese período resultó desbordada por el ingente caudal de textos que hubiera tenido que incluir, que merecería muchas más páginas y más atención del que exige y cabe en un artículo de la revista. Decidí limitar el periodo de estudio a lo que cronológicamente sería la mitad de la vida de la revista, sus primeras cinco décadas, que se cierran, aproximadamente, con la conclusión y tiempo inmediatamente posterior al Vaticano II. Puedo decir que leí y condensé prácticamente todo el material de tema directamente bíblico de esos años, exceptuando las reseñas y noticias bibliográficas. La labor no siempre fue sencilla, entre otras razones por la extrañeza que produce la distancia hermenéutica y metodológica que con frecuencia experimentaba con no pocos textos de esa época. Concluida esa fase de recopilación del material, de nuevo me encontraba ante una abundancia —no menos de trescientas contribuciones— y calidad intelectual no susceptible de condensar, ni siquiera mínimamente, en estas páginas. La opción final ha sido la de tomar como hilo conductor de este artículo la recepción de la hermenéutica bíblica en las páginas de la revista, tanto a través de la reflexión y reacción explícita a los documentos magisteriales o a los tratados de otros autores, como aquella hermenéutica implícita en los trabajos de la revista. Muchos artículos y notas quedarán fuera de esta síntesis, incluso algunos cuya mención no dejaría de ser pertinente. Capítulos enteros de la exégesis bíblica no serán menciona-

dos en estas páginas. Así, por ejemplo, las muy numerosas contribuciones de crítica textual y edición de versiones bíblicas; los aportes de historia, arqueología y geografía bíblica, de mariología bíblica y en general muchos de teología bíblica, así como la mayoría de los que tratan cuestiones más de detalle filológico.

Nuestra atención se pondrá en las cuestiones de la inspiración de la Escritura, la importancia de los autores humanos y cómo entender, teórica y prácticamente, que Dios es autor de la Escritura. La relación entre el AT y el NT, los posibles sentidos de la Escritura, especialmente la relación entre el sentido literal y el *plenior*, la interpretación tipológica, alegórica y profética sobre todo del AT en relación con el NT, la importancia de la Tradición y del Magisterio a la hora de la exégesis, las fuentes de los evangelios, los géneros literarios y otros métodos modernos (análisis literario, la historia de las formas, etc.), son todas ellas cuestiones que veremos desfilar, con frecuencia implícitamente, pero no pocas veces explícitamente, por las páginas de la revista. En muchas ocasiones será apoyándose en las sucesivas declaraciones magisteriales, e incluso como comentario de las mismas. Seguiremos, con algunas excepciones, el orden cronológico.

I. 1922-1936

Durante los primeros años de la revista se publicaron siete boletines [BOVER (2, 1922, 125-131; 15, 1925, 306-317; 16, 1925, 416-434; 21, 1927, 79-95; 22, 1927, 186-207, y 24, 1927, 415-428), FERNÁNDEZ (45, 1933, 100-114)]. No pretendían ser un elenco de la producción bíblica, sino, en palabras de Bover, un resumen de «los progresos realizados y el estado actual de los principales problemas relativos al Nuevo Testamento» [BOVER (2, 1922, 125-131)]. Ciertamente el primero de ellos representaba un magnífico resumen de algunas de las cuestiones más candentes del momento: tras repasar otros intentos similares aunque de mayor calado, como el del P. Lagrange en *Revue Biblique* (1920), de Venard en *Clergé Français* (1920) o de los catálogos de *Biblische Zeitschrift* o de *Biblica*, resume el estado actual de la cuestión de la lengua *koiné* del NT, los últimos avances en crítica textual, las cuestión del *Urmarkus* y el problema sinóptico en general, de la autoría del Cuarto Evangelio o de algunas cartas paulinas, incluyendo Hebreos, etc. Concluye echando en falta la redacción de

una Vida de Jesús redactada por un especialista de prestigio en castellano. Precisamente en la corrección de las pruebas de su Vida de Jesús sorprenderá en 1954 la muerte al P. Bover. De este primer boletín bíblico cabe reseñar el buen conocimiento de los últimos avances exegéticos, y de las propuestas sobre la autoría del NT y sus fuentes, muchas de las cuales, como se recuerda en el *Boletín*, estaban precisamente siendo objeto de condena por parte de las autoridades eclesiásticas¹. El mismo P. Lagrange, que Bover cita aquí en varios momentos elogiosamente, no gozaba precisamente de la estima unánime de dichas autoridades.

¹ Los documentos magisteriales sobre la cuestión bíblica hasta la *Divino Afflante Spiritu* serían: LEÓN XIII, *Acerca de los estudios de Sagrada Escritura. Encíclica «Providentissimus Deus» de León XIII del 18 de noviembre de 1893*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (BAC 691), Madrid 2010, 128-189; INQUISICIÓN, *Decreto de la Inquisición sobre la autenticidad del texto de 1 Jn 5,7 del 15 de enero de 1897*, en *Ibíd.*, 190-193; PCB, *Sobre las citas implícitas contenidas en la Sagrada Escritura. Respuesta de la PCB del 13 de febrero de 1905*, en *Ibíd.*, 218-219; PCB, *Sobre las narraciones solo aparentemente históricas. Respuesta de la PCB del 23 de junio de 1905*, en *Ibíd.*, 220-221; PCB, *Sobre la autoría mosaica del Pentateuco. Respuestas de la PCB del 27 de junio de 1906*, en *Ibíd.*, 230-233; INQUISICIÓN, *Decreto «Lamentabili» de la Inquisición. Principales errores del reformismo o modernismo del 4 de julio de 1907*, en *Ibíd.*, 244-257; Pío X, *Sobre las doctrinas de los modernistas. Carta encíclica «Pascendi» de Pío X del 8 de septiembre de 1907*, en *Ibíd.*, 258-269; PCB, *Sobre el Cuarto Evangelio. Respuestas de la PCB del 29 de mayo de 1907*, en *Ibíd.*, 238-241; PCB, *Sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis. Respuestas de la PCB del 30 de junio de 1909*, en *Ibíd.*, 305-309; PCB, *Cuestiones sobre el Evangelio de Mateo. Respuestas de la PCB del 19 de junio de 1911*, en *Ibíd.*, 336-341; PCB, *Cuestiones acerca del libro de los Hechos de los Apóstoles. Respuestas de la PCB del 12 de junio de 1913*, en *Ibíd.*, 356-359; PCB, *Cuestiones sobre los evangelios según Marcos y según Lucas. Respuestas de la PCB del 26 de junio de 1912*, en *Ibíd.*, 336-341; PCB, *Sobre la cuestión sinóptica. Respuestas de la PCB del 26 de junio de 1912*, en *Ibíd.*, 348-351; SAGRADA CONGREGACIÓN CONSISTORIAL, *Sobre algunos comentarios prohibidos. Decreto de la SCC del 29 de junio de 1912*, en *Ibíd.*, 352-355; PCB, *Cuestiones sobre las cartas pastorales del apóstol Pablo. Respuestas de la PCB del 12 de junio de 1913*, en *Ibíd.*, 360-363; PCB, *Sobre la carta a los Hebreos. Respuestas de la PCB del 24 de junio de 1914*, en *Ibíd.*, 364-367; BENEDICTO XV, *Sobre la predicación de la Palabra de Dios. Carta encíclica «Humani generis redemptionem» de Benedicto XV del 15 de junio de 1917*, en *Ibíd.*, 384-407; BENEDICTO XV, *En el XV centenario de la muerte de san Jerónimo. Carta encíclica del «Spiritus paraclitus» de Benedicto XV del 15 de septiembre de 1920*, en *Ibíd.*, 410-487; SANTO OFICIO, *Sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco. Decreto del Santo Oficio del 23 de abril de 1920*, en *Ibíd.*, 408-409; PCB, *Sobre la adición de variantes textuales en la traducción Vulgata de NT y AT. Declaración de la PCB del 17 de noviembre de 1921*, en *Ibíd.*, 488-489; SANTO OFICIO, *Sobre el decreto de condena de la obra «Manuel biblique». Carta del Santo Oficio al Supe-*

Romualdo Galdós desde Roma comenta el Motu propio *Bibliorum scientiam* publicado aquel mismo año [GALDÓS (11, 1924, 316-321)]². Además de ofrecer una traducción española, de sintaxis algo compleja por su voluntad de cercanía al texto latino original, destaca del documento tres aspectos: 1) la importancia que se da a la ciencia bíblica en esos momentos eclesiales; 2) La necesidad de una formación seria y especializada en la Escritura, y 3) la orientación bíblica de los tres últimos Romanos Pontífices. Tanto la introducción como los comentarios finales constatan una mejora de estos estudios en España y hacen votos por un futuro mejor, que recuerde a los grandes autores del Siglo de Oro, referencia constante de aquellos jesuitas de los años veinte.

El cuarto artículo de Bover sobre la Carta los Gálatas versa sobre el magisterio oral [BOVER (20, 1926, 362-372)]. Nos detendremos un momento en él, porque hallaremos aquí una postura sobre el valor dogmático de la Escritura en su relación con la Tradición (que se identifica en el artículo con el Magisterio eclesiástico o Magisterio oral, lo que hoy no sería aceptable sin más precisiones). Quizás con un celo excesivo, defiende Bover, contra la *sola scriptura* y la interpretación personal de ella, la superioridad de la Tradición sobre la Escritura, puesto que es «el Evangelio escrito insuficiente para crear o mantener la unidad doctrinal que preconiza el Apóstol. Si Dios, pues, quiso, como evidentemente lo quiso, asegurar “la verdad del Evangelio”, debió instituir en la Iglesia un magisterio no escrito, esto es, un magisterio viviente y oral» (364). El Evangelio

rior General de los Sulpicianos. 22 de diciembre de 1923, en Ibíd., 490-501; Pío XI, Sobre los maestros de la disciplina bíblica. Motu proprio «Bibliorum scientiam» de Pío XI del 27 de abril de 1924, en Ibíd., 501-507; PCB, Sobre la falsa interpretación de dos textos bíblicos. Respuestas de la PCB del 1 de julio de 1933, en Ibíd., 510-513; PCB, Reprobación de la obra titulada «Die Einwanderung Israels in Kanaan». Respuesta de la PCB del 27 de febrero de 1934, en Ibíd., 514-517; PCB, Sobre el uso de las traducciones de la Sagrada Escritura en las iglesias. Respuesta de la PCB del 30 de abril de 1934, en Ibíd., 518-519; PCB, Un opúsculo anónimo denigratorio. Carta de la PCB a los obispos italianos. Roma, 20 de agosto de 1941, en Ibíd., 522-541; Pío XII, El modo oportuno para promover los estudios de la Sagrada Biblia. Encíclica «Divino afflante Spiritu» de Pío XII del 30 de septiembre de 1943, en Ibíd., 548-607; PCB, Las versiones de la Sagrada Escritura en las lenguas vernáculas. Respuesta de la PCB del 22 de agosto de 1943, en Ibíd., 544-547.

² Pío XI, *Sobre los maestros de la disciplina bíblica. Motu proprio «Bibliorum scientiam» de Pío XI del 27 de abril de 1924*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Enquiritio Bíblica. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (BAC 691), Madrid 2010, 501-507.

escrito (se entiende la Escritura en su conjunto, aunque el uso del término «evangelio» es ambiguo en el artículo) no es por sí solo garante de unidad, como la historia, según Bover, nos enseña. Es además misterioso y de no fácil interpretación: «el Evangelio escrito, aislado del magisterio viviente, es enigmático y lleva fatalmente a la contradicción». Pablo mismo emplea la palabra «evangelio» clara y exclusivamente para su predicación oral, y además establece una superioridad entre el Evangelio oral (es decir, su predicación) y el Evangelio escrito (es decir, sus cartas):

«Al magisterio oral y oído atribuye exclusivamente San Pablo las efusiones del Espíritu Santo sobre los fieles de Galacia. Dos veces les pregunta: —Esto solo quiero saber de vosotros: ¿recibisteis el Espíritu en virtud de las obras de la Ley, o bien por la fe que habéis oído? (Gal, 3, 2-5) [...] los textos aducidos hasta aquí demuestran, por el contrario, que también el magisterio oral es en la Iglesia (con las debidas condiciones, claro está), magisterio auténtico de Dios» (366).

La conclusión parece clara: el Magisterio eclesial, como continuador legítimo de la predicación apostólica, y aquí está la clave del posterior diálogo ecuménico que precederá al Vaticano II, se identifica con aquella hasta tal punto que la instancia primera del evangelio es la predicación de los sucesores de los apóstoles, ocupando la Escritura un lugar segundo y subsidiario. Esta postura algo desequilibrada en favor del Magisterio, identificado implícitamente con la Tradición, debe también explicarse en el contexto eclesial y teológico de su época, en la que documentos como el mismo *Motu Proprio Bibliorum scientiam* de Pío XI parecía inclinarse por una lectura de Trento que suponía dos fuentes de la revelación, interpretación que será, si no corregida, como mínimo dejada de lado, por el Vaticano II:

«Pues en los libros sagrados, una de las dos fuentes de la divina revelación, como también en la doctrinas no transmitidas por escrito, se fundamente y se sostiene todo aquello que sabemos acerca de Dios, de Cristo Redentor del hombre, de la constitución esencial de la Iglesia y de la enseñanza sobre las costumbres»³.

Dedicó L. Murillo en estos primeros años tres artículos a la cuestión sinóptica: Murillo (25, 1928, 42-59; 28, 1928, 432-449, y 30, 1929, 173-192). Se trata de todo un tratado sobre un asunto que había recibido desde hace

³ *Ibid.*, 503.

años la atención del Magisterio, que el mismo Murillo recuerda. En 1912 la Pontificia Comisión bíblica había permitido el debate sobre si anteriormente a los evangelios escritos había una tradición oral o escrita, o si unos evangelistas dependían de los anteriores⁴. Pero en la misma respuesta se ponen graves dificultades a aceptar la teoría de la doble fuente, cuando se cree que no es fiel al Magisterio expresado anteriormente quienes «no fundados en ningún testimonio de la tradición ni en argumento histórico alguno, abrazan *fácilmente* la hipótesis dicha vulgarmente de las dos fuentes». El adverbio *fácil* resulta algo ambiguo, pues no es claro si es un signo de apertura: a pesar de las dificultades de la tradición y la historia, quienes se esfuerzan con rigor por estudiar y desarrollar la teoría de la *doble fuente sinóptica* no serían censurados si pueden presentar otro tipo de argumentos tan sólidos o más que los sustentados en la tradición eclesial; o más bien refuerza la condena: aceptar la *doble fuente* es una decisión que toma a la ligera los testimonios de la tradición y la historia, y por tanto inaceptable. Murillo se inclina claramente por esta segunda interpretación:

«Los axiomas comunes en la tradición eclesiástica han sido confirmados por las resoluciones de la Comisión bíblica en 19 de junio de 1912. De la teoría de las dos fuentes se habla en esta última resolución declarando no ser conforme con los principios que sobre el origen, orden, data cronológica, autenticidad y genuinidad de nuestros Evangelios canónicos ha profesado constantemente la Iglesia» (192).

La descripción que hace Murillo del problema sinóptico es rigurosa (42-44), así como su presentación de las teorías contemporáneas. Dedicar gran espacio a la teoría de las dos fuentes. Su presentación, creo, haría justicia a sus autores si no fuera porque exagera quizás el aspecto *mecá-*

⁴ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Sobre la cuestión sinóptica. Respuestas de la PCB del 26 de junio de 1912*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (BAC 691), Madrid 2010, 348-351. El documento «manteniendo todas las cosas establecidas anteriormente», permite a los exegetas «disputar libremente entre tantas opiniones diversas y opuestas de los autores, y defender la hipótesis de una tradición escrita u oral, o también la de una dependencia de un evangelista con respecto al precedente o precedentes para explicar las semejanzas y las desemejanzas que se dan entre ellos». Pero se afirma que no «respetan las cosas establecidas anteriormente quienes, no fundados en ningún testimonio de la tradición ni en argumento histórico alguno, abrazan fácilmente la hipótesis dicha vulgarmente *de las dos fuentes* que pretende explicar la composición del Evangelio griego de Mateo y del Evangelio de Lucas a partir de su gran dependencia con respecto al evangelio de Marcos y de la llamada colección de palabras del Señor».

nico o de *dependencia servil* con el que, desde el punto de vista de Murillo, Sieffert, Schleiermacher, Lachmann, Credner, Weisse, Holtzman y B. Weiss, entre otros, Mateo y Lucas habrían copiado a Marcos y a Q. Los evangelistas muestra una libertad y un propósito literario y teológico tan claro (lo que hoy llamaríamos *redacción*), que esto hace imposible el que Mateo o Lucas hayan copiado de Marcos:

«Mt, en efecto, presenta una admirable unidad de concepción perfectamente definida, que procede de plan ideado primero y luego llevado a término mediante la disposición armónica, del argumento por sus partes. Ya estas reflexiones demuestran la composición de Mt incompatible con la dependencia mecánica de Mc: no era posible atender a la disposición artística conservando intacto en materia y orden el conjunto del modelo» (443).

Los argumentos de Murillo contra la teoría de la doble fuente, prolijamente expresados, apuntan precisamente a lo que la respuesta de la PCB de 1912 recordaba⁵: que la Tradición y los testimonios históricos

⁵ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Cuestiones sobre el Evangelio de Mateo. Respuestas de la PCB del 19 de junio de 1911*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (BAC 691), Madrid 2010, 336-341. Se responde que «se puede y se debe afirmar con certeza que Mateo, apóstol de Cristo, es verdaderamente el autor del Evangelio que se divulgó bajo su nombre», que «se debe considerar suficientemente fundada en la tradición la opinión que considera que Mateo precedió escribiendo a los otros evangelistas y que compuso el primer evangelio en la lengua nativa utilizada por los judíos palestinos, a los cuales se dirigía aquella obra», que no se puede diferir su redacción hasta después de la destrucción de Jerusalén [lo que haría los anuncios de Jesús unas profecías *ex eventu*], que «no se puede sostener con cierta seguridad [...] que] Mateo no compuso propia y estrictamente el Evangelio que nos llegó a nosotros, sino solo una cierta colección de dichos y sermones de Cristo que [lo que entonces se conocía como *logia* o Q] sirvieron como fuentes a otro autor anónimo, considerado por ellos como redactor de este evangelio»; que «puede probarse con certeza [siguen testimonios históricos] que el Evangelio griego es sustancialmente idéntico a aquel Evangelio redactado por el mismo apóstol en su lengua patria» y que no se puede «deducir que todas estas cosas [hechos y dichos de Jesús y su cronología] no se deban tener por ciertas» ni afirmar «que los relatos de los gestos y palabras de Cristo [...] han sufrido cierta alteración y adaptación bajo el influjo de las profecías del Antiguo Testamento y de un estado posterior de la Iglesia, y que por tanto no pueden ser conformes con la verdad». Sobre los mismos temas, para Lucas y Marcos, véase PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Cuestiones sobre los evangelios según Marco y según Lucas. Respuestas de la PCB del 26 de junio de 1912*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (BAC 691), Madrid 2010, 336-341.

han creído y formulado claramente la prioridad mateana entre los sinópticos, y su autor, Mateo, el apóstol. La cuestión de la autoría evangélica es una dificultad casi insalvable para aceptar la teoría de la doble fuente: si Marcos es la fuente de Mateo, se sigue que difícilmente pudo el apóstol Mateo componer el evangelio que se le atribuye, ni se ve qué necesidad tenía quien había conocido y escuchado a Jesús de recurrir a la fuente secundaria que era el testimonio de Pedro recordado por un cristiano de segunda generación, Juan Marcos. Murillo es claramente partidario de la teoría de la tradición oral, que directamente de Jesús, recordada por sus discípulos con fidelidad propia de la memoria oral del mundo antiguo, fue recogida con sus matices y adaptaciones, siempre fiel al original, por los evangelistas. Esta postura no excluye que Marcos conociera a Mateo, y Lucas a ambos.

El P. Segarra estudia los dos finales del Evangelio según san Juan, que para muchos indican que Jn 21 es un añadido posterior, quizás no del autor primero, con su propia conclusión [SEGARRA ROCA (33, 1930, 32-47)]. Esta tesis pone en duda la unidad del Cuarto Evangelio, así como la autoría única del apóstol Juan, que ya había sido magisterialmente afirmada en 1907⁶, poco más de un mes antes de que fuera publicado el decreto *Lamentabili* de la Inquisición, seguido en septiembre de la Carta encíclica «*Pascenci*», *Sobre las doctrinas de los modernistas*, de Pío X. La conclusión de Segarra es que Jn constituye una unidad, por lo que Jn 20,30-31 «puede, con admirable exactitud, ser considerada, no como la conclusión de todo el Evangelio, sino de su primera parte: «... ut credatis quia Iesus est Christus Filius» [...] En cambio, la segunda conclusión [Jn 21,24-25] puede ser conclusión del capítulo XXI y juntamente de todo el libro. En ella, San Juan quiere como autenticar el Evangelio entero, invocando la veracidad de su testimonio como de discípulo del Salvador, testigo inmediato de sus hechos y palabras [...]» (46). Más interesante es el punto de partida de su exégesis, que no es la crítica literaria, la cual es recibida con escepticismo, sino unas convicciones filosóficas y teológicas nada lejanas a las que hoy se proponen en algunos medios teológicos:

«Es preciso entrar en el estudio de la Sagrada Escritura con aquel respeto santo con que se debe mirar un libro que contiene, mejor dicho,

⁶ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Sobre el Cuarto Evangelio. Respuestas de la PCB del 29 de mayo de 1907*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (BAC 691), Madrid 2010, 238-241.

que es la palabra misma de Dios; [...] Nosotros, pues, los católicos, entramos con una sana criteriología, metafísica y teodicea muy bien pensada y preconcebida; en especial, con algunas ideas singularmente preconcebidas, como la de que “es un absurdo descartar *a priori* todo lo sobrenatural, y más en particular, que son posibles y cognoscibles los milagros y mediante ellos nos puede revelar su mente Dios”; y aún nos place señalar otra idea profundamente preconcebida: Que hay un Dios cuya providencia lo gobierna todo con infinita e inefable sabiduría, pero que en especial rige y encamina los pasos de las almas que le buscan sinceramente [...] razón de por qué en estas modestas páginas, destinadas a explicar unos pasajes del Evangelio de San Juan, hemos deliberadamente querido descartar de una vez un cúmulo de afirmaciones y contra afirmaciones venidas de críticos no católicos, siempre en movimiento, yendo y viniendo y deshaciéndose en espuma como las olas del mar» (33-34).

Como hemos visto en otros casos, antes que la crítica literaria, de fuentes, etc., está la crítica histórica entendida como el testimonio de la Tradición sobre cada asunto particular, aunque las conclusiones podrían cambiar si se hallaran nuevos indicios. La preferencia por el estudio del texto en su forma final como obra unitaria con un propósito redaccional no deja de ser una cuestión hoy de gran actualidad:

«Pues bien, ya que no hay indicio documental alguno que sugiera tan solo la idea de que las dos conclusiones no son debidas a un mismo autor, y por tanto la idea de un cambio de sitio en una de ellas, creemos que o más acertado y aún lo único que nos incumbe, es aceptar pura y sencillamente el cuarto Evangelio como obra de San Juan, con sus dos conclusiones, tal como ahora está y tal como siempre ha estado desde que fue publicado y comunicado a la Iglesia, y esto supuesto, ver si por ventura encontramos luz y armonía maravillosa donde a primera vista parecen ofrecérsenos traslados, adiciones y retoques» (35).

Aunque no se presenta en principio como una nota de carácter hermenéutico o comentario a un texto magisterial, resulta enormemente significativa y lúcida en ese ámbito la firmada desde Jerusalén por Andrés Fernández sobre la interpretación de Prov 8,22-31 [FERNÁNDEZ (42, 1932, 263-267)]. La visión de la Sabiduría en este texto es para algunos una visión claramente hipostática, donde la Sabiduría es vista como una realidad distinta de la sabiduría formulada en otros pasajes del mismo libro, o de su contrario, la estupidez. Esta postura apoyaría el ver en este texto concreto una prefiguración, tipo o profecía explícita de Jesucristo, la Palabra o Sabiduría divina encarnada, confirmando así la doctrina de la ins-

piración bíblica. Para Fernández, sin embargo, no ha lugar tal lectura, ni la doctrina de la inspiración necesita esta interpretación. La hipóstasis, hoy diríamos personificación o prosopopeya, existe, pero no es especial de ese pasaje, sino que recorre todo el libro.

En primer lugar, lo habitual en el autor bíblico es la *inspiración*, no la *revelación* entendida como formulación explícita de un saber que va más allá de los límites humanos del autor:

«Nadie negará que Dios pueda en un momento dado embestir, por decirlo así, la mente del hagiógrafo, y esclarecerla con iluminación súbita que le abra por un momento a horizontes desconocidos. Ya no es sólo inspiración: hay revelación. Y así se explican, por ejemplo, ciertas intuiciones de los salmistas, ciertas frases cuya plenitud de contenido no ha de medirse por el grado de cultura intelectual en los contemporáneos del autor. Pero estos que pudiéramos llamar vuelos excepcionales, que de repente y sin preparación alguna parecen romper con el ambiente en que ordinariamente se mueve el hagiógrafo, no creemos que en buena exégesis deban admitirse si no es cuando el pasaje bíblico no es susceptible de explicación satisfactoria en la hipótesis de un enlace orgánico con el contexto así próximo como remoto. Este enlace existe, a nuestro juicio, en Proverbios» (265).

La sabiduría de la que habla la literatura sapiencial tiene siempre, no sólo en algunos pasajes, su origen en Dios, del cual desciende hacia el hombre, y se encarna, se «humana». Las expresiones de Fernández sorprenden al lector actual y recuerdan a las que treinta años después empleará la *Dei Verbum*:

«El autor del libro o parte del libro, no distingue dos sabidurías, una divina y otra humana. Para él no hay sino una sabiduría, la divina, pero que tiene sus manifestaciones en el hombre, que en cierto modo se humana. Es, si así es permitido hablar, sabiduría divina *humanada*. La sabiduría tiene su fuente en Dios, reside en Dios; pero sus irradiaciones llegan hasta el hombre, y aun penetran toda».

Así las cosas, prefiere Fernández hablar de «sentido pleno», que se apoya precisamente en la riqueza del sentido literal, en el cual, no más allá del cual, el autor inspirado *vislumbró* lo que más tarde, a la luz del NT o de la Tradición, nosotros veremos con claridad.

«Que el hagiógrafo lo entrevió, muchos lo tienen por probable, y nosotros lo consideramos como cierto. *Su manera de hablar, la espléndida descripción de la sabiduría, de sus atributos, no es posible que brotaran de su pluma sin que él mismo vislumbrara algo de la realidad que*

allí se ocultaba [la cursiva es mía]. Pero *vislumbrar*; que el sentido pleno no parece lo penetrara (266).

Este sentido pleno, reservado por entonces a Dios, y que el autor secundario sólo entreveía, es sentido verdaderamente literal. No es típico, ni tampoco ha de llamarse *espiritual*, calificativo vago, y que de nada sirve sino para introducir confusión en las ideas.

Es verdad que para descubrir el sentido íntimo del texto fue preciso mirarlo a la luz del Nuevo Testamento. Pero esta luz no es revelación del sentido típico, sino iluminación del pasaje, gracias a la cual vemos bien definido y en sus bien delineados contornos lo que no aparecía sino borroso y entre sombras. Pero esto, empero, que antes se veía oscuro y ahora claro, es el sentido que está inmediatamente debajo de la letra, que *inest litterae*» (267).

La expresión *sensus plenior*, clásica donde las haya, es para Fernández mucho más acertada que otras expresiones, vagas y confusas, como «sentido espiritual» o «sentido típico», como tampoco aclara nada oponer un pretendido «sentido dogmático» a otro «histórico» o «literal», y es plenamente coherente con lo que expresó en su día León XIII en *Providentissimus Deus*, cuyo texto latino cita Fernández y nosotros transcribimos en la traducción actual:

«[Los libros sagrados] en sus palabras, cuyo autor es el Espíritu Santo, subyacen muchas realidades que superan ampliamente la capacidad y penetración de la razón humana, esto es, los divinos misterios y muchas otras cosas que están unidas a ellos. Y esto a veces con *un sentido más amplio y más oculto* (“*ampliore quadam et reconditior sententia*”) *de lo que parecen expresar la letra e indicar las leyes hermenéuticas*: el sentido literal evoca, además, otros sentidos, tanto para iluminar los dogmas como para recomendar los preceptos morales»⁷.

Y comenta Fernández:

«No quiere decir el Pontífice que este sentido recóndito en ningún modo esté expresado por la letra, sino que, hallándose en realidad expresado por éste, parece, empero, ir más allá de la expresión misma. Es el llamado *sensus plenior*, que frecuentemente se encuentra en las profecías» (267).

⁷ LEÓN XIII, *Acerca de los estudios de Sagrada Escritura. Encíclica «Providentissimus Deus» de León XIII del 18 de noviembre de 1893*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (BAC 691), Madrid 2010, 128-189, 157.

Ese mismo año dedica Victoriano Larrañaga un artículo doble a la crisis bíblica de finales del siglo XIX [LARRAÑAGA (44, 1932, 433-460, y 46, 1933, 145-176)]. Se trata de un magnífico artículo: muy bien escrito, claro y preciso de principio a fin, aunque al lector actual le pueda disgustar el tono excesivamente apologético que emplea:

«La guerra a la palabra de Dios tomó proporciones alarmantes en los últimos decenios del siglo pasado, cuando, después del gran florecimiento de los estudios bíblicos durante los siglos XVI y XVII, bien avenidos nuestros teólogos con una inacción humillante y poco gloriosa, abandonaron el campo a merced de los Protestantes primero, y en momento crítico después, a merced de sus hijos y herederos los Racionalistas. Digo en momento crítico, porque las nuevas e insospechadas revelaciones del antiguo Oriente, que surgía entonces de su sepulcro milenar, envuelto en sus inscripciones y monumentos, ponían nuevas armas en manos de hombres de intensa actividad científica y crítica demoleadora, conjurados para derribar en tierra todo el edificio religioso, levantado por la fe y la tradición de diez y nueve siglos» (433).

Comienza describiendo de modo sumario los avances históricos y filológicos que desde el siglo XVIII han suscitado todo tipo de cuestiones bíblicas: la autoría de los libros, la originalidad de sus relatos, la unidad de los textos, las fechas de su composición, etc. Continúa planteando las respuestas dadas a la posibilidad de error en la Escritura, y se detiene largo rato, en parte por la relevancia de la figura, en las tesis del Cardinal Newman. Las palabras de elogio a esta figura, que brotan con la sinceridad propia de un gran admirador del que para muchos, incluyendo al P. Larrañaga, ha sido el cristiano más relevante del siglo XIX, no le impiden criticar duramente sus tesis, empleando para ello las de sus adversarios intelectuales, el cardenal Franzelin y el profesor de Dublín Healy, y, por supuesto, aunque publicada tras la muerte de Newman, la encíclica *Providentissimus Deus*. De las cuestiones aquí implicadas destacaremos dos: por una parte, el alcance de la inspiración bíblica, si es sólo en lo que toca a la fe y a las costumbres, o si abarca a todas las demás cuestiones (geográficas, históricas, científicas...) y cómo debe interpretarse esta última; de otra, la cuestión de si son los autores los que reciben la inspiración, o si la inspiración se confiesa también de los libros, y en qué medida son independientes éstos de sus autores humanos. Esta segunda pregunta afecta a la cuestión de si cuando Trento habla de la inspiración de ambos Testamentos se refiere a los libros del AT y del NT, o a la Primera y a la Nueva Alianza. El artículo de Larrañaga sigue sien-

do de muy recomendable lectura para asistir, de nuevo, por así decirlo, «en directo» a los debates sobre estas cuestiones.

Dedica la segunda parte del artículo a Alfred Loisy y a Maurice D'Hulst, este segundo, para Larrañaga, es una figura para el catolicismo francés equivalente a Newman para el inglés. De nuevo, sin embargo, juzga el jesuita español que la actuación con Loisy de D'Hulst, fundador y rector durante dieciséis años del Instituto Católico de París, fue excesivamente blanda, tanto por haberle integrado en las aulas del Instituto como por haber demorado doce años la decisión de su expulsión. Mucho más duros son los juicios sobre Loisy, basados en la lectura atenta de sus *Mémoires* y del libro del P. Lagrange, *Loisy et le Modernisme*. Los juicios sobre Loisy son totalmente condenatorios de sus ideas, pero no menos de la rectitud de su conciencia. Estas líneas tienen hoy otras lecturas menos favorables con Larrañaga, como aquellas donde comentando cómo la observación de las discrepancias entre los evangelios sinópticos representaba para Loisy un problema de interpretación e incluso de fe, propone Larrañaga como solución a dichas observaciones el recurso al tratado *De consensu Evangelistarum* de san Agustín. El clima polémico y antimodernista que todavía se respira en este momento hace difícil que el lector actual no sienta una cierta desazón al ver cómo posturas que hoy podrían ser aceptadas, o al menos con las que podríamos dialogar e integrar en una concepción ortodoxa de la inspiración, son rechazadas sin ningún matiz. Véase, por ejemplo, uno de los textos que Larrañaga condena de las *Mémoires* de Loisy:

«Yo partía de otros principios: los textos bíblicos encierran un sentido propio, relacionado con las circunstancias del tiempo y del medio, de las luces y del carácter mismo de los hombres que los escribieron. Ese sentido no depende del comentario tradicional, aunque éste sí debiera estar más dependiente de aquél. A la ortodoxia le toca arreglárselas ahora con los resultados de la exégesis histórica y positiva, suavizando sus teorías y definiciones, formuladas en tiempos de relativa ignorancia. A la larga, siempre es la teología la que se ve obligada a volver atrás» (165).

La respuesta triunfal de Larrañaga es también significativa de un momento eclesial:

«A pesar de estas jactancias bravuconas de Alfredo Loisy, la ortodoxia ha conservado sus posiciones, sin retroceder un palmo, en lo que se refiere a la doctrina de la inspiración y del sentido literal profético

de los pasajes del Antiguo Testamento, auténticamente declarados por el Señor o sus Apóstoles en el Nuevo. Lo que sí ha tenido que hacer la Iglesia es enseñar mejor de lo que supo aprender aquel pobre discípulo de teología, que fue Loisy, su doctrina tradicional de la inspiración y del sentido literal profético de las Santas Escrituras. Después de casi cincuenta años Loisy es el que ha pasado. La roca sigue en pie, inmovible, en medio de las ondas, con su frente bañada hoy más que nunca por los rayos purísimos de la verdad, mientras ha ido a perderse, deshecha en espuma, la ola en los acantilados de la costa» (165-166).

La cuestión de la inspiración de los redactores bíblicos la trata Bover a propósito de la Carta a los Hebreos [BOVER (56, 1935, 433-463)]. El magisterio ha sancionado la autoría paulina de la carta, y por tanto su inspiración se apoya en la autoridad de Pablo mismo. Pero, dado que está abierta la posibilidad de un redactor al que Pablo confiara la escritura de la carta⁸, se pregunta Bover por el grado de inspiración de este, teniendo en cuenta que forma y contenido, siendo distintos, están profundamente unidos: «pensamiento y palabra forman un todo viviente» (436) dice Bover, quizás aludiendo implícitamente al pensamiento de F. de Saussure. Resulta muy lúcido Bover cómo aplica a este caso la doctrina sobre la inspiración de León XIII en *Providentissimus Deus*, en la que se afirma que la inspiración tiene dos momentos, primero «antes de escribir y en orden a escribir» (*Nam supernaturali ipse virtute [Deus] ita eos ad scribendum excitavit et movit*), y segundo «en el mismo acto de escribir» (*ita scribentibus adstitit*)⁹ (450).

⁸ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Sobre la carta a los Hebreos. Respuestas de la PCB del 24 de junio de 1914*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (BAC 691), Madrid 2010, 364-367. La respuesta de la PCB no permitía poner en duda el que Hebreos contase entre las cartas auténticas de Pablo, cuyo origen paulino, a pesar de argumento en contra, demostraba «el consenso perfecto de doctrina y expresiones, la similitud de admoniciones y exhortaciones, e incluso la armonía de las frases y de los mismos verbos». Sin embargo, al tiempo que se reconocía que san Pablo la había concebido y expresado entera, no se veía preciso el reconocer fuera san Pablo el autor de la forma actual de la misma.

⁹ LEÓN XIII, *Acerca de los estudios de Sagrada Escritura. Encíclica «Providentissimus Deus» de León XIII del 18 de noviembre de 1893*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (BAC 691), Madrid 2010, 128-189, 178-179. La traducción española que empleamos aquí, sin embargo, parece sugerir una única inspiración: «Pues él por su virtud sobrenatural los excitó y movió a escribir de tal manera, y de tal forma los asistió...»: la frase latina *ita scribentibus adstitit*, al ser traducida por «de tal forma los asistió», parece

Dado además que, por experiencia de cualquier escritor, «la concepción definitiva de una obra, y aún de cada pensamiento en particular, no se obtiene sino en el momento mismo de la redacción» (452), tenemos que el redactor a quien san Pablo confió la Carta a los Hebreos necesitó de aquella inspiración que León XIII supone en el momento de escribir. Manteniéndose plenamente dentro de las orientaciones del magisterio, Bover abría la puerta, quizás sin ser consciente de ello, a la evolución posterior sobre la consideración de la autoría paulina de esta Epístola.

Ante la pregunta por la verdad histórica de la Escritura el mundo católico volvió sus ojos frecuentemente a la arqueología y en general a las disciplinas históricas, normalmente, durante estas décadas que estudiamos, para intentar corroborar la veracidad de los datos bíblicos. Uno de los primeros artículos de la revista, firmado por el P. Ogara, quiere demostrar que con los datos históricos de entonces era al menos posible la veracidad histórica del censo de Quirinio que san Lucas hace coincidir con el nacimiento de Jesús [OGARA (1, 1922, 63-68)]. Lino Murillo retrata espléndidamente la situación de los estudios de cronología paulina en aquel momento [MURILLO (4, 1922, 273-296)]. Andrés Fernández revisa las diversas investigaciones sobre la veracidad histórica de la conquista de Jericó¹⁰ o Hai (Jos 7-8), cuestiones que deja abiertas [FERNÁNDEZ (45, 1933, 100-114)]. Su actitud de prudentemente suspender el juicio y confianza es la que recomendaba precisamente León XIII en la *Providentissimus Deus*:

«[...] Dios, creador y rector de todas las cosas, es el mismo autor de las Escrituras: por ello nada puede haber en la naturaleza, y nada en los documentos históricos, que contradiga de verdad a las Escrituras. Así que, si algo parece hacerlo, hay que apartar diligentemente el obstáculo: ya aportando el juicio prudente de teólogos e intérpretes acerca del significado más verdadero o verosímil del pasaje de la Escrituras de que se discute, ya sopesando con diligencia el valor de los argumentos que se aducen en su contra. Y no hay que detenerse si incluso entonces queda alguna apariencia en contra, pues, dado que la verdad no puede oponerse a la verdad, estemos seguros de que, o en la interpretación de las palabras sagradas, o en otra parte de la disquisi-

ser relativa a la anterior, y por tanto redundante. La lectura de Bover, que deja claro que la inspiración no se agota en el impulso inicial ante de escribir parecería más adecuada.

¹⁰ Sobre el caso de Jericó vuelve veinte años después el profesor del bíblico Robert North [R. NORTH, *El nuevo «santuario» de Jericó*: EE 106 (1953) 325-338]. North confirma las dificultades históricas que plantean las excavaciones.

ción, se ha introducido un error. Si no aparece claramente ninguna de estas dos circunstancias, habrá que suspender entretanto el juicio...».

Sobre el valor histórico del Pentateuco, es buena muestra de la postura católica más «ortodoxa» la breve nota sobre la situación geográfica del Paraíso de José María Ibero [IBERO (14, 1925, 217-219)] que sitúa el Paraíso en la zona hoy hundida del Golfo Pérsico. Sandalio Diego recorre tres estudios recientes católicos y uno judío sobre el Pentateuco que defienden la postura católica de la autoría mosaica del Pentateuco confirmada por la respuesta de la PCB de 1906¹¹ [DIEGO (33, 1930, 122-133)].

Uno de los temas con los que podría ejemplificarse muy claramente la relación entre exégesis y dogmática son los numerosísimos artículos de tema mariano¹², muchos de ellos firmados por el P. Bover, jesuita de honda

¹¹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Sobre la autoridad mosaica del Pentateuco. Respuestas de la PCB del 27 de junio de 1906*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Enquiritidión Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (BAC 691), Madrid 2010, 230-233. Lo resume así Sandalio Diego (p.124): «Por el testimonio de Jesucristo (Ioh. 15. 45-47) es de fe divina que Moisés escribió los vaticinios mesiánicos del Pentateuco, y por otros muchos pasajes del Nuevo Testamento sería temerario, cuando menos, negar que Cristo no atribuía también al gran legislador la composición, en sustancia, del Pentateuco todo. Consta asimismo de fe divina que Moisés consignó por escrito aquellas porciones que expresamente el sagrado texto le adjudica en Ex. 17, 14; 24,4-7; 34,27; Núm. 33. 2; Deut. 31, 9. 24, etc., entre las cuales se halla (cf. Deut. 31, 9. 24; 2 Par. 34,14) porción tan considerable como el Deuteronomio. Análogo valor dogmático goza en este caso el consentimiento de los Santos Padres, de cuyo unánime testimonio sólo con temeridad podría alguien apartarse. Estas conclusiones se ven confirmadas por el decreto de la Comisión Bíblica, del 27 de junio de 1906, decreto que prescribe las normas a que los católicos han de atenerse sobre el origen del Pentateuco».

¹² Algunos de ellos serían: J. M. BOVER, *El capítulo XII del Apocalipsis y el capítulo III del Génesis*: EE 4 (1922) 319-336; J. M. BOVER, *Los fundamentos de Mariología en las Epístolas de San Pablo: El Proto-Evangelio estudiado a la luz de la teología de San Pablo*: EE 5 (1923) 79-93; J. M. BOVER, *Los fundamentos de la Mariología en las Epístolas de San Pablo (Continuación): II. Santificación de la «Segunda Eva»*: EE 6 (1923) 134-151; J. M. BOVER, *Los fundamentos de la Mariología en las Epístolas de San Pablo (conclusión)*: EE 9 (1924) 38-50; J. M. BOVER, *La mediación universal de la «segunda Eva»: en la tradición patristica*: EE 8 (1923) 321-350; J. M. BOVER, «*Tamquam sponsus procedens de Thalamo suo*» (Ps. 18,6): EE 13 (1925) 59-73; J. M. BOVER, *La Mariología en las Odas de Salomón*: EE 39 (1931) 349-363; J. M. BOVER, *Una censura de la interpretación mariológica del protoevangelio*: EE 83 (1947) 479-486; J. MADDOZ, *Hacia los orígenes de la interpretación mariológica del Protoevangelio*: EE 90 (1949) 291-306; J. M. BOVER, *Un texto de San Pablo (Gal. 4,4-5) interpretado por San Ireneo*: EE 65 (1943)

devoción mariana, iniciador de la Sociedad Mariológica Española y director de la Sección Mariológica del Instituto «Francisco Suárez» del CSIC. En sus artículos defiende la maternidad espiritual de María y su función corredentora, frecuentemente desde la exégesis mariológica del llamado «Proto-evangelio» (Gn 3,14-15: la promesa de la nueva Eva) y desde otros textos bíblicos como la Anunciación lucana o la visión de la mujer y el dragón en Ap 12. Otros jesuitas, como Leal, Madoz o Bartina, dentro de una tendencia similarmente mariológica, serán algo más críticos en la selección de textos y su interpretación. No faltarán sin embargo quienes combatan este tipo de exégesis, como recuerda Bover respondiendo a las duras críticas lanzados por Eloíno Nácar Fúster contra la interpretación mariológica del «Protoevangelio» [BOVER (83, 1947, 479-486)].

II. 1944-1960

Tras la interrupción provocada por la Guerra Civil, el P. Bover nos ofrece una recepción muy pronta de una encíclica, la *Divino afflante Spiritu*, que marcó decisivamente la ruta de la exégesis católica, camino que continuarían y profundizaría el magisterio posterior [BOVER (71, 1944, 429-442)]¹³. Vale la pena detenerse algo en este artículo.

Comienza el P. Bover manifestando la buena acogida de la encíclica: «con agradable sorpresa y desahogo por el espíritu de generosidad que la informa y por la libertad que el Pontífice autoriza, defiende y aun recomienda» (429), que Bover hace suya: «acogemos agradecidos esta magnanimidad pontificia, destinada a suprimir trabas enojosas y quitar escrúpulos impertinentes». Ya de entrada la encíclica es leída como una generosa

145-182; J. M. BOVER, *El «Magnificat», su estructura y su significación mariológica*: EE 72 (1945) 31-44; J. M. BOVER, *Analogía entre la resurrección de Cristo y la de María*: EE 79 (1946) 545-550; J. LEAL, *La hora de Jesús, la hora de su madre (Io 2,4)*: EE 101 (1952) 147-168; S. BARTINA, *Los argumentos de escritura en la bula «Fulgens Corona»*: EE 110 (1954) 369-390; J. LEAL, *La salutación del Ángel en el estudio de la Inmaculada desde su definición (1854-1954)*: EE 110 (1954) 391-416; J. M. BOVER, *Santidad inicial de María*: EE 110 (1954) 563-580; F. D. P. SOLÁ, *La interpretación Mariológica del Protoevangelio estudiada por el P. Tiburcio Gallus, S.J.*: EE 114 (1955) 375-384.

¹³ Pío XII, *El modo oportuno para promover los estudios de la Sagrada Biblia. Encíclica «Divino afflante Spiritu» de Pío XII del 30 de septiembre de 1943*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (BAC 691), Madrid 2010, 548-607.

concesión; otros la leerán más tarde como un intento por parte del magisterio de recuperar el tiempo perdido por décadas de excesiva precaución magisterial en el terreno bíblico. Pero no es este el punto de vista de Bover, quien quizás rebaja algo la trascendencia y novedad del escrito.

Las páginas que siguen, donde expone los fundamentos de la inspiración bíblica, nuevamente aclarados en este documento magisterial, son muy fieles al mismo, y en realidad coinciden con lo que Bover había formulado años antes en otros artículos:

«Para determinar la verdad o falsedad de un dicho, lo primero de todo es conocer exactamente lo que quiso decir su autor. [...] El autor de la Escritura es doble: Dios y el Hagiógrafo. Pero supone el Pontífice en todo su razonamiento, aun cuando explícitamente no lo afirme, que para conocer el sentido exacto de la Escritura basta conocer la mente del Hagiógrafo, que no dijo ni más ni menos que lo que Dios quiso decir. [...] noción fundamental de la inspiración bíblica [...] la divina moción recae sobre las facultades y energías del Hagiógrafo, que actúan en la producción de la obra literaria, de tal manera, que la moción o el impulso provenga del Dios, pero que el desenvolvimiento de las facultades literarias sea el que normalmente corresponde a su naturaleza y a sus tendencias, innatas o adquiridas: [...] De ahí la consecuencia importantísima: que las facultades literarias del escritor inspirado, profundamente influidas y afectadas por el medio ambiente de su época y por los procedimientos literarios de sus contemporáneos, necesariamente han de desenvolverse y actuar conforme a estas corrientes y dentro de los criterios y gustos de su siglo. [...] Para conocer su mente hay que conocer el valor de los signos con que la expresa: y el valor de estos signos no es otro que el ordinario y corriente de su época. Luego hay que conocer la historia literaria de esta época para conocer la mente del Hagiógrafo y lo que pretendió significar».

Es decir, que el sentido inspirado es el sentido literal expresado por el autor bíblico en el marco temporal, cronológico, lingüístico, etc., en el que se expresó. Bover ve aquí un matiz polémico con el protestantismo, quien, prescindiendo de la historia, la arqueología, la etnología, la historia literaria, habría pretendido que para la interpretación correcta de la Escritura bastaba la inteligencia del texto en su gramática y semántica. Aunque probablemente acierta si tenemos en cuenta algunas concepciones radicales de origen luterano de la inspiración bíblica, no sería justo olvidar que muchos de los grandes avances exegéticos, que la encíclica recuerda, se produjeron precisamente por obra de autores y en instituciones de tradición reformada.

La segunda parte del trabajo intenta profundizar en la cuestión de los géneros literarios, en especial del género histórico, y cual sería a partir de ahora su valor de verdad histórica. Junto con Bover, hay que reconocer que la encíclica no era nada clara al definir qué entiende por géneros literarios. Tras una serie de distinciones que evitamos aquí, la conclusión de Bover es más conservadora de lo que su planteamiento prometía. Su hermenéutica de la *Divino Afflante Spiritu* se basa en dos principios fundamentales (436):

- a) Hay que leer toda la encíclica para entender bien un párrafo concreto, teniendo en cuenta «el conjunto y el espíritu de la encíclica entera».
- b) Deben considerarse «como verdades ya adquiridas las enseñadas precedentemente por León XIII, Benedicto XV y la Comisión Bíblica. En las enseñanzas del magisterio eclesiástico, a diferencia de las prescripciones de la potestad legislativa, lo que una vez se ha enseñado categóricamente queda enseñado definitivamente y para siempre. Se podrá más adelante ampliar, precisar, declarar, aplicar, pero no reformar o retractar».

Siguiendo esos principios enunciados, Bover cree equivocada toda interpretación de la encíclica que vea sancionada la posibilidad de restar valor histórico a las narraciones bíblicas de carácter claramente histórico. En la encíclica ve una confirmación de que, si bien en el Oriente antiguo se podría decir que existe ese género literario histórico cuya veracidad es cuestionable¹⁴, las narraciones bíblicas son de un tipo especial que las distingue del resto de su época¹⁵ y poseen una exactitud muy por encima de aquellas. Así, lo que Pío XII dice acerca de los géneros literarios, según Bover, sólo se aplica, siguiendo las declaraciones magisteriales anteriores¹⁶ a aquellas narraciones cuyo carácter ficticio, novelesco, es

¹⁴ «Porque los antiguos orientales, para expresar lo que tenían en su mente, no siempre empleaban las mismas formas y los mismo modos de decir que hoy usamos...», *ibíd.*, 587.

¹⁵ «Esta misma investigación ha probado ya con claridad que el pueblo de Israel tuvo un puesto singular entre las demás naciones del Antiguo Oriente por escribir con rigor la historia...», *ibíd.*, 587.

¹⁶ «Creemos que las enseñanzas de Pío XII deben interpretarse a la luz de la Respuesta de la Comisión Bíblica de 23 de junio de 1905 y de la encíclica *Spiritus Paraclitus*, de Benedicto XV, que en esta materia dejan, por así decir, un portillo abierto a nuevas investigaciones y nuevas teorías» (437).

claro y sobre el que no cabe ninguna duda, uno de cuyos —pocos— ejemplos sería el libro de Tobit. Es decir, el punto de llegada de las declaraciones de principio de siglo y la actual es el mismo, una respuesta negativa con una pequeña, muy pequeña, posibilidad de matiz¹⁷. Parece olvidar el P. Bover el importantísimo párrafo donde el Pontífice reconoce que en la Escritura existen los mismos géneros que el Oriente Antiguo, y que por tanto deberán ser interpretados con las mismas claves, respetando, sin duda, su carácter propio y original:

«... No es ajeno a los libros sagrados ninguno de aquellos modos de hablar de los que entre los antiguos, principalmente entre los orientales, se solía servir el lenguaje humano para expresar las ideas, [...] Por esto, el exegeta católico, para satisfacer adecuadamente las actuales necesidades de la ciencia bíblica, al exponer la Sagrada Escritura y demostrar y probar que está enteramente inmune de error, válgase también prudentemente de este subsidio, de modo que investigue qué forma de decir o género literario es empleado por el hagiógrafo [...]»¹⁸.

La exégesis en España se hallaba por entonces dividida en el modo de acercarse a la Escritura y el valor que debía darse a la exégesis de los Padres y del resto de la Tradición y Magisterio, así como en la interpretación de la *Divino afflante Spiritu*. Estas divisiones se hacían explícitas en los encuentros o semanas bíblicas, como clara y prudentemente lo expresa el P. Puzo en su crónica de la VIIIª Semana Bíblica [PUZO (84, 1948, 135-137)]:

«Varias tardes la discusión fue animadísima. Siguieron notándose las mismas tendencias del año pasado: unos pretenden sostener las posiciones mantenidas por los exégetas antiguos y principalmente los Santos Padres, mientras no haya razones conclusivas o decisivas en contra; otros aspiran a una mayor amplitud y libertad, cuan-

¹⁷ «Con estas enseñanzas precedentes empalma la encíclica *Divino afflante Spiritu*, no para retractarlas ni atenuarlas en lo más mínimo, sino para explicarlas y adaptarlas a los nuevos adelantos de la historia literaria del antiguo Oriente. Da, por así decir, un paso adelante, invirtiendo los términos de las enseñanzas de sus predecesores. Estos comenzaban con un «no», que luego atenuaban en forma de excepción posible; Pío XII comienza con la concesión de la posibilidad, transformando el antiguo «no» en la indispensable cautela de mantener incólumes los principios católicos.

¹⁸ Pío XII, *El modo oportuno para promover los estudios de la Sagrada Biblia. Encíclica «Divino afflante Spiritu» de Pío XII del 30 de septiembre de 1943*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (BAC 691), Madrid 2010, 548-607, 589.

do no se trata de materias de fe; ya que, se dice y se repite, los Padres en estas cosas no estaban bien informados. Unos y otros encuentran textos en la encíclica *Divino afflante Spiritu* con qué apoyar su opinión. Quizás esto mismo señale la única solución de que la verdad está *in medio*: el medio prudencial hacia donde todos debiéramos tender, sin que la discusión nos distancie de él, como acaece, en lugar de acercarnos» (136).

La postura del mismo Puzo, y de la mayoría de los jesuitas que por entonces colaboraban en *Estudios Eclesiásticos*, es la del sector tradicional, con matices y grados diversos según la persona.

Que el ánimo de esta época sigue siendo apologético y polémico contra el protestantismo y la exégesis que en ese ámbito se realiza, lo muestra el mismo P. Puzo cuando en su crónica de la IX^a Semana Bíblica saluda la fundación de la Sociedad Bíblica Española [PUZO (88, 1949, 136-122)]:

«Aspiramos a que ésta [la Sociedad Bíblica Católica] no sólo emule, sino que supere a esas gigantescas empresas protestantes económico-apostólicas que conocemos por desgracia más que por referencias, y que en oposición a ellas contrarreste y aun anule en nuestro pueblo su influjo con una difusión conveniente del libro sagrado, anotado y comentado según las normas sabiamente establecidas por nuestra Madre la Iglesia católica romana» (136).

Sobre la cuestión de la lectura analógica, tipológica o profética (*sensus plenior*) del AT, el P. Del Páramo realiza un no muy largo pero muy detallado resumen de dos artículos del dominico P. Colunga, quien junto con el también dominico Nacar acababan de publicar su traducción de la Biblia, y se interesaban especialmente por la cuestión tan candente de los géneros literarios [DEL PÁRAMO (87, 1948, 779-782)]¹⁹. Se trata de un elenco de formas y ejemplos como el Antiguo Testamento es empleado en el Nuevo, que se resumen fundamentalmente en dos: el sentido «acomodaticio» o analogía, donde en el texto del AT hay algún hecho, idea o expresión lingüística que puede ser empleado para iluminar el NT, y la tipología, donde una figura o situación del AT tiene rasgos que recuerdan y anticipan a una del NT, en algunos casos se trata en sí mismo en

¹⁹ A. COLUNGA CUETO, *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura*: Ciencia Tomista 68 (1945) 323-361; E. NACAR, *Sobre la unicidad o la duplicidad del sentido literal en la Sagrada Escritura*: Ciencia Tomista 68 (1945) 362-372; A. COLUNGA CUETO, *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura*: Ciencia Tomista 70 (1946) 5-36.

el AT de un anuncio mesiánico que podía estar ya presente en el mismo autor veterotestamentario (profecía), pero esto no es así en la mayoría de los casos (es decir, pocos son los textos a los que en rigor podría aplicárseles el *sensus plenior*). La cuestión del sentido profético de los textos, relacionada con la inspiración y autoría divina de los mismos, se plantea no «desde arriba», sino desde cada libro y texto particular y desde su sentido literal. Sin asomo de crítica al dominico, cita el jesuita:

«Todos estos pasajes —dice el Padre Colunga— no pueden tomarse por profecías propiamente dichas, como comprenderá quien lea atentamente el texto de donde se derivan; pero *por la semejanza* de las situaciones del Salvador y del salmista o del personaje justo de que se trata, se adaptan maravillosamente para expresar los sentimientos de Jesús y para poner más de relieve la armonía del Antiguo y el Nuevo Testamento. Tal vez en algunos de éstos se deba aún admitir, más que una simple acomodación fundada en la analogía, la explicación de un sentido literal implícito en la letra del Antiguo Testamento» (780).

En el último número de 1949 el P. Dalmau incluía un artículo, *Orientaciones*, en el que se hacía eco de varias alocuciones pontificias²⁰, cuya lectura resulta ilustrativa del espíritu con que se iniciaba aún la década de los cincuenta:

«Quiere [el Sumo Pontífice] que nos lancemos a emprender este “camino áspero” ciertamente, pero necesario y fructuoso, de [...] hablar a los hombres de nuestra edad de modo que seamos oídos *intelligenter et libenter* [...] en proponer cuestiones, en la táctica de la argumentación, aun en el modo de hablar acomodarse sabiamente al modo de ser de las propensiones de nuestro siglo [...] darse a la investigación y solución de los problemas que el transcurso del tiempo propone, [...] e ilustrándolos, convertir el estorbo en auxilio y así confirmar la fe de los que vacilan, [...] estudiar asiduamente los documentos de la antigüedad e investigar sagazmente lo nuevo para utilidad de la ciencia sagrada [...]».

Pero, junto a estas palabras de ánimo, hay también indicaciones para la reserva, que consiste en la preocupación constante por fundamentar el Magisterio y el apego la teología tradicional, especialmente la escolástica, frente a unos modos nuevos y «vagos» de hacer teología:

²⁰ Alocuciones del Sumo Pontífice a la Congregación General de la Compañía de Jesús y al Capítulo general de la Orden de Predicadores (17 y 22 de septiembre de 1946), publicadas en AAS 38 (1946).

«Este elemento primordial del depósito revelado debe el teólogo conservarlo celosa y cuidadosamente, explicarlo, defenderlo, no tolerar influjo alguno que pueda menoscabarlo» (461).

«[...] Para el progreso en el *intellectus fidei*, logrado en buena parte por la labor de los Santos Padres y por la teología católica, no les hizo falta un afán de novedad, que rompiese violentamente con el pasado, ni siquiera que no se conjugase con él en lo sólido y sustancial; antes al contrario, todo lo que presentaba tales caracteres era por el momento sospechoso, y a la larga se patentizaba como descarrío y labor inútil y desechable» (462).

«[...] señala [el Santo Padre] una actitud mental contagiada de este inmoderado evolucionismo que hoy domina en los medios científicos, para el cual nada hay fijo y constante en el orden del conocimiento, como ni en la misma realidad [...] Capital interés ofrece la observación pontificia sobre la vaguedad e imprecisión en que se mueven estas tendencias, a las que hay que oponer la precisión conceptual de la teología escolástica» (466).

Aunque no es un artículo de tema bíblico, sí es interesante desde el punto de vista de la teología bíblica la mesurada e inteligente contribución de Miguel Nicolau al debate sobre la posibilidad de novedad en la teología [NICOLAU (92, 1950, 5-41)]. Poco antes de citar a Danielou, nuestro jesuita se muestra de acuerdo con los redactores de *Recherches de science religieuse* con la necesidad de esta teología positiva, y continúa luego (21-22) mostrando cómo los documentos papales animan en ese camino:

«Esta teología positiva, este acudir a las fuentes de la revelación, a la Escritura Sagrada, a los Padres, a las liturgias cristianas, es lo que propugnan muchos de los llamados nuevos teólogos [...] La ley del progreso del espíritu es ir periódicamente a las fuentes; y no sólo en marcha rectilínea de conclusión lógica en conclusión. Hay que ir a las fuentes de Santo Tomás: a los padres y a la Escritura, que son fuentes siempre manantes» (20).

Como ejemplos de cómo una nueva forma de exégesis iba abriéndose paso, correspondiendo a una nueva hermenéutica, podríamos mencionar varios artículos de esta época, de los que señalaré solamente dos del P. José Alonso Díaz [ALONSO DÍAZ (95, 1950, 459-478, y 92, 1950, 71-89)]. En ellos se descubre la nueva tendencia de la exégesis: volver al texto para realizar una lectura desde él mismo, respetando sus características literarias (las lenguas originales, su género literario), como fuente *siempre*

manante, buscando en él la fuente de la teología y magisterio posterior, pero sin imponerle un marco estrecho dogmático.

Tres años después del artículo de Del Páramo de 1948, vuelve sobre la hermenéutica bíblica el profesor de Oña P. José Sagüés [SAGÜÉS (97, 1951, 147-180)] con ocasión de la encíclica *Humani Generis*. Para él, la encíclica no es una «mera reprobación de falsas opiniones»: tiene un tono más bien positivo «porque además echa luz doctrinal y abre rutas y quita estorbos y da guiones y atiza el aliento del laborar teológico. Es, pues, un documento de gran avance científico» (149). Realiza Sagüés un recorrido detenido por ella. Nos interesa aquí lo que según él la encíclica dice sobre la Sagrada Escritura, la que

«acentúa implícitamente la norma básica de la exégesis católica y que la distingue de la protestante: interpretación de la Escritura, no al capricho del exegeta, sino *ad mentem Ecclesiae*. Y es que la exégesis católica no puede ser independiente; como ciencia teológica que es, debe recibir la dirección del Magisterio; negarlo sería negar el principio de la Tradición, muro de separación entre el católico y el acatólico».

En la condena del Papa a una exégesis meramente alegórica, espiritualista, ve Sagüés una referencia implícita a la teología de Karl Barth, y no al opúsculo condenado por la PCB en 1941:

«Obsérvese también que, contra la exégesis espiritualística, de procedencia origeniana y resucitada por C. Barth (al parecer no sin influjo entre católicos), rechazada ya por la Comisión Bíblica, también se pronuncia el Papa; pero sin excluir de la Escritura todo sentido espiritual, como es el tipológico del Viejo Testamento, y sin anular su anterior aviso al exegeta, de que, con el mismo empeño que el sentido literal, debe buscar el espiritual, con tal que de hecho resulte ser de origen divino» (161-162).

Sobre la misma encíclica *Humani Géneris* publicará también Del Páramo un artículo en 1951, haciendo un recorrido de la historia de la cuestión bíblica [DEL PÁRAMO (99, 1951, 435-474)]. Significativamente, comienza con la cita de una respuesta de la PCB de 1915: «[...] todo lo que el hagiógrafo afirma, enuncia e insinúa se debe considerar como afirmado, enunciado e insinuado por el Espíritu Santo»²¹.

²¹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Sobre la parusía en las cartas del apóstol Pablo. Respuestas de la PCB del 18 de junio de 1915*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Enquidion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (BAC 691), Madrid 2010, 366-371.

Para entender el momento en que escribe, hay que recordar que la PCB en 1948 había escrito una carta al cardenal de París Suhard. Había quienes, a la luz de la *Divino afflante*, creían que la PCB debía reformar o corregir anteriores respuestas que no estaban en consonancia con la encíclica. En esta respuesta a Suhard se afirma que las respuestas de la PCB de 1905, 1906 y 1909 sobre las cuestiones de la historicidad y autenticidad mosaica del Pentateuco (nótese que en 1906 se hablaba en realidad de «autoridad», pero en 1920 de «autenticidad») «no se oponen en nada a un examen ulterior verdaderamente científico de estos problemas tras los resultados adquiridos en estos últimos cuarenta años», y continuaba:

«No hay nadie hoy día que ponga en duda la existencia de estas fuentes y no admita un crecimiento progresivo de las leyes mosaicas debido a las condiciones sociales y religiosas de los tiempos posteriores, progresión que se manifiesta también en los relatos históricos. [...] las formas literarias de los once primeros capítulos del Génesis [...] no responden a ninguna de nuestras categorías clásicas y no pueden ser juzgadas a la luz de los géneros literarios grecolatinos o modernos. No se puede, por tanto, negar ni afirmar la historicidad en bloque sin aplicarles indebidamente las normas de un género literario bajo el que no pueden ser clasificadas. El primer deber que corresponde aquí a la exégesis científica consiste ante todo en el estudio atento de todos los problemas literarios, científicos, históricos, culturales y religiosos relacionados con estos capítulos; será necesario luego examinar más de cerca los procedimientos literarios de los pueblos orientales antiguos, su psicología, su forma de expresarse y su misma noción de la verdad histórica...»²².

En la *Humani generis* Pío XII salía al paso de una aplicación excesivamente audaz de la carta anterior, o directamente errada:

«Pues esta carta advierte claramente que los once primeros capítulos del Génesis, aunque propiamente no concuerdan con el método histórico usado por los eximios historiadores griegos y latinos, o por los modernos, no obstante pertenecen al género histórico en un sentido verdadero, que los exegetas han de investigar y precisar; y que estos mismos capítulos, con estilo sencillo y figurado, acomodado a la mentalidad de un pueblo poco culto, contienen ya las verdades principales y fundamentales en que se apoya nuestra propia salvación [...] nunca

²² PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Sobre las fuentes del Pentateuco y la historicidad del Génesis. Carta de la PCB al card. Suhard del 16 de enero de 1948*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (BAC 691), Madrid 2010, 620-627, 625.

ha de olvidarse que ellos obraron así ayudados por el soplo de la divina inspiración, que los hacía inmunes de todo error al elegir y juzgar aquellos documentos [tradiciones populares usadas en el AT] [...] Por lo tanto, las narraciones populares incluidas en las sagradas letras en modo alguno puedan compararse con las mitologías u otras narraciones semejantes...»²³.

Llama la atención que Del Páramo no cita los dos artículos del P. Larrañaga en EE de 1932 y 1933, aunque parece evidente que los conoce e incluso lo emplea, aunque sí cita otro del mismo autor más reciente²⁴. El foco de Del Páramo es la doctrina de la inspiración y la historicidad de las Escrituras tal como fue mal entendida dentro de las filas católicas, arrancando desde Erasmo, y siguiendo por E. Holden, F. Chismas, A. Rohling, J. Bebert y sobre todo F. Lenormand. Aunque Del Páramo va recorriendo autor por autor, podemos simplificar aquí que la línea teológica que les unió consiste en ver que en la Escritura existen textos, narraciones, poemas, etc., que o no están directamente inspirados, o su inspiración no es garantía de historicidad, sino que aquella debe buscarse en el valor simbólico o teológico. Se distingue en ocasiones entre «inspiración», que afectaría a toda la Escritura, y «revelación», que sólo se podría predicar de parte de ella. Sigue con los *obiter dicta* de Newman y otros autores posteriores, como el canónigo J. Didiot cuando proponía que «es poco probable que Dios haya hecho a la Biblia infalible en materias en que la Iglesia no lo es» (443). Al igual que Larrañaga, continúa con el «funesto» Loisy y sus enseñanzas en el Instituto Católico, así como con el rector D'Hulst, quien en un artículo intentando reconciliar a Lenormand y Loisy con la doctrina católica, afirmaba:

«El fin que Dios se propuso al inspirar la Escritura fue enseñar al hombre lo que ha de creer, esperar y hacer para conseguir su fin sobrenatural. Todas las afirmaciones que se refieran a este fin son divinas e infalibles; de las que se refieran a otras cosas podemos dudar» (445).

Esta y otras posturas de D'Hulst, que, leídas hoy parecen más que sensatas y difícilmente heterodoxas, provocaron una gran revuelo a favor y en

²³ Pío XII, *Sobre algunas falsas opiniones. Carta encíclica «Humani generis» de Pío XII del 12 de agosto de 1950*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (BAC 691), Madrid 2010, 654-663, 661-662.

²⁴ *La crisis bíblica en el Instituto de París (1881-1893)*: Estudios Bíblicos (1944) 173-188, 383-396.

contra, incluso entre los mismos jesuitas, como el P. Bruckner. Aunque no condenado personalmente, Del Páramo ve las tesis de D'Hulst condenadas en la encíclica *Providentissimus*. Aunque el jesuita parece entender que esta encíclica daba una respuesta satisfactoria a algunas de las cuestiones que se habían ido planteando, especialmente por Newman o D'Hulst²⁵, reconoce sin embargo que aún quedaban cuestiones por aclarar:

«Pero la encíclica no resolvía aún todos los problemas que se discutían. Se había preocupado principalmente de afianzar los principios generales de la inspiración e inerrancia absoluta de la Biblia y de establecer las bases para resolver las dificultades provenientes del campo de las ciencias naturales; pero por lo que se refiere al terreno de la historia, quedaba todavía amplio margen para discutir cómo se habían de aplicar los principios de la inerrancia».

Hasta aquí había llegado el P. Larrañaga en sus artículos. A partir de aquí estudia Del Páramo las hipótesis sobre la verdad histórica del P. Lagrange: aplicando los principios de la *Providentissimus* no sólo a las ciencias naturales, también a la historia, los relatos históricos bíblicos no narran los hechos tal como sucedieron, sino tal como los autores y sus contemporáneos creían que habían sucedido, y ahí no se equivocaron. Muchos se pronunciaron a favor de esta solución, pero muchos también en contra, entre los últimos varios jesuitas, como el P. Fonck, y un escritor de *Estudios Eclesiásticos*, el P. Lino Murillo²⁶. Loisy aplicará los mismos principios a la moral bíblica y en general a todos los principios religiosos y dogmáticos, la verdad es siempre relativa:

²⁵ Así, por ejemplo, con la afirmación de que los autores bíblicos no pretenden dar una lectura científica del mundo, sino describir las cosas en su exterioridad, tal como ellos las veían, y ahí están exentos de error: «[los escritores sagrados] más que dedicarse directamente a la exploración de la naturaleza, en ocasiones describen y exponen las cosas ya de forma metafórica, ya como solía hacerlo por entonces el lenguaje común y como lo hace aún hoy acerca de muchas cuestiones de la vida cotidiana, incluso entre los hombres más cultos. Dado que en el lenguaje moral se expresa en primer lugar propiamente lo que cae bajo los sentidos, así también el escritor sagrado (según advierte el Doctor Angélico) "ha seguido lo que aparece a los sentidos", es decir, lo que Dios mismo, al hablar a los hombres, dio a entender al modo humano par que lo comprendieran», LEÓN XIII, *Acerca de los estudios de Sagrada Escritura. Encíclica «Providentissimus Deus» de León XIII del 18 de noviembre de 1893*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (BAC 691), Madrid 2010, 128-189, 175.

²⁶ *Crítica y Exegesis*, Madrid 1905.

«La verdad absoluta es una quimera; la verdad es mudable como los hombres, y así no sólo el concepto de inspiración bíblica, sino el de todos los misterios de la religión cristiana, como el de la Trinidad, Encarnación, etc., son conceptos relativamente verdaderos, es decir, con relación a los hombres de una época. Los libros sagrados contienen una verdad económica o proporcional, relativa a los tiempos y a los lugares en que fueron escritos» (450).

Más adelante otros, como el P. Prat, hablarán de «citas implícitas» o fuentes, que el autor bíblico habría incorporado y de las cuales no se debe predicar la inerrancia. Se detiene Del Páramo largo rato a continuación en el opúsculo de 1904 del P. F. von Hummelauer (*Exegetisches zur Inspirationsfrage*):

«El contenido de este opúsculo es aun hoy de palpitante interés, por cuanto la teoría de los géneros literarios, tan traída y llevada por los escritores de nuestros días, se funda sustancialmente en los principios que establece el P. Hummelauer».

Del Páramo hace un extenso resumen el autor alemán, del cual es especialmente interesante su distinción entre varios géneros literarios que se mueven en el campo del género histórico:

«Podemos distinguir en la Escritura varios géneros literarios históricos, a cada uno de los cuales corresponde su verdad propia, ya sea la verdad de una narración estrictamente histórica, ya la de la narración de un hecho más o menos fingido. Estos géneros literarios son en concreto: la fábula, la parábola, la poesía épica, la historia religiosa, la historia antigua, las tradiciones populares, la narración libre, el midrasch y la narración profética apocalíptica. [...] La historia antigua la entiende como contrapuesta a la historia crítica moderna, tal como se concibe en nuestros días. Los autores del Antiguo Testamento no podían escribir historia crítica por la sencilla razón de que en aquellos tiempos no existía. No se conocía el arte de investigar y comparar las fuentes de la historia ni el método de usarlas. Así como cultivaban la astronomía sin telescopio y las ciencias naturales sin microscopio, así también cultivaban la historia sin el método crítico. Contaban con todo con la asistencia del Espíritu Santo» (453).

La respuesta de la PCB del 23 de junio de 1905²⁷, según Del Páramo, fue una desaprobación de su sistema:

²⁷ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Sobre las narraciones solo aparentemente históricas. Respuesta de la PCB del 23 de junio de 1905*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO,

«[...] los libros que comúnmente se han tenido como históricos hay que tenerlos por tales, ya que toda la presunción está a favor de la hipótesis de que el autor, que escogió el género histórico, lo hizo para escribir una propia y verdadera historia, y por lo tanto, mientras no se pruebe con sólidos argumentos lo contrario, debe aceptarse la índole propiamente histórica del libro» (457).

«Como se ve, el decreto no negaba la posibilidad de que pudiera probarse que un libro de la Escritura o una narración no fuesen estrictamente historia. Por otra parte, tampoco tocaba, al menos directamente, los últimos dos principios establecidos por el P. Hummelauer. De ahí que en el campo católico, aunque con más reserva y meticulosidad, siguieran algunos autores durante los primeros veinte años del presente siglo favoreciendo las tendencias de la escuela progresista» (457).

«No es, pues, de extrañar que durante esta época hubiera de intervenir repetidas veces la autoridad eclesiástica para reprimir la audacia de algunos y resolver las dudas y vacilaciones de otros» (457).

Las censuras y prohibiciones que siguieron son recogidas por Del Páramo con aprobación, aunque también con respeto religioso y científico hacia algunas de estas figuras, como el P. Lagrange, quien tras la prohibición de la *Revue Biblique* y condena de algunas de sus obras, señala que

«el P. Lagrange estaba entonces en los comienzos de su prodigiosa producción literaria. Mérito suyo es y muy grande el haber incorporado a la ciencia bíblica católica los progresos de la filología, de la crítica textual y de la arqueología. Se dejó alucinar a veces por los destellos de la ciencia racionalista, dio excesiva importancia a los métodos y medios meramente humanos para investigar el sentido de la Escritura, dejando en la penumbra la interpretación patrística y tradicional; pero digamos en su honor que supo recibir con religiosa sumisión las direcciones del magisterio eclesiástico y corregir en libros posteriores, conforme a ellas, las falsas orientaciones que había seguido en los libros y escritos de su primera época» (459).

Con todo, reconoce Del Páramo que

«si bien se mira, era evidente que los decretos de la Comisión Pontificia Bíblica y las mismas declaraciones de Benedicto XV en su encíclica *Spiritus Paraclitus*, no cerraban, ni mucho menos, la puerta a ulteriores investigaciones [...] se proscrib[e] [...] la teoría del P. Hummelauer

Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura (BAC 691), Madrid 2010, 220-221.

como principio que sirviese de panacea universal para resolver todas las dificultades, pero se admite como posible en casos particulares si éstos se prueban con razones sólidas; y Benedicto XV no la rechaza como principio exegético absolutamente inadmisibles, sino que condena más bien el abuso [...] Por otra parte, la reserva con que los documentos eclesíásticos hablaron entonces de los géneros literarios, se explica perfectamente por el abuso y la libertad intolerable con que algunos se lanzaban por este derrotero».

Y añade:

«Hoy, a la luz de la encíclica *Divino afflante Spiritu*, de Pío XII, publicada el 30 de septiembre de 1943 sabemos a qué atenernos sobre el particular. Es un principio hermenéutico admitido por todos que para determinar la intención del autor sagrado, y por lo tanto el sentido de lo que escribe, hay que determinar ante todo el género literario que emplea» (462).

Y reseña el párrafo que le faltó mencionar a Bover en su artículo, aquel en que

«aconseja [...] el Romano Pontífice que los escrituristas católicos se consagren de lleno a la investigación y estudio serio de estos géneros literarios» (463).

Con todo, destaca Del Páramo con fuerza las actitudes de prudencia que el Pontífice exigió en sus dos encíclicas, y que ésta debe ser la virtud fundamental de todo exegeta católico. Señala por último otras desviaciones que considera más recientes. La primera es aquella que reconoce la inspiración de toda la Escritura, pero sólo es Dios autor en cuanto transmite verdades religiosas o morales (fe y costumbres). La segunda es la que practican algunos católicos «llevados por un excesivo prurito de novedad» y un «falso irenismo» olvida en su exégesis la Tradición:

«[...] otra [desviación] que deplora también la encíclica y ha sido de funestas consecuencias para la exégesis católica: nos referimos a la facilidad con que algunos autores modernos prescinden en sus comentarios a la Escritura de la analogía de la fe, de la tradición patristica y del magisterio de la Iglesia, pretendiendo encontrar el verdadero sentido de la palabra de Dios únicamente por los medios humanos de la crítica, la filología, la historia comparada y la arqueología, introduciendo de este modo en el campo católico una exégesis meramente humana, independiente y libre, no muy distinta bajo algunos aspectos de la exégesis racionalista [...]» (470).

Otro exceso, por la parte contraria, es la del refugiarse en el alegorismo y en el rechazo del sentido literal de los textos, tendencia representada por el sacerdote napolitano Dolindo Ruotolo, que con el seudónimo de Dain Cohenel publicó *La Sagrada Escritura. Psicología. Comentario. Meditación*, obra incluida en el *Índice*, como también el opúsculo que difundió por el mundo católico fue condenado por la PCB²⁸. Sobre ello comenta Del Páramo:

«Cierto que el AT en conjunto es tipo y figura del Nuevo, pero no en todas y en cada una de sus partes, ni en todos y cada uno de sus textos, ni puede cada uno establecer a su arbitrio este sentido típico, sino que siendo un sentido verdaderamente escriturístico, es decir, intentado por el Espíritu Santo, ha de constarnos por su mismo testimonio en el Nuevo Testamento o en las enseñanzas de la Iglesia. Además, el sentido típico presupone siempre el literal, que tiene igualmente su valor histórico y religioso y es también intentado por el Espíritu Santo» (472).

Ya que hemos realizado una extensa reseña del artículo del P. Del Páramo, podemos intentar una valoración del mismo. Dentro de una perspectiva claramente contraria a la escuela que repetidamente llama «progresista», el modo como refleja las tesis teológicas consideradas heterodoxas no es tergiversador, ni minimiza las cuestiones de fondo. Su trabajo sigue siendo hoy un lúcido y preciso recorrido por la historia de la cuestión bíblica. Por otro lado, cita todos los documentos pontificios como si tuvieran todos el mismo valor, independientes del órgano emisor y de la cronología. Es evidente que un documento del siglo XIX debe ser leído a partir de los documentos posteriores, especialmente los más recientes, sobre todo en la medida que matizan e interpretan al anterior, si es que no lo corrigen implícita o explícitamente. Hay que reconocer, sin embargo, que la *Divino afflante Spiritu* daba ocasión a diversas interpretaciones, y que hoy, desde los avances en el estudio y hermenéutica de la Escritura, y desde otras declaraciones magisteriales, la más importante de ellas la *Dei Verbum*, tenemos una perspectiva que faltaba en los años cuarenta, de hacia dónde se encaminaba la Iglesia Católica no sólo en el campo de la exégesis bíblica, sino en los otros campos de la teología o del ecumenismo.

²⁸ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Un opúsculo anónimo denigratorio. Carta de la PCB a los obispos italianos. Roma, 20 de agosto de 1941*, en C. GRANADOS - L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura* (BAC 691), Madrid 2010, 522-541.

Su perspectiva es de un cierto dualismo, que sin duda refleja la posición de una parte no pequeña del mundo católico y del protestante en estos años: la historia de la cuestión bíblica es la de un enfrentamiento entre la exégesis liberal y anticatólica, por un lado, y el Magisterio que, con sus documentos y condenas, valientemente ha defendido desde finales del siglo XIX la verdad y la inspiración de la Escritura. En este contexto ha habido un grupo numeroso de exegetas católicos que se han dejado seducir y arrastrar por «el prurito de novedades» (459), y a los cuales el magisterio debía «refrenar» como quien educa y pone límites a un joven impetuoso e inexperto. Su juicio sobre muchos de los autores católicos que investigaron y adelantaron hipótesis es que «fueron más allá de lo justo». Con todo, la conclusión del artículo adopta un tono distinto y más positivo de este camino:

«Así como el racionalismo bíblico a fines del siglo XVIII fue un toque de alarma que hizo despertar a los católicos y tomar las armas en defensa de la autoridad de la Biblia, entregándose a una tarea antes algún tanto descuidada, que redundó en provecho no pequeño de los estudios escriturísticos y teológicos; así estas desavenencias, que podemos llamar familiares, ya que se desarrollan entre hijos de una misma Madre, la Iglesia, han contribuido a que se aclaren muchos conceptos, se estudien más a fondo la tradición patristica y los documentos del magisterio eclesiástico, y han sido la ocasión de que poseamos hoy en este difícil y complicado estudio de la Escritura un verdadero tesoro de verdades orientadoras en las tres magistrales encíclicas: *Providentissimus Deus*, *Spiritus Paraclitus* y *Divino afflante Spiritu*, de las que viene a ser un valiosísimo complemento la *Humani Generis* al señalarnos los peligrosos caminos que debemos evitar» (473).

De la *Humani Generis* se habló mucho en la XIIª Semana Bíblica española, según la crónica de S. Bartina [BARTINA (100, 1952, 135-139)]. Los que presentaron trabajos sobre ella, entre ellos Bover, destacan y aprueban su tono polémico, contrario a las posturas hermenéuticas de la Reforma, llegando Bover incluso a defender, contra el irenismo ingenuo condenado por la encíclica, la «legitimidad de la actitud *intransigente* de la Iglesia». La crónica resulta muy interesante por otro motivo: nos da un sucinto retrato de las posturas de una buena representación de los exegetas españoles sobre el llamado *sensus plenior* de la Escritura, cuestión que afecta a la doctrina de la inspiración y a algunos temas teológicos de gran actualidad entonces, como la mariología. Sin favorecer una postura frente a otra, Bartina señala dos posturas muy distintas y que anima-

ron los debates de esas jornadas, una contraria, en general, al *sensus plenior* por considerar que la inspiración no puede rebasar el conocimiento y la voluntad del hagiógrafo, es decir, el sentido literal del texto, y la otra, mantenida entre otros por los jesuitas Bover o Leal, que intenta salvar esta y otras dificultades recurriendo a diversos argumentos teológicos y de la filosofía del lenguaje.

Aunque distante casi treinta años de los artículos de Murillo sobre la tradición sinóptica [MURILLO (25, 1928, 42-59; 28, 1928, 432-449, y 30, 1929, 173-192)], la nota de Juan Leal [LEAL (119, 1956, 469-480)] muestra hasta qué punto los dictámenes de 1911 y 1912 de la PCB sobre el evangelio de Mateo y la cuestión sinóptica seguían siendo el punto de referencia fundamental sobre el que fundamentar la explicación exegética, así como el testimonio al respecto de la Tradición:

«Las declaraciones de la Comisión Bíblica sobre la autenticidad apostólica del I Evangelio, sobre su antigüedad relativa y sobre la identidad substancial del griego canónico con el original arameo tienen de por sí una gran fuerza. Pero el peso sube de punto cuando se apela al testimonio unánime de la tradición más antigua» (479).

Con este punto de partida, Juan Leal apoya las tesis defendidas por Léon Vaganay sobre la prioridad de Mateo en una forma primitiva aramea, que habría influido en Lc y en Mc. Los pasajes comunes a Lc y Mt (la que ya entonces se conocía como Q) serían una fuente escrita común y suplementaria al Mt original, escrita primero en arameo, traducida al griego y añadida así por el traductor de Mateo al griego y por Lucas directamente. Como incluso esta postura plantea problemas (la excesiva libertad que se concede al traductor griego de Mateo, que habría añadido la fuente suplementaria o Q), propone Leal que se mantenga tanto el que Marcos bebe directamente de la predicación de san Pedro, como que la supuesta Q ya estaba incluida en el Mateo original arameo.

Coherente con sus ideas expresadas en otros lugares, la crónica [LEAL (120, 1957, 123-133)] que Juan Leal realiza de la XVIIª Semana Bíblica española (1956) muestra una simpatía clara por hacia algunas intervenciones de signo más bien conservador como la del obispo de Madrid-Alcalá, Dr. D. Leopoldo Eijo Garay, quien puso como ejemplo de exégesis católica errónea, en la que los vientos han traído y hecho fructificar la semilla protestante, un reciente artículo sobre el pasaje de Emaús del benedictino Jacques Dupont en una revista española donde:

«Al Evangelista S. Lucas [...] se le aplica un género literario en virtud del cual no falta a la verdad, aunque desfigure los hechos llenándolos de intención, de alcance y color que se dice que los hechos no tuvieron. [...] En la escena de Emaús puede S. Lucas poner en labios de Jesús y de los discípulos gran cantidad de palabras e ideas que ellos no pronunciaron y que el evangelista toma de la posterior predicación pascual de la Iglesia [...]» (124-5).

La misma contribución del P. Leal a estas jornadas, publicada posteriormente en esta revista [LEAL (122, 1957, 267-326)], tras analizar, como es habitual en él, con gran competencia y erudición los aspectos gnómicos de los evangelios, concluye con la necesidad de realizar una exégesis del texto evangélico en su conjunto, tal como hoy lo tenemos, sin hacer prevalecer un análisis fragmentario o diacrónico, no sin antes afirmar la historicidad de todos o la mayoría de estos dichos de Jesús transmitidos por los evangelistas.

Sorprende algo, tras leer la crónica de Leal de la XVIIª Semana Bíblica española, observar el tono y el contenido bastante distinto en la crónica de S. Bartina de los Días bíblicos de Lovaina [BARTINA (121, 1957, 255-260)] consagrados al Evangelio según san Juan. El tono de las conferencias es científico y respetuoso, sin hacer ninguna mención a la adscripción eclesial de los exegetas presentes o citados. El mismo nombre de Bultmann aparece en varios momentos mencionado laudatoriamente. La cuestión de la historicidad o de la autoría del evangelio no preocupa grandemente, y más bien el interés exegético se mueve en el plano literario, sobre la unidad al tiempo que, al parecer ya muy aceptada, evolución histórica del evangelio, la crítica textual, los contactos con el gnosticismo posterior o el menos probable origen arameo de parte del texto joánico. El mismo Bartina ha participado en unos pocos días antes de Lovaina en el II Congreso Internacional para el Estudio del Antiguo Testamento en Estrasburgo [BARTINA (122, 1957, 359-376)], presidido por el P. Roland de Vaux O.P., y patrocinado, además de por representantes civiles, por autoridades religiosas católicas, protestantes y judías. Resume Bartina las palabras de inauguración de De Vaux sin asomo de crítica:

«[...] Han venido especialistas del Antiguo Testamento que se hallan dispersos por el mundo, separados por diferentes opiniones y métodos de trabajo, pero unidos todos por el vínculo de una ciencia rigurosa y por el anhelo común en la búsqueda de la verdad, de suerte que forman una misma familia intelectual. [...] Estos últimos años se ha operado una trascendente revolución en el campo de la historia y de la

arqueología. Se conoce ahora mucho mejor que antes el medio concreto en que se escribieron los libros, y se van hallando importantes paralelos en los textos extrabíblicos. [...] La geografía bíblica ha dado un avance gigantesco y las excavaciones numerosas han ofrecido vestigios materiales que ayudan a conocer mejor la vida de los antiguos israelitas. [...] Pero se ha de tener en cuenta que la Biblia es un libro religioso y que pueden adoptarse en su estudio actitudes varias. [...] Este estudio religioso es legítimo y necesario, y en este caso nos hallamos propiamente ante la teología, que es la ciencia de Dios y el hombre. Pueden estropear esta actitud teorías preconcebidas. [...] El cristiano, además, ve en el Nuevo Testamento un complemento del Viejo, sin hacer violencia alguna al texto. [...] Sin embargo, el cristiano puede legítimamente limitar sus búsquedas al Antiguo Testamento con entera objetividad, sin sacrificar por ello sus convicciones, pues existe un verdadero progreso, orgánico y homogéneo, del mensaje de Dios a los hombres» (360).

Bartina da cumplida cuenta del congreso, en el cual, entre las numerosas intervenciones, se contó con un amplio número de aportaciones arqueológicas e históricas. La cuestión de la historicidad del texto bíblico, tanto de los relatos de creación como de los libros históricos posteriores, va siendo colocado en su justa medida gracias al enorme caudal de información histórica que se va acumulando mediante la arqueología y las fuentes históricas egipcias, cananeas, babilónicas, etc. También el problema del profetismo del AT hacia el NT (*sensus plenior*) anclado en el sentido literal va dando paso a una lectura tipológica revalorizada, que no puede separarse de su vinculación con la historia de la salvación; es en esta historia donde la tipología sobrepasa lo meramente literario y entra en el plano de la inspiración y la verdad de la Escritura, como resume Bartina la contribución de W. Eichrodt:

«La tipología [...] ha de determinar las personas, disposiciones y acontecimientos de la historia, operada por Dios en el Antiguo Testamento como representación anticipada de las grandezas análogas que tenían que suceder en tiempos de Jesucristo. La tipología se diferencia, tanto del método histórico crítico, como de la alegoría, de la exégesis espiritualizadora, del simbolismo y de cualquier clase de pensamiento analógico que aproveche ciertos elementos como si fueran cifra de más altas realidades espirituales. La tipología contiene las grandezas viejotestamentarias como prefiguración de la realidad de Cristo. El primer origen de la tipología no ha de buscarse en lo exterior del mundo espiritual de Israel, sino en el pensamiento escatológico de los profetas, que describen la continuidad de la obra salvadora divina a través

de la correspondencia de tipo y antitipo. De ellos recogen los mensajeros nuevo-testamentarios esta representación de mutua trabazón entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. *Esta relación entre los datos históricos del Antiguo y del Nuevo Testamento no tiene nada que ver, de modo estricto, con el sentido literal* [la cursiva es mía]. En cambio, está enraizada en el significado de los hechos históricos en cuanto conjunto bíblico en dependencia total con la historia de la salvación. De Cristo recibe su sentido y su fin. [...] La tipología sirve para entender la historia de la salvación, e ilumina la continuidad de los planes salvíficos de Dios».

Que Bartina representaba por aquellos tiempos una de las voces más actuales y más abiertas de la revista se muestra con el detallado resumen que realiza de la alocución del P. Agustín Bea en el Pontificio Instituto Bíblico, en la celebración del octogésimo cumpleaños de Pío XII [BARTINA (123, 1957, 435-440)]. Bea recorrió la labor del papa a favor de los estudios bíblicos, comenzando con una breve nota sobre sus predecesores, destacando su interés por salir al paso de los nuevos tiempos en primer lugar con el nuevo salterio latino y sobre todo con la *Divino afflante Spiritu*. Bea, como resalta Bartina, recogió los elementos fundamentales que abrían claramente a los exegetas católicos las puertas de una renovada exégesis científica: *a)* La autenticidad de la Vulgata es jurídica, no crítica, con lo que se da preferencia en la exégesis a los textos originales; *b)* primacía del sentido literal del sagrado texto; *c)* necesidad del estudio de los géneros literarios fundándose sólidamente en la índole de las lenguas y mentalidad antiguas, y *d)* por primera vez en un documento pontificio se habla explícitamente del autor humano como instrumento, vivo y connatural, del Espíritu Santo, que usa de sus facultades. En este último punto ve Bea, de acuerdo con Bartina, «la clave para la solución de los problemas que afectan a la individualidad del escritor, a los influjos literarios, culturales y religiosos, dejando en salvo la verdad y veracidad divinas» (436).

Las intervenciones posteriores de Pío XII, a raíz de la petición de abrogar ciertos documentos de la PCB, la carta al cardenal Suhard y la posterior encíclica *Humani Generis*, son contempladas por Bea bajo una óptica más favorable a la exégesis científica de la que manifestaban Bover, Sagüés o Del Páramo. Los documentos de la PCB tienen un valor ligado a la situación histórica y conocimientos científicos de su momento, y por ello, citando la carta a Suhard, sus posturas pueden ser discutidas e incluso cambiadas:

«La respuesta apareció en la carta dirigida al Cardenal Suhard, arzobispo de París, [...] En ella se afirma de nuevo la amplia libertad de investigación científica, [...] y se declara que las respuestas de la Pontificia Comisión Bíblica “no se oponen en manera alguna a un examen ulterior, verdaderamente científico, de estos problemas, conforme a los resultados alcanzados estos últimos cincuenta años”. [...] “en las respuestas de la Comisión Bíblica hay algunas cosas que se impusieron, no tanto a causa de la tradición católica o porque se haya de juzgar pertenecían a la fe y buenas costumbres o estaban con éstas íntimamente relacionadas, sino porque dependían más bien de las condiciones prevalentes de la ciencia de aquellos tiempos, y por tanto pueden estar sujetas a disputas e incluso a cambios”» (437).

La *Humani Generis* destacó la necesidad de una exégesis católica que tenga en cuenta la analogía de la fe y la Tradición, pero siempre salvando el valor fundamental del sentido literal de los textos. Bea destacó también otras actuaciones del Pontífice en favor del Pontificio Instituto Bíblico, la enseñanza de la Escritura en los seminarios, el fomento de asociaciones bíblicas, etc.

Los nuevos aires ecuménicos se dejan sentir, por ejemplo, en la nota de Justo Collantes sobre las posturas de O. Cullman sobre la Tradición [COLLANTES (123, 1957, 425-434)]. El teólogo protestante francés, muy activo en el diálogo ecuménico y uno de los que mejor han reflexionado sobre la escatología del NT y el concepto de Historia de la Salvación, es alabado sinceramente por Collantes:

«El estudio de Cullmann es sumamente interesante y creemos que hará ahondar en el concepto y en los argumentos que mantienen la tesis católica. Aunque solamente fuera por ese motivo y aun sin compartir sus puntos de vista, deberíamos estar agradecidos a su serena aportación en el diálogo ecumenista» (433).

Profundizando en este tono dialogante, el P. René Marlé, S.J. (1919-1994), profesor del Instituto Católico de París, experto en la hermenéutica de Rudolf Bultmann, publica dos artículos en años consecutivos. En el primero de ellos [MARLÉ (126, 1958, 275-296)] hace un recorrido general por la teología alemana desde la Primera Guerra Mundial hasta ese momento. Estamos ante un conocimiento desde dentro y que mira con simpatía los avatares de la historia y la reflexión de la teología protestante en este país, muy influidos por la superación de la crítica liberal a través de la teología dialéctica y por la situación creada durante el nacional-socialismo y la Segunda Guerra Mundial. Si apenas un año antes la

desmitificación bultmaniana había sido el objeto de la crítica de Eijo Garay en la XVIIª Semana Bíblica, Marlé, poco antes de hacer un magnífico resumen de la propuesta del autor alemán, habla de lo ineludible de su planteamiento:

«Cuando un hombre trató de ir al corazón de esa “dificultad de creer” del hombre moderno, para ver lealmente si era posible darle una solución, al punto vio converger sobre sí todas las miradas. Este hombre es Rodolfo Bultmann, que en 1941, en un congreso de la Sociedad de Teología evangélica, pronunció una conferencia titulada *Nuevo Testamento y mitología*, en la que definía lo que, a su entender, era el principio de ese divorcio, ampliamente comprobado, entre el mundo de que nos habla una fe cristiana fundada en el Nuevo Testamento, y el mundo en que vive y piensa el hombre de hoy. [...] Indudablemente, la importancia dada a esta conferencia [...] Además de la autoridad ya grande de su autor, particularmente en el terreno exegético, había también de contribuir a animar los debates el escándalo que suponía para muchos la tesis así defendida. Pero este escándalo no habría sido tan grande ni duradero, si la conferencia en cuestión no hubiese tocado dificultades reales y afrontado un problema esencial y urgente» (279).

Tras catalogar las reacciones a Bultmann en el ámbito protestante, desde los más fieles seguidores, incluso los que le reprochan haberse quedado corto en su desmitificación, hasta los más contrarios, pasando por diversas posturas intermedias, continúa Marlé: «la “crisis” bultmanniana no podrá resolverse sino valorizando primero todo lo que ella implica de reflexión seria y de búsqueda auténtica» (283). Todo ello no excluye el disenso con ella:

«No faltan teólogos, dentro del Protestantismo alemán, conscientes de la necesidad de esa superación, no sólo porque *Bultmann presenta una teología peligrosa para la fe*, o porque *las iglesias padecen una verdadera crisis provocada en parte por su obra* [las cursivas son mías]; sino ante todo y sobre todo porque su sistema en sí mismo les parece encerrar, junto con elementos imprescindibles, muchos aspectos que dejan profunda insatisfacción tanto en el campo del pensamiento como en el de la fe» (284).

En nota algo más breve [MARLÉ (131, 1959, 433-440)], ante el próximo concilio, cuyo cometido será, a su juicio, la unidad de los cristianos, resume la situación de finales del siglo XIX y comienzos del XX:

«Para el Protestantismo “liberal”, que surgió entonces, el cristianismo se reduce a una forma de cultura, o de humanismo; para él no

hay otra revelación que la experiencia interna del alma religiosa. Así no sólo quedaba ya rechazada la autoridad viva del Magisterio de la Iglesia, sino también la autoridad de la misma Escritura. Ya no se podía hablar de la Palabra de Dios más que en un sentido completamente trastocado» (435).

«[...] la Iglesia Católica estaba a veces demasiado absorbida en reaccionar contra los peligros en los que había sucumbido una parte importante del mundo cristiano. Las preocupaciones de una apologética antirracionalista y antiprotestante habían de impedir, sin género de duda, estudiar en sí mismas, con el fin de penetrarlas y nutrirse de ellas, las fuentes de la Revelación, y en particular, la Santa Escritura. No que la exégesis católica no haya dado algunos buenos tratados. Pero son relativamente raros. Y hay que reconocer que a la masa de los fieles no se le ha tenido en contacto suficiente y personal con la Palabra de Dios contenida en la Biblia» (436).

Según Marlé, la situación de enfrentamiento que predominaba a comienzos de siglo xx ha ido dando paso a un mayor encuentro en el campo teológico y bíblico. La teología dialéctica protestante ha intentado corregir los excesos de la teología liberal, mientras en el mundo católico la exégesis ha llegado ya a una madurez científica reconocida y alabada incluso por los mismos protestantes. Ve sin embargo que no puede hablarse de una unidad ecuménica en el estudio de la escritura, dado que éste no puede separarse de la Iglesia.

En 1958 asiste Bartina al Congreso católico internacional de Ciencias Bíblicas de Lovaina-Bruselas, cuya puntual crónica aparecerá en el volumen 33 [BARTINA (130, 1959, 383-404)]. Bartina, manteniéndose siempre en una actitud positiva y constructiva, como demuestra en el detallado resumen de las muy numerosas intervenciones, no se siente totalmente a gusto con algunas de las aportaciones. Al P. Benoit, por ejemplo, que habló sobre la inspiración bíblica, le reprocha la «falta de precisión» y un «cierto abuso de la palabra “verdad”», así como el subrayar excesivamente el aspecto comunitario y la acción continua del Espíritu Santo en este tema. Uno de los participantes, A. Descamps, de Lovaina, estudia el método de la teología bíblica, precisamente la cuestión tratada ese mismo año en la XVIII.^a Semana española (y un participante de aquella, M. Peinador, interviene también aquí en Lovaina sobre el mismo tema). Descamps subrayó que:

«El método de la teología bíblica se reduce al de las ciencias históricas y filológicas. A veces hay peligro de reconstruir el pasado en función

del presente o bien de transformarlo en una posibilidad del futuro. No se trata de recoger testimonios aislados, sino de seguir la dinámica lógica de los autores inspirados. Sin excluir la homogeneidad esencial del desarrollo dogmático, la teología bíblica ha de conservar sus características propias ante una teología ulterior [...] la fe no puede ser invocada para suplir las lagunas de una argumentación histórica deficiente» (388).

A lo que Bartina responde:

«En estos puntos de vista puede haber peligro de confundir Teología Bíblica con Historia de las Religiones. La verdadera Teología Bíblica no será nunca propiamente obra del exegeta, sino además del teólogo-filósofo, que tiene en cuenta, como método verdaderamente científico, la analogía de la fe» (388).

Un buen ejemplo de cómo el magisterio de Pío XII sobre lo géneros literarios esté siendo acogido en la revista es el artículo de Bartina sobre los macarismos del Nuevo Testamento [BARTINA (132, 1960, 57-88)]. Su propuesta metodológica y su lenguaje reproducen fielmente el de la *Divino afflante Spiritu*:

«Para interpretar correctamente la Sagrada Escritura es preciso entender en su justo valor las *maneras de decir* y el contenido ideológico de los autores sagrados. [...] La mentalidad y el lenguaje semita difieren a menudo notablemente de los nuestros. Si no se tiene siempre presente esta sencilla norma fundamental, puede haber peligro a veces de proyectar nuestros modismos lingüísticos y nuestros conceptos en *formas* semitas que dicen, en realidad, otras cosas» (57) [...].

«El Nuevo Testamento tiene una contextura semítica irrecusable, y por la *manera de pensar y de decir* semita se ha de interpretar e ilustrar muchas veces. Este método ayuda a alcanzar una más *exacta comprensión de la mente de los autores sagrados*» (58).

Bartina asistió en 1959 al Congreso Bíblico de Oxford, cuya crónica, minuciosa como siempre, se recoge al año siguiente [BARTINA (132, 1960, 131-136)]. Entre otras aportaciones, como la de Díez Macho de su descubrimiento del *Neophyti*, recoge las exposiciones de arqueólogos como W. F. Albright, J. B. Pritchard, B. Mazar o M. Noth, todos ellos concordantes en ver cómo las recientes excavaciones confirman la antigüedad de las narraciones bíblicas y su historicidad. Las interpretaciones puramente literarias no serían pues suficientes. De la estilística como nuevo rumbo de la interpretación bíblica se señala la intervención de Alonso Schökel.

La crónica de la XXª Semana Bíblica española de 1959 la realiza Juan Leal [LEAL (132, 1960, 136-143)]. Leal comienza señalando los frutos que estas Semanas están dando en el campo bíblico español. Entre los temas libres, es interesante ver cómo M. Peinador reconoce el error moral, a la luz del NT, que se halla en textos del AT que incitan al odio y deseo de castigo al enemigo, o la ya pacífica recepción en la aportación de González Núñez de los géneros literarios, en concreto los salmos compuestos como «liturgias proféticas», propuestos por H. Gunkel. Curiosamente la crítica de Leal, aunque moderada, va hacia dos jesuitas: a Alonso Schökel le reprocha que en su teoría de la traducción bíblica subraya demasiado el aspecto literario y poético con mengua de la fidelidad teológica «tan esencial en la tradición y formación escolástica», y a José Alonso el que ante la cuestión de la historicidad de Job opte por negarla totalmente, cuando, según Leal, el debate de la tarde mostró que la solución más razonable es el de hay parte histórica y parte didáctica. Precisamente en ese mismo año 1960 publica José Alonso un artículo sobre la teología del Libro de Jonás [ALONSO DÍAZ (volumen extraordinario 1, 1960, 79-93)], donde relativiza la importancia de la cuestión de la historicidad, mostrando cómo la relevancia del libro está en su narración didáctica de propuestas teológicas en parte novedosas para Israel: el perdón en atención a los inocentes, la condicionalidad de una profecía formulada absolutamente, el universalismo de la bondad divina, etc.

Sobre la inspiración de los textos bíblicos escribe Elorduy [ELORDUY (volumen extraordinario 1, 1960, 113-132)] en un artículo en el que distingue de modo radical entre la inspiración *profana* y la *sobrenatural*, negando que exista una *inspiración genérica*:

«En efecto, la inspiración mántica de los poseos nada tiene que ver con la inspiración sagrada de los profetas, ni ésta pertenece a la misma especie que la inspiración literaria de los escritores profanos. Entre las diversas especies de inspiración no existe en concreto ninguna nota o elemento común de intrínseca analogía» (114).

La postura de Elorduy resulta muy parecida a la que encontramos en Nicolau [NICOLAU (134-135, 1960, 349-360)]. Hay una inspiración «subjetiva», por ejemplo la de los profetas, y otra «objetiva», la de los hagiógrafos o escritores sagrados. Los profetas reciben ambas, pero los hagiógrafos pueden quedarse en la objetiva («palabras o conceptos objetivos») (122). De este modo el hagiógrafo es un instrumento que «puede no ser cons-

ciente de su inspiración hagiográfica o bíblica» (124). Estamos pues ante una interpretación reduccionista del término «instrumento». El Dios autor de la Escritura se sitúa así en un nivel superior al de los autores inspirados:

«Lo cierto es que la totalidad bíblica requiere que Alguien impulse y dirija un trabajo humano mucho más vasto y complejo que el esfuerzo consciente desarrollado por cada uno de los hagiógrafos. Esa labor anónima y como automática, pero dirigida, estuvo en el AT a cargo de los Profetas, sacerdotes y reyes, como guardianes de una tradición progresiva que desembocó en Cristo, que fue su fin, y por Cristo pasó al Nuevo Testamento» (129).

III. UNA POLÉMICA SOBRE LA AUTORIDAD DE LA TRADICIÓN

De los años 1922-1925 databan siete artículos de Francisco Segarra, luego instructor de Tercera Probación durante veintidós años (1944-1966), y que en 1922 acababa de pronunciar sus últimos votos el año anterior, sobre la *Identidad del cuerpo mortal y resucitado* [SEGARRA ROCA (1, 1922, 19-40; 3, 1922, 162-183; 6, 1923, 113-133; 9, 1924, 73-85; 11, 1924, 282-304; 13, 1925, 20-42, y 52, 1934, 470-478)]²⁹. Con la precisión que carac-

²⁹ Mencionamos muy de pasada otros artículos de la revista sobre la cuestión de la resurrección. Ogara publica un interesante estudio sobre cuál deba tenerse por la lectura original de 1Cor 15,51: F. OGARA, *Los justos de la última generación*: EE 14 (1925) 154-177. Con el tema de la resurrección inaugura Alonso Bárcena el volumen de 1926: F. ALONSO BÁRCENA, *La resurrección de Cristo en el magisterio de San Pablo*: EE 17 (1926) 3-16; su tono es también claramente apologético. Continúa dicho autor el tema en otros artículos del mismo año: F. ALONSO BÁRCENA, *El estado de Cristo glorioso: según los escritos de San Pablo*: EE 18 (1926) 138-149; F. ALONSO BÁRCENA, *El estado de Cristo glorioso: según los escritos de San Pablo (Conclusión)*: EE 20 (1926) 373-389. En ellos se intenta rebatir las posturas de diversos autores considerados como representantes de la «heterodoxia racionalista», como Loisy, B. Weiss, W. Bousset. Contra ellos aduce Alonso Bárcena los testimonios paulinos de la veracidad del testimonio, de la realidad de la Resurrección y de la continuidad entre uno y otro cuerpo. Todavía se publicaron en estos años otros dos artículos póstumos de Lino Murillo sobre la resurrección de Jesús: L. MURILLO, *La resurrección del Señor (Escrito póstumo del autor)*: EE 45 (1933) 64-74; L. MURILLO, *La resurrección del Señor (Escrito póstumo del autor) (Continuación)*: EE 47 (1933) 368-382. Discutiendo con O. Pleiderer, J. Weiss, Weizsäcker, E. Meyer, pero sobre todo con A. Harnack, se apoya ante todo en 1Cor 15 para defender que la fe en la resurrección tiene un fundamento en la historia.

terizó a este venerable jesuita recorrer las fuentes patrísticas para resaltar la unanimidad con que los padres defendieron la identidad de ambos cuerpos. Cuando en página 178 le tocaría volver a la Escritura, dedica apenas dos párrafos al asunto:

«Sin vacilar, preferimos que hagan la exégesis del texto sagrado los Santos Padres. Siempre respetable su testimonio, llega a su máximo cuando el contenido del texto está relacionado con el dogma. Además, no añaden sustancialmente nada los intérpretes posteriores a lo que los Santos Padres propusieron ya en sus explicaciones...».

A lo largo de seis años (1931-36) publicará el P. Segarra otra serie de estudios sobre los textos escatológicos del NT: Segarra Roca (40, 1931, 475-499; 41, 1932, 83-94; 47, 1933, 345-367; 51, 1934, 225-261; 52, 1934, 399-417; 56, 1935, 464-504, y 57, 1936, 47-66). Junto con otros materiales publicados en *Gregorianum*, serán reunidos posteriormente en el libro *Sententiae eschatologicae*, Madrid 1942. Dejando aquí de lado el contenido concreto de sus tesis, la fuerza mayor de sus argumentos residirá, de nuevo, en la interpretación que la Tradición, especialmente los Padres de la Iglesia, dio a los textos escatológicos. Ya hemos visto que desde la *Providentissimus Deus* se había reforzado enormemente la autoridad de los Padres, especialmente cuando su testimonio es «unánime». Este método es el que deberá defender unos años después su discípulo Francisco Solá, cuando los trabajos anteriores del P. Segarra [SOLÁ (90, 1949, 359-376)] sean cuestionados, en sus métodos y en sus resultados, por un libro de Juan-Ángel Oñate Ojeda, *El «Reino de Dios» ¿tema central del discurso escatológico? Nueva interpretación del Discurso escatológico a base de la idea del «Reino»* (Madrid 1946). Las palabras de Solá muestran cómo estamos asistiendo a dos modos diversos de acercarse a los textos bíblicos:

«Pero sobre todo echamos de menos el elemento *teológico*, que es necesario avalore toda exégesis católica. *Nos han precedido veinte siglos de exegetas de primera talla* [las cursivas están en el texto], sin contar con los Santos Padres y aun incluyéndolos; ¿no ha de pesar su autoridad para inclinar la balanza al exegeta católico? Es éste tal vez un mal gravísimo de que se resiente no poco la hermenéutica moderna. Influenciados muchos exegetas católicos por los procedimientos racionalistas, cuyos libros por desgracia se citan más que los de nuestro lado, y deslumbrados con su erudición profana, no parece sino que se avergüenzan de citar las opiniones de los Santos Padres y Doctores eminentes en exégesis escriturística (Maldonado, Alapide, Belarmino, etc.),

como si fueran doctrinas o interpretaciones anticuadas, que pugnan con los avances de las ciencias modernas. [...] en los temas puramente teológicos o exegéticos no comprendemos por qué hemos de abandonar la posición de nuestros Maestros; tanto menos cuanto que la Tradición es una intérprete segura de la Escritura, y en la Iglesia católica —contrariamente a la protestante— no se deja al libre criterio de los particulares la interpretación autorizada de las Sagradas Escrituras» (364).

Se le dará a Oñate la posibilidad de responder a Solá en la misma revista [OÑATE (95, 1950, 499-509)]. Es un signo de calidad científica y ética de la revista el haber brindado sus páginas para esta respuesta. Oñate, tras agradecer la atención con que Solá ha leído su libro, contesta a varias de las críticas, algunas de mucho calado. Dos de ellas nos pueden resultar ilustrativas: en primer lugar, frente a poner la verdad de los textos del NT en que reproduzcan exactamente las palabras históricamente pronunciadas por Jesús, Oñate cree que la verdad está en la inspiración de los hagiógrafos, quienes con sus palabras propias dieron forma literaria a la tradición recibida. En segundo lugar, frente a la opción metodológica de Segarra y Solá de preferir la exégesis más apoyada por la tradición teológica³⁰, prefiere Oñate la fidelidad a la exégesis críticamente más probable del texto bíblico:

«El Texto es lo que se trata de explicar, pues esto es lo primero que hay que considerar (lo que hay que afrontar) y no las “opiniones” de otros, por muy respetables que sean. Por otra parte, es el procedimiento más respetuoso, aunque a primera vista pudiera parecer lo contrario. Nosotros tenemos en mucho más al Texto Sagrado que a lo que pueda decir sobre él un Teólogo o un Santo Padre cualquiera. Él es la fuente; lo demás podrán ser subsidios de mayor o menor utilidad, pero nada más» (507).

³⁰ Solá había escrito contra Oñate: «En Teología será siempre más segura aquella interpretación que tenga en su favor una *tradición* o por lo menos cuente con una serie *autorizada* de Padres y Teólogos. ¡Ojalá el afán de novedades y *revisiones* que estamos presenciando allende de nuestras fronteras, se mantuviera fuera de nuestra Patria! Magnífica alabanza en favor del Padre Segarra es lo que de él escribe el M. I. Sr. Oñate: «No habiendo, pues, sentencia cierta, prefiere, como buen hijo de su Patria, sentir con la tradición más general de los mayores, si ello es posible» (p.175). El autor parece creer que ello no es posible, cuando él se aparta de ellos. Otros no opinarán así y seguirán deseando ser buenos hijos de su Patria y más aún de la Iglesia Católica». F. D. P. SOLÁ, *Apostillas sobre el «Reino de Dios»*: EE 90 (1949) 359-376, 371.

IV. UN VOLUMEN HOMENAJE DE 1960: SIGNO DEL MOMENTO BÍBLICO

Al P. Andrés Fernández (1870-1960), en su nonagésimo cumpleaños, se le dedican los números 134-135, de 1960, que contienen casi cincuenta artículos de tema bíblico, muy variado en su contenido y en su orientación. El volumen dista de ser homogéneo, no sólo en los objetivos y metodología de los trabajos, lo cual es inevitable y conveniente en un *Festschrift*, también en el modo de entender la doctrina reciente del magisterio sobre la interpretación bíblica y su aplicación. Mostraremos esta diversidad y cierta incoherencia con algunos ejemplos de dicho volumen.

Tanto Bea como Hamp [BEA (134-135, 1960, 329-338), y HAMP (134-135, 1960, 361-366)] insisten en una interpretación de la *Divino afflante Spiritu* que supone un avance y cambio respecto de las declaraciones de la PCB de los primeros decenios del siglo xx. Bea rechaza una interpretación de la inspiración que reduzca la autoría humana a mero transcriptor de la palabra divina, entendiendo el término «instrumento» para el autor humano como auténtico autor, en la línea que confirmará luego el Vaticano II, y debiendo interpretar así la expresión tradicional *deo dictante*. Por su parte, Hamp dejará claro que la exégesis antigua, especialmente los padres de la Iglesia, alejados y desconocedores de la ciencia bíblica del siglo xx y del estudio de los géneros literarios, no pueden seguir siendo el referente necesario y autoritativo para la exégesis. Recurrir al *consensus patrum* para defender una exégesis contra su sentido literal obtenido mediante la exégesis científica ya no es legítimo desde las mismas normas dadas por las recientes declaraciones papales.

Contrasta mucho con las posturas anteriores el intento de Nicolau [NICOLAU (134-135, 1960, 349-360)] de recurrir al concepto de «causa instrumental» para justificar que Dios pudiera haber introducido en el texto bíblico un significado, el *sensus plenior*, del que el hagiógrafo, puro instrumento, no era consciente: «Y es sabido que no se deben medir las propiedades y virtudes del efecto por la medida limitada y deficiente del agente instrumental» (48). No menos llamativo es el artículo de Pablo Termes sobre la formación de Eva en los padres latinos [TERMES ROS (134-135, 1960, 421-460)]. Resulta poco acorde con la situación de la exégesis católica ya en ese momento, y con algunos de los mismos artículos de este monográfico, especialmente el de Hamp, el que se pretenda sacar del consenso de los padres latinos, y griegos, como «verdad de fe católica»

el que «Eva fue formada de alguna parte del cuerpo de Adán» (459). Todavía dentro del campo de la hermenéutica bíblica, tampoco parece muy acertado el artículo del dominico P. Manuel de Tuyá [TUYÁ (134-135, 1960, 339-348)] sobre la inerrancia bíblica, quien sitúa la cuestión de la verdad de la Escritura en la conciencia o psicología del autor bíblico, y no en el aspecto literario de los textos: nos aleja del camino indicado por la *Divino afflante*. Podrían citarse otros ejemplos de la difícil recepción de la hermenéutica y los métodos exegéticos contemporáneos.

En el mismo volumen, los estudios de otros autores, nacionales y extranjeros, se sitúan mucho más claramente dentro de las tendencias exegéticas modernas, como el estudio de Coppens sobre las tradiciones que están representadas en el relato del maná en Ex 16 [COPPENS (134-135, 1960, 473-490)]; Vogt, rector del Bíblico de Roma, sobre los añadidos a los cantos del Siervo [VOGT (134-135, 1960, 775-788)]; José Scheifler sobre la situación de los estudios exegéticos sobre el Hijo del Hombre de Daniel y su importancia para el NT [SCHEIFLER (134-135, 1960, 789-804)]³¹; Salvador Muñoz Iglesias sobre el Evangelio Copto de Tomás y cómo puede ayudar a entender mejor la formación de los evangelios canónicos [MUÑOZ IGLESIAS (134-135, 1960, 883-894)]. Es meritorio también el interés de Puzo por hallar el sentido literal del episodio de Marta y María, liberándolo del hasta cierto punto tradicional contraste entre vida activa y vida contemplativa [PUZO (134-135, 1960, 851-858)]. Luis Alonso Schökel ensaya una interpretación de la Canción de la viña de Is 27, 2-5 como una «divinización» de un canto de amor profano de Israel, quizás un canto en forma de rueda, donde dos o más participantes intervienen por turno [ALONSO SCHÖKEL (134-135, 1960, 767-774)]. El padre capuchino Teófilo de Orbiso estudia el cántico de la Viña de Is 5 desde el punto de vista del desarrollo literario o retórico (que él denomina «lógico-sicológico»), empleando también los géneros literarios [ORBISO (134-135, 1960, 715-732)]. José Alonso se enfrenta a la paradójica vocación de Isaías (Is 6,9-10) como una reflexión posterior del autor sagrado, que anticipa en la vocación lo que sucederá después [ALONSO DÍAZ (134-135, 1960, 733-740)]. El agustino Olegario García de la Fuen-

³¹ Si hubiéramos incluido en este artículo las recensiones, el nombre de este jesuita destacaría como uno de los más activos y competentes revisores de tema bíblico en esta época, en las que demuestra un muy buen conocimiento y cercanía a la exégesis contemporánea y sus métodos. Con frecuencia, a través de este autor, y algunos otros, las recensiones ofrecen un rostro de *Estudios Eclesiásticos* más favorable a la interpretación bíblica de su época que algunos artículos y notas del momento.

te, profesor del Monasterio de El Escorial, compara el libro bíblico de Job con textos similares babilónicos [GARCÍA DE LA FUENTE (134-135, 1960, 603-620)], lejos de pretender apologeticamente demostrar una originalidad y superioridad del texto canónico e inspirado, llega a la conclusión de la gran similitud entre ellos:

«[...] el contenido del pensamiento bíblico y de la enseñanza babilónica sobre la prosperidad de los malos, constatamos en primer lugar una semejanza general innegable, tanto desde el punto de vista literario como doctrinal. Se trata en ambos casos de un mismo tema, de idéntico problema, motivado por las mismas causas y cuyas soluciones son extraordinariamente afines» (618).

V. 1961-1969

En 1961, ya en vísperas del Concilio, en un artículo dedicado a la metodología teológica [SALAVERRI (138, 1961, 283-302)], incluye al final Joaquín Salaverri una referencia al reciente mensaje del Pontífice al Pontificio Instituto Bíblico de Roma, con ocasión de su primer Cincuentenario, haciendo notar cómo Juan XXIII puso de relieve la fidelidad al Depósito de la fe y al Magisterio de la Iglesia en la labor exegetica, incluso de modo más explícito que Pío X en la Carta fundacional del Instituto (*Vinea electa*), por lo que concluye Salaverri:

«Las amonestaciones de la Iglesia, sobre la necesidad de seguir al Magisterio como norma orientadora en el cultivo de las disciplinas teológicas, son bien explícitas e insistentes en el último decenio. Sería de desear, que en correspondencia con ellas se multiplicasen los estudios de los investigadores en la materia, que cooperasen a dirigir la labor del teólogo por los cauces seguros del método genuinamente teológicos [...]» (300).

Elorduy dedicará ese año 1961 un largo artículo a la teología de la Alianza [ELORDUY (138, 1961, 335-376)], recorriendo toda la Escritura para resaltar y trazar la historia de este concepto. No es posible una verdadera Alianza sin historicidad clara de los acontecimientos que dieron lugar a ella. Para Elorduy, la Teología de la Alianza es incompatible con el mito y con la hermenéutica bultmaniana de la desmitificación (344). Más allá de la historicidad de las narraciones patriarcales, todo el artículo se sitúa algo por detrás de la situación contemporánea de los estudios bíblicos,

pareciendo escrito antes de la etapa crítica, por ejemplo sin plantearse en ningún momento el género literario de los relatos.

El jesuita Ignacio Riudor, profesor de eclesiología en San Cugat, comienza su artículo de 1962 [RIUDOR (141, 1962, 159-170)] planteando de manera muy clara y pedagógica la cuestión de la tensión entre exégesis y dogmática, en concreto aquí la eclesiología. Se necesita un diálogo mutuo entre exégesis y dogmática para que no lleguen, cada una por su lado, a conclusiones o verdades contradictorias. El riesgo de que la dogmática vaya a la Escritura para seleccionar e interpretar conforme a lo que ya ha previamente decidido es paralelo al riesgo de una exégesis que no tenga en cuenta el pensar y la Tradición teológica. Muy acertadamente anticipa Riudor la unidad de las fuentes de la revelación, sin confusión, que se formulará luego en DV. Quizás desequilibra algo la balanza cuando resuelve la tensión hermenéutica mediante la confianza en la autoridad de la Iglesia probada por su «propagación admirable, eximia santidad, inexhausta fecundidad, católica unidad e invicta estabilidad [...] que podemos conseguir con una atenta, pero no difícil mirada a la historia [...] es motivo de credibilidad y testimonio incontrovertible de su divina legación» (162-3). El miedo a que la «historia de las formas» acabe negando toda autenticidad jesuánica a los dichos fundadores de la autoridad eclesial («las palabras auténticas del Maestro»), y a una subsiguiente «completa desmitologización, tipo Bultmann» (169), lleva a que todo estudio de la Sagrada Escritura deba realizarse siempre «en la Iglesia, según la Tradición de la Iglesia, y bajo el magisterio infalible de la Iglesia» (169). Los dos ejemplos que propone de este modo de interpretación bíblica dejan la impresión, sin embargo, de que se cae en aquello que rechazaba: llevar al texto bíblico más allá de donde el texto puede llegar, hacia la interpretación más favorable a la confesión dogmática.

En la crónica que Cándido Pozo realiza de la XXI Semana Española de Teología (1961) [POZO (141, 1962, 219-236)], vale la pena notar cómo discrepa claramente de la intervención del P. Soler, también jesuita, que llevaba por título *Tradición y Escritura a la luz del Magisterio eclesiástico*. Soler defendía que el Concilio Vaticano I en cierto modo había desacreditado la interpretación de las dos fuentes de la revelación (*partim-partim*) al renovar las afirmaciones de Trento sobre la Escritura, pero al callar sobre la Tradición. Cree, sin embargo, Pozo que la auténtica interpretación de Trento será la de las dos fuentes, con lo que en cierto modo

la crítica de Soler a afirmaciones magisteriales privadas de apoyo bíblico pierde notable fuerza.

Los artículos de Riudor y Pozo muestran cuán vivo estaba el debate sobre la relación entre Escritura y Tradición en estos momentos, y sobre la interpretación de Trento en la cuestión de una o dos fuentes de la revelación. Ese debate se tuvo también en los coloquios de Einsiedeln de 1959 [ÁLVAREZ BOLADO (146, 1963, 349-374)] entre E. Kinder (evangélico) y J. R. Geiselmann (católico). Según Bolado (p.360-365), la cuestión central del debate, que se mueve dentro del «terreno de los principios», con «serenidad» y «evitando la polémica sectaria», es en qué medida el mismo Espíritu que garantiza la verdad del canon de la Escritura, y garantiza su transmisión como algo vivo, no como pura «escritura»³², ¿no garantizará también la «misma lectura histórica de la comunidad que lee la Escritura»? Kinder tacha de excesivamente optimista la doctrina de la infalibilidad del Magisterio, apoyada en un principio vago como es el «consenso universal de la fe» o en una jerarquía que se cree infalible, siendo en realidad una imposible «condensación absoluta en una instancia histórica» del acontecer salvador. Bolado comenta que precisamente esa encarnación o condensación histórica de la salvación es el contenido de la Buena Noticia. Geiselmann se fijó ante todo en la cuestión del *partim-partim* de Trento, recordando cómo en la decisiva sesión del 8 de abril fue sustituido por la fórmula *et-et*, quedando abierta así la interpretación del texto. Sigue Geiselmann presentado cómo en la época postridentina las posturas se extreman: de la parte católica asumiendo teológicamente primero la doctrina de las dos fuentes, y más recientemente el considerar la revelación como un «plus» de verdades comunicadas, reduciendo la Biblia a una «cantera» de donde extraer fragmentos que las confirmen; de la protestante, con la teoría luterana extrema de la inspiración o con las modernas tendencias de la interpretación existencial de la Palabra. Geiselmann, junto con muchos teólogos católicos (Dobmaer-Senestrey, Möhler, Newman, Kuhn, Deneffe, Rahner, Karrer, Liégé, Chenu, Danielou, John, Bullough, Dubarle) y protestantes (el mismo Kinder, Lackmann), subraya la unidad de la revelación que tiene su única fuente en Cristo. Álvarez Bolado, aquí como en otras

³² En artículo de 1966 José R. de Diego recordará que ya en 1545 el obispo español Martín Pérez de Ayala defendía la Tradición precisamente para fundamentar la autoridad de la misma Escritura, aunque más bien desde la perspectiva de la certeza eclesial de dicha autoridad: J. R. DE DIEGO, *Una sentencia olvidada sobre el canon de las Escrituras*: EE 159 (1966) 463-481.

cuestiones, como la eclesiología, se muestra satisfecho del debate y de los esfuerzos teológicos en perspectiva ecuménica, aunque se sitúa moderadamente más cerca de quienes temen que el deseo de unidad traicione la tradición teológica católica. Por ello agradece la contribución de Geiselman, pero manifiesta sus reservas, recomendando la lectura de teólogos católicos contrarios a su postura, la que sostiene que Trento mantuvo una «interior dualidad» en que se escinde la Revelación a partir de Cristo. Si la Tradición se limita a una «conciencia eclesial de la Escritura», ¿dónde está la real objetividad de la Tradición junto con la objetividad de la Escritura?

Sobre la inspiración habló Alonso Schökel en la XXVª Semana Bíblica española (1964), en crónica de Bartina [BARTINA (153, 1965, 271-277)]. Su enfoque, muy distinto del de Elorduy reseñado anteriormente [ELORDUY (138, 1961, 335-376)], parte del lenguaje como realidad social, y del escritor sagrado como deudor, representante eminente (*vox populi*) o contraste (*dux populi*) en medio de ese pueblo. El P. Antonio Artola, según Bartina, realizó una exposición y crítica de la teología de la inspiración de K. Rahner, cuyos méritos estriban en situar la inspiración en la eclesiología, y la inspiración divina en cuanto Dios es el fundador de la Iglesia, y cuyos puntos débiles son la vaguedad de sus planteamientos y el haberse inspirado más en el Vaticano I que en la tradición anterior de los Padres, Magisterio y autores eclesiásticos. Entre otras muchas ponencias, se reseña la del P. Gómez Dorado, quien valoró «la técnica de la crítica de las formas, en su actual utilización por los católicos, y el sistema de la historia de la redacción, completado por la luz que ofrecen los documentos del mar Muerto» (274). También se señala que el P. Santos de Carrea, capuchino, entre las distintas hipótesis sobre el surgimiento de las tradiciones evangélicas, se inclina por los que la sitúan en la predicación postpascual, obviamente en continuidad con la predicación de Jesús. Se reseñó en estas semanas, por parte del P. Juan Prado, el documento de la PCB *Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios* del 21 de abril de 1964, en el cual, al tiempo que se recuerda la autoridad del Magisterio en los estudios bíblicos, se confirma y profundiza el magisterio de Pío XII sobre el método histórico crítico, mencionando, además de los géneros literarios, la crítica de las fuentes, la literaria y la historia de las formas entendida no en la forma radical que atribuye toda la tradición sinóptica a las iglesias postpascuales. El P. dominico Antonio García del Moral señala cómo la noción de la Escritura como Palabra *encarnada* de Dios se está abriendo paso en la reflexión teológica. Bartina reseña su propia contribución, que publicará poste-

riormente en EE, sobre las parábolas más como cifra o adivinanza que inducen a pensar que como enseñanza lógica o comparación [BARTINA (154, 1965, 319-336)]. Su postura, que intenta penetrar en el género literario más por su uso retórico y contenidos que por su forma, enriquece su contribución anterior sobre las bienaventuranzas [BARTINA (132, 1960, 57-88)]. Bartina valora también de esta XXVª Semana el que se haya dejado libertad a los ponentes para presentar sus comunicaciones, sin pretender organizarlas en torno a un tema o cuestión de teología bíblica, lo que las hace ganar en precisión y profundidad.

En este mismo número de 1966, con ocasión de la *Dei Verbum*, escribe José Aleu Benítez, jesuita profesor en san Cugat, sobre los modos de revelación en la Biblia y cómo estos fundamentan el Magisterio sobre el tema [ALEU BENÍTEZ (156, 1966, 71-92)]. Estudia tanto la revelación formal activa, como la revelación objetiva en el cosmos y en la historia. Jesús continúa la tradición del AT, presentándose como profeta que anuncia el Reino y como profeta apocalíptico que revela el significado de la Escritura y desvela los acontecimientos escatológicos. Aleu concluye notando, muy brevemente, el progreso en la concepción de revelación desde Trento, Vaticano I, hasta el Vaticano II, destacando la nueva formulación de la DV que vincula las palabras con los hechos de una revelación que se enmarca dentro de la historia de la Salvación.

En una nota que a pesar de su brevedad aporta información preciosa narra J. Salaverri el proceso que condujo a proclamación exitosa de la *Dei Verbum*, desde las polémicas inmediatamente anteriores hasta la votación final, pasando por las diversas sesiones y los cuatro esquemas sucesivos hasta la redacción final [SALAVERRI (159, 1966, 515-523)]³³. En su redacción y conclusiones se percibe una cierta simpatía con la «minoría» que pretendía una declaración conciliar más cercana a Trento y que defendiera con claridad a la Tradición como fuente con contenidos propios que no se hallan en la Escritura. La tesis de Salaverri es que legítimamente puede seguirse hablando tras la *Dei Verbum* de «dos fuentes de la divina Revelación», puesto que la *Comisión mixta* estaba a favor mayoritariamente de este principio, y si no se incluyó en el esquema final fue para no entorpecer el diálogo ecuménico, según la interpretación tam-

³³ En la nota 3 de su artículo narra Antón también de modo resumido los mismos acontecimientos: Á. ANTÓN, *Revelación y tradición en la Iglesia: «Gesta et verba» sus elementos constitutivos*: EE 165 (1968) 225-258.

bién del Relator Card. Florit³⁴. Aunque es cierto que el Concilio no quiso pronunciarse claramente en uno u otro sentido, como también reconocerá Vargas Machuca en su estudio posterior [VARGAS-MACHUCA (181, 1972, 189-204)], con el texto de la DV no es fácil sostener dicho lenguaje.

Vuelve Aleu sobre la DV en 1968 [ALEU BENÍTEZ (164, 1968, 23-59)]. El comienzo de su artículo parece una respuesta a Salaverri, cuando señala que la sustitución del título en el primer esquema «acerca de las fuentes de la Revelación» por el singular del documento definitivo «tiene su importancia para entender mejor la orientación que los Padres conciliares dieron al esquema» (23). Recorre este jesuita la misma pre-historia que reseñó algo más brevemente Salaverri, pero en este caso abunda más en lo irreconciliable de las dos tendencias que desde el principio se enfrentaron, de un lado el «tradicionalismo católico más acusado», y de otro «los teólogos y obispos de mayor significación centroeuropea». No es difícil adivinar de qué lado están las simpatías de Aleu. Para él, los dos primeros capítulos de la DV son dogmáticos, en el sentido de que el Vaticano II amplía el campo dogmático: «no se limitó a explicitar las doctrinas y definiciones de los Concilios que le antecedieron, sino más bien las completa al ofrecer unas perspectivas *más amplias* y una visión *más fundamental* del dogma de la revelación» (29). Desde estos presupuestos Aleu ofrece un espléndido, y creo que aún muy válido, comentario al capítulo primero de la DV (art.1-6).

También estudia Antón la DV y su importantísimo artículo 2, la revelación que se da *gestis verbisque intrinsece inter se connexis* (hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí) [ANTÓN (165, 1968, 225-258)]. En él presenta magníficamente, de modo panorámico, los hechos y debates que rodearon la introducción de esta fórmula en la DV y la importancia teológica del tema para la teología de la revelación, y también para la vida y la misión de la Iglesia. En su conclusión emplea las palabras de otro autor, J. Feiner: «Como la autocomunicación de Dios se dio en la *unidad de obra y palabra*, así, el hacer presenta su revelación por medio de la Iglesia, se realiza en la *unidad del obrar y hablar*, que vale decir, en la dimensión histórica» (258). A través de estos y otros artículos sobre el Vaticano II puede decirse que *Estudios Eclesiásticos* realizaba una labor de

³⁴ Florit, recuerda Salaverri, indicó que el uso de «*ex eadem divina scaturigine promanantes*» (DV 9) como origen de la Sagrada Tradición y de la Sagrada Escritura era intencionado, para no usar el término «*fonte*», y que éste pudiera seguir siendo aplicado a ambas.

primer orden en la profundización, explicación y divulgación de los documentos conciliares.

En el XXV aniversario de la *Divino afflante Spiritu* vuelve Salaverri sobre la hermenéutica teológica de la Biblia [SALAVERRI (168, 1969, 5-14)]. Tras recordar el papel del Cardenal Bea, tanto en la DAS como luego en la DV, ya desde las primeras líneas queda clara la postura más bien crítica del autor con la exégesis católica en estos veinticinco años, cuya originalidad, según él, es escasa y que más bien ha transcrito la investigación de cuño protestante con ligeros retoques para hacerla aceptable: «una mirada de conjunto de toda esa benemérita producción literaria deja la impresión, en el observador ecuánime, de que la mayoría de sus autores, más que pensadores profundos y verdaderos teólogos, son eruditos, que recogen las cosas de mayor interés de sus lecturas y las presentan, limando aquellas aristas que más flagrantemente son irreconciliables con el pensamiento católico» (5). La valoración es ciertamente distinta de la que hacía, por ejemplo, Marlé en vísperas del Concilio [MARLÉ (131, 1959, 433-440)]. Salaverri manifiesta su incomodidad con la situación todavía incierta y sin resultados definitivos de la exégesis científica, a excepción de la crítica textual, y en general con aquellas investigaciones hermenéuticas y lingüísticas que hagan tambalear los presupuestos o los instrumentos, como el diccionario Kittel, fundamentales para la teología bíblica. Reprocha a la exégesis el no ser teológica, quedándose en la «letra», cuando el mismo Pablo VI había, en Nazaret, destacado que lo filológico y lo histórico no nos introducen en el misterio del texto, sólo se manifiesta a «aquel que se pone de acuerdo con la luz (por la fe), acuerdo que viene de la rectitud del espíritu.. y que procede al mismo tiempo de la imponderable, libre y gratuita iluminación de la gracia [...]» (9). Como se ve, esta crítica de Salaverri retornará con fuerza en los primeros años del tercer milenio, animada por las preocupaciones teológicas y bíblicas de Benedicto XVI. Salaverri continúa usando el concepto de «instrumento» para el hagiógrafo en modo que reduce claramente su valor de auténtico autor; tras recordar la afirmación de la DV 11 de que «todo lo que los hagiógrafos afirman, debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo», señala que, siendo eso cierto, no es suficiente, el teólogo «no puede contentarse con conocer la intención y mente del autor inspirado, fijadas por solos esos métodos humanos. Sabe que la Escritura es obra de dos autores, uno primario y principal, que es el mismo dios, y el otro secundario o instrumental, que es el hagiógrafo, al que los

PP. griegos llaman ὄργανον del Espíritu Santo» (7-8) La conclusión parece clara: los métodos científicos nos revelan la mente del autor humano, pero lo más importante, la mente del autor primario y principal, Dios, debe conocerse mediante otra hermenéutica. Quizás sin darle la importancia que tiene al que el Vaticano II llame a los autores humanos «verdaderos autores», interpreta DV 12 («investigar atentamente qué es lo que los hagiógrafos realmente intentaron significar y lo que plugo a Dios manifestarnos por las palabras de ellos») como apuntando a dos contenidos objetivos distintos que requieren dos metodologías respectivas y diferentes: una histórico-lingüística, otra propiamente teológica. Los criterios que siguen en la DV 12 serían pues para la segunda metodología. Obviamente, supuesto que este segundo paso se diferencia cualitativamente y metodológicamente del primero, el papel de la Tradición en la exégesis teológica se vuelve fundamental. La conclusión a la que llega Salaverri, siendo cierta, es también claramente incompleta:

«Llegamos al resultado de que la verdadera hermenéutica teológica de la Escritura consiste: 1.º, en captar la verdadera significación del texto sagrado, en consonancia perfecta con el contenido y unidad de toda la Escritura, como *inspirada* en su totalidad por el Espíritu Santo; 2.º, en penetrar su profundo sentido divino, a la luz de la Sagrada Tradición [...]; 3.º, en cerciorarnos de que el análisis e interpretación a que hemos llegado nos dan a conocer con fidelidad la palabra de Dios, por la autoridad del Magisterio [...].»

Podemos preguntarnos, ¿dónde queda la fidelidad de la hermenéutica teológica a la mente de los autores y al sentido literal que ya desde Pío XII, al menos, es el criterio primero de toda exégesis auténtica, lleve el calificativo que se le quiera dar?

Sobre este mismo tema publicará Salaverri otro artículo³⁵ sobre la interpretación bíblica en el Vaticano I, que reseñamos aunque excede algo el límite cronológico que nos hemos marcado. Repite los argumentos anteriores, acogiéndose también a los testimonios de san Jerónimo y al magisterio de Benedicto XV. Sobre el Vaticano I concluye que nos dio:

³⁵ J. SALAVERRI, *Norma dogmática de interpretación bíblica*: EE 174 (1970) 317-338. Todavía publicará otros dos en la revista (J. SALAVERRI, *Sinceridad y verdad*: EE 177 (1971) 259-266; J. SALAVERRI, *Teología de la Conferencia Episcopal*: EE 193 (1975) 255-268). Su necrológica se halla en REDACCIÓN, *In memoriam: P. Joaquín Salaverri*: EE 211 (1979) 437-438.

«La interpretación auténtica del mismo decreto de Trento. Esa autorizada interpretación nos dice: 1.º, que el decreto tridentino contiene una norma, no meramente disciplinar, sino dogmática e irrevocable, por la cual *nos obliga a adoptar por sentido verdadero de la Escritura aquel que al texto sagrado le atribuyó y atribuye la Iglesia* [las cursivas son mías], con la autoridad que posee para juzgar del verdadero sentido e interpretación de la Escritura. En 2.º lugar, [...] a nadie es lícito interpretar la misma Escritura contra el sentido que le atribuyó y atribuye la Iglesia o también contra el unánime consentimiento de los santos Padres» (337).

Combina Salaverri estos dos principios, que en realidad es el mismo, con los tres grados de verdad o juicio con los que la Iglesia propone algo y que se corresponden con tres grados de asentimiento en los fieles. Cree que ese esquema de infalibilidad o verdad es también aplicable a la interpretación que la Iglesia hace de los textos bíblicos.

Un último artículo que queremos recordar, aunque ya de 1973, creemos representa un punto de llegada, en cuanto ofrece un cierto consenso crítico en la interpretación del Vaticano II y su *Dei Verbum*. Vargas Machuca, director luego de la revista en dos períodos (años 1975 y 1982-1993), vuelve sobre la génesis, proceso y conclusiones de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* poniendo el énfasis en la relevancia ecuménica de la misma³⁶. Recuerda este autor tres resultados de la DV especialmente relevantes para el ecumenismo: la superación de la visión de Escritura y Tradición como dos fuentes yuxtapuestas y heterogéneas; la consideración de la Tradición ya no como algo estático, sino dinámico y activo que crece con la asistencia del Espíritu Santo; y la ampliación del concepto de Tradición hasta ser la transmisión de la realidad integral del cristianismo a través de los siglos. Reconoce Vargas Machuca, sin embargo, que ciertas cuestiones no se cerraron con claridad, y que el mismo concepto y alcance de la Tradición no fue definido con claridad, ni los distintos momentos de la misma, ni su alcance, pues no toda tradición eclesial es Tradición, pues en la Iglesia ha habido tradiciones «negativas y deformadoras del genuino Evangelio» (203). Precisamente de 1969 data un artículo de este mismo autor sobre la perícopa del paralítico perdonado de Mt 9,1-8. Puede decirse que nos encontramos ya de lleno, quizás por primera vez en la revista³⁷, con el modo

³⁶ A. VARGAS-MACHUCA, *Escritura y tradición en la constitución «Dei Verbum»*, cap. II: *Perspectivas para el diálogo ecuménico*: EE 181 (1972) 189-204.

³⁷ Otros artículos que podríamos poner como ejemplo de una exégesis o teología bíblica cada vez más actual serían: R. CRIADO, *El modo de las comunicaciones divinas*

de trabajo la exégesis bíblica contemporánea [VARGAS-MACHUCA (168, 1969, 15-43)]. El autor toma como datos pacíficamente adquiridos la prioridad marcana, el uso de fuentes, la redacción particular de cada evangelista, los logros y también las fragilidades de la Historia de las Formas (tomando en serio a Bultmann sin ahorrarle más que justificadas críticas), los géneros literarios, la estructura literario-retórica del texto, y el uso de diversos modos y herramientas lingüísticas para concluir con una explicación exegética del texto y su correspondiente interpretación teológica. Los autores citados son aquellos cuyas aportaciones son relevantes para la exégesis científica del texto, de hecho son todos del siglo xx.

CONCLUSIÓN

Una revista no es un simple contenedor de artículos, notas, boletines, reseñas, etc., sino un espacio en el que esas contribuciones tienden a articularse formando un conjunto que, a lo largo del tiempo y en mirada perspectiva, forman un mosaico cuyas figuras y colores pueden dar una imagen coherente de unidad al tiempo que de evolución. En esta unidad y evolución influyen decisivamente dos factores: el proceso de edición, en el que director y redacción intervienen en la petición y selección de autores y originales, y las posibilidades de la época y del espacio geográfico en que la revista se mueve. En el caso de *Estudios Eclesiásticos* esta unidad se reforzaba por dos factores principales. El primero de ellos era la pertenencia de la mayoría de autores a la Compañía de Jesús, y en época algo posterior al mundo clerical y religioso, normalmente con una formación muy similar, tanto espiritual como académica, escolástica y patristica, con unos estudios clásicos, de griego y latín, muy superiores

a los Profetas: EE 75 (1945) 463-516; R. CRIADO, *La investigación sobre el valor del nombre divino en el Antiguo Testamento*: EE 102 (1952) 313-352; R. CRIADO, *La investigación sobre el valor del nombre divino en el Antiguo Testamento (conclusión)*: EE 103 (1952) 435-451; J. LEAL, *La alegoría de la vid y la necesidad de la gracia*: EE 100 (1952) 5-38; S. DEL PÁRAMO, *La paz de Cristo en el Nuevo Testamento*: EE 104 (1953) 5-20; J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *La epístola a los Romanos diecinueve veces centenaria*: EE 133 (1960) 159-176; J. M. FONDEVILA, *La gracia capital de Adán y la Carta a los romanos*: EE 141 (1962) 147-158; J. R. DE DIEGO, *¿Quién es mi prójimo?*: EE 156 (1966) 93-109; G. DIP, *Plegaria y sufrimiento del siervo de Yavé*: EE 158 (1966) 303-350; S. BARTINA, *Mitos astrales en la Biblia*: EE 166 (1968) 327-344; G. DIP, *Problema del Mesías Paciente*: EE 165 (1968) 155-179.

a los actuales del clero. En segundo lugar, por la vinculación de la revista a las facultades de teología de la Compañía de Jesús en España, además de la relación fluida con otros centros de estudio, como el Bíblico de Roma o Jerusalén, la Gregoriana u otros centros europeos.

Dentro de la inevitable variedad, y también evolución, puede decirse que tres elementos caracterizaron la exégesis de los autores de estas cinco primeras décadas. En primer lugar, la voluntad clara de permanecer estrictamente fieles a las directrices con las que el magisterio eclesial iba orientando los estudios bíblicos. La revista nació en un ambiente eclesial hispano que se sentía heredero de un espíritu *católico* tridentino caracterizado por la defensa de la fe romana frente a la Reforma; era obra de una Compañía restaurada que veía al liberalismo como enemigo, y por ello comulgaba sinceramente con las tendencias antiliberales y antimodernistas de finales del siglo XIX y comienzos del XX. La responsabilidad que la Compañía tenía en la formación de sacerdotes en sus diversos seminarios y facultades acentuaba probablemente este espíritu apologético. La persecución vivida durante la República y la Guerra Civil, y la situación de la iglesia durante las primeras décadas del franquismo reforzaron sin duda aquellas tendencias. En las páginas de los autores se deslizan con frecuencia expresiones que muestran el espíritu militante y defensivo contra lo que fuera sospechoso de liberalismo, racionalismo, protestantismo, etc. En este tono militante y defensivo se aprecia una notable evolución en la revista según nos acercamos a los tiempos del Vaticano II, y sin duda en los años posteriores, aunque incluso en esos primeros años no faltan autores que se mantienen una actitud más defensiva que polémica. A partir de los años setenta, aunque fuera de nuestro estudio, basta realizar un recorrido por los autores y temas de los estudios exegéticos para comprobar que la revista se ha situado ya al nivel, tanto en la orientación hermenéutica como probablemente en la calidad, de la exégesis de contemporánea fuera de España.

En segundo lugar, podemos afirmar que es rarísimo el que este espíritu militante se traduzca en una ridiculización, tergiversación o menosprecio de una exégesis o hermenéutica que no se comparte. Los autores de la revista muestran casi siempre un conocimiento de primera mano de los autores que citan, y lamentan en ocasiones el no haber podido acceder a ellos por razones muchas veces prácticas (como la destrucción de la biblioteca de la revista durante la Guerra Civil). Los autores extranjeros son leídos en sus lenguas originales, se ofrecen síntesis que aún hoy sigue siendo recomendables, y cuando se discrepa de sus posturas, es

siempre con argumentos teológicos o exegéticos razonables, aunque no siempre sean convincentes. Ciertamente se pretendía ofrecer a los lectores de *Estudios Eclesiásticos* un producto de calidad, a la altura de los tiempos, una base sólida y no superficial sobre la que asentar las opiniones que se vertían. En no pocas ocasiones encontramos autores que sí se puede decir que estaban a la altura de la exégesis de su época, y presentan el rostro más avanzado de la revista.

En tercer lugar, conviene recordar que en cierto modo la cuestión bíblica a comienzos del tercer milenio sigue abierta, y que sería posible hacer hoy una reevaluación de los años anteriores al Concilio Vaticano II. Con los Pontífices Juan Pablo II y más aún con Benedicto XVI, la lectura inspirada del texto bíblico como Palabra de Dios, la cuestión de los diversos sentidos de la Escritura, especialmente la definición y relación entre el sentido literal y el sentido espiritual (o pleno), la interpretación de las palabras de la DV sobre la Escritura y la Tradición, la relación entre teología y exégesis y el papel de ésta al servicio de la fe del Pueblo cristiano, la relevancia de las interpretaciones de los Padres y los autores antiguos, la importancia del canon en la exégesis, todo esto son cuestiones que están ahora más vivas que hace treinta o cuarenta años, y que serán sin duda objeto de reflexión y magisterio en los años venideros. En todas estas cuestiones los autores de estas primeras décadas de la revista fueron excepcionalmente competentes: su preocupación por la teología, su capacidad de lectura exhaustiva de los padres en sus lenguas originales griego o latín, su conocimiento y acceso directo a los grandes exegetas medievales o renacentistas, muchos de ellos hispanos, etc., nos recuerdan lecciones de exégesis que nosotros aún hoy podemos aprender y con las que podemos enriquecer nuestro acercamiento a los textos bíblicos.

APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO: ARTÍCULOS, NOTAS Y CRÓNICAS
BÍBLICAS EN *ESTUDIOS ECLESIASTICOS* (1922-1969)
ORDENADOS CRONOLÓGICAMENTE

- J. M. BOVER, «*Mujer, he ahí a tu hijo*»: *maternidad espiritual de María para con todos los fieles, según San Juan, XIX, 26-27*: EE 1 (1922) 5-18.
F. SEGARRA ROCA, *Identidad del cuerpo mortal y resucitado*: EE 1 (1922) 19-40.
J. M. BOVER, *Para la historia del paralelismo de la poesía hebrea*: EE 1 (1922) 62-63.
F. OGARA, *El Censo de Quirinio: apuntes de algunos datos recientes*: EE 1 (1922) 63-68.

- J. M. BOVER, *Boletín de Nuevo Testamento*: EE 2 (1922) 125-131.
- J. M. BOVER, *El Corazón de Jesús en la primitiva literatura cristiana*: EE 2 (1922) 135-138.
- F. SEGARRA ROCA, *Identidad del cuerpo mortal y resucitado*: EE 3 (1922) 162-183.
- F. OGARA, «*Resurrexit Tertia die Secundum Scripturas*»: EE 3 (1922) 184-204.
- L. MURILLO, *El ministerio de San Pablo en Antioquía*: EE 4 (1922) 273-296.
- J. M. BOVER, *El capítulo XII del Apocalipsis y el capítulo III del Génesis*: EE 4 (1922) 319-336.
- J. M. BOVER, *Los fundamentos de Mariología en las Epístolas de San Pablo: El Proto-Evanglio estudiado a la luz de la teología de San Pablo*: EE 5 (1923) 79-93.
- J. M. BOVER, *Nota sobre el paralelismo hebreo*: EE 5 (1923) 105-107.
- F. SEGARRA ROCA, *Identidad del cuerpo mortal y resucitado*: EE 6 (1923) 113-133.
- J. M. BOVER, *Los fundamentos de la Mariología en las Epístolas de San Pablo (Continuación): II. Santificación de la «Segunda Eva»*: EE 6 (1923) 134-151.
- J. M. BOVER, *Los presbíteros-obispos de Éfeso (Act., 20, 17 y 28)*: EE 6 (1923) 213-217.
- E. UGARTE DE ERCILLA, *Apolonio de Tyana*: EE 7 (1923) 280-295.
- J. M. BOVER, *La mediación universal de la «segunda Eva»: en la tradición patrística*: EE 8 (1923) 321-350.
- S. DIEGO, *Una versión inédita del Libro de Job*: EE 8 (1923) 373-385.
- R. GALDÓS, *La escuela escriturística española: juzgada por un eminente escriturista alemán*: EE 8 (1923) 402-418.
- A. FERNÁNDEZ, *El castigo de los hijos por los pecados de los padres*: EE 8 (1923) 419-426.
- L. MURILLO, *Una tesis reciente sobre la concepción universalista del Evangelio en la Edad Apostólica*: EE 8 (1923) 427-442.
- A. FERNÁNDEZ, *¿Existieron en Israel los sacrificios humanos autorizados por la ley?*: EE 8 (1923) 443-444.
- L. MURILLO, *Una tesis reciente sobre la concepción universalista del Evangelio en la Edad Apostólica*: EE 9 (1924) 3-18.
- J. M. BOVER, *Los fundamentos de la Mariología en las Epístolas de San Pablo (conclusión)*: EE 9 (1924) 38-50.
- F. SEGARRA ROCA, *Identidad del cuerpo mortal y resucitado*: EE 9 (1924) 73-85.
- J. M. BOVER, *Pedro «Vicario» de Jesu-Cristo*: EE 10 (1924) 138-148.
- F. RESTREPO, *La Catequesis en los primeros siglos de la Iglesia*: EE 10 (1924) 149-166.
- F. SEGARRA ROCA, *Identidad del cuerpo mortal y resucitado*: EE 11 (1924) 282-304.
- R. GALDÓS, *Un «Motu proprio» de Pío XI acerca de la enseñanza o magisterio de la Ciencias Bíblicas*: EE 11 (1924) 316-321.
- Z. GARCÍA VILLADA, *Nota a un artículo de Loewe sobre la fecha del Códice Toletano de la Vulgata*: EE 11 (1924) 324-325.
- J. M. MARCH, *Las imágenes del P. Jerónimo Nadal y las Meditaciones sobre los Evangelios, del P. Vivaldi*: EE 12 (1924) 429-431.
- F. SEGARRA ROCA, *Identidad del cuerpo mortal y resucitado*: EE 13 (1925) 20-42.

- J. M. BOVER, «*Tamquam sponsus procedens de Thalamo suo*» (Ps. 18,6): EE 13 (1925) 59-73.
- F. OGARA, *Los justos de la última generación*: EE 14 (1925) 154-177.
- Z. GARCÍA VILLADA, *Descripciones desconocidas de Tierra Santa en códices españoles: I. Un nuevo manuscrito del «Itinerarium Burdigalense»* EE 14 (1925) 178-184.
- J. M. BOVER, *Datos evangélicos sobre la identificación de Cafarnaúm*: EE 14 (1925) 214-217.
- J. M. IBERO, *El paraíso terrenal*: EE 14 (1925) 217-219.
- J. M. BOVER, *Un fragmento de San Lucas (22, 44-63) en un papiro (07) recientemente descubierto*: EE 15 (1925) 293-305.
- J. M. BOVER, *Boletín bíblico del Nuevo testamento: la crítica textual*: EE 15 (1925) 306-317.
- Z. GARCÍA VILLADA, *Descripciones desconocidas de Tierra Santa en códices españoles: II. Descripción del presbítero Jacinto*: EE 15 (1925) 322-324.
- J. M. BOVER, *Tres códices tarraconenses de la Vulgata*: EE 16 (1925) 382-391.
- J. M. BOVER, *Boletín bíblico del Nuevo testamento: la crítica textual (II)*: EE 16 (1925) 416-434.
- Z. GARCÍA VILLADA, *Descripciones desconocidas de Tierra Santa en códices españoles: III. Fragmento de un itinerario*: EE 16 (1925) 439-440.
- F. ALONSO BÀRCENA, *La resurrección de Cristo en el magisterio de San Pablo*: EE 17 (1926) 3-16.
- J. M. BOVER, *La epístola a los Gálatas: «Carta magna de la libertad cristiana»*: EE 17 (1926) 44-59.
- J. M. BOVER, *La epístola a los hebreos citada por San Ireneo*: EE 17 (1926) 98-104.
- F. ALONSO BÀRCENA, *El estado de Cristo glorioso: según los escritos de San Pablo*: EE 18 (1926) 138-149.
- J. M. BOVER, *La epístola a los Gálatas: «Carta magna de la libertad cristiana» (continuación)*: EE 18 (1926) 182-194.
- R. GALDÓS, *La traducción Hebreo-castellana del libro de Isaías en la Biblia Ferrarriense y en la de la casa de Alba*: EE 18 (1926) 210-212.
- J. M. BOVER, *La epístola a los Gálatas: «Carta magna de la libertad cristiana»*: EE 19 (1926) 297-310.
- J. M. BOVER, *La epístola a los Gálatas: «Carta Magna de la libertad cristiana»*: EE 20 (1926) 362-372.
- F. ALONSO BÀRCENA, *El estado de Cristo glorioso: según los escritos de San Pablo (Conclusión)*: EE 20 (1926) 373-389.
- J. M. BOVER, *Boletín de Sagrada Escritura: la nueva edición de la Vulgata (I y II)*: EE 21 (1927) 79-95.
- J. M. BOVER, *Boletín de Sagrada Escritura: la nueva edición de la Vulgata (III)*: EE 22 (1927) 186-207.
- J. M. BOVER, *Un fragmento de la Vetus Latina (Act. I. 15-26) en un epistolario del siglo XIII*: EE 23 (1927) 331-334.

- J. M. BOVER, *Boletín de Sagrada Escritura: La nueva edición de la Vulgata (IV)*: EE 24 (1927) 415-428.
- L. MURILLO, *El problema sinóptico*: EE 25 (1928) 42-59.
- J. M. BOVER, *In sabbato «secundo primo» (Lc. 6.1)*: EE 25 (1928) 94-103.
- Z. GARCÍA VILLADA, *Antiguos comentarios al Cantar de los Cantares desconocidos e inéditos*: EE 25 (1928) 104-113.
- R. GALDÓS, *Valor de la versión jeronimiana del Libro de Tobit*: EE 26 (1928) 129-145.
- J. M. BOVER, *El sepulcro de Raquel: ¿efrata-Belén o efrata-Rama?*: EE 26 (1928) 226-237.
- A. PÉREZ GOYENA, *Arias Montano y los jesuitas*: EE 27 (1928) 273-317.
- R. ARCONADA, *Lecciones septuagintavirales en una nueva traducción de los salmos masoréticos*: EE 27 (1928) 385-387.
- J. M. BOVER, *Fray Luis de León, traductor de San Pablo*: EE 27 (1928) 417-431.
- L. MURILLO, *El problema sinóptico (continuación)*: EE 28 (1928) 432-449.
- L. MURILLO, *El problema sinóptico*: EE 30 (1929) 173-192.
- J. M. BOVER, «*Quod nascetur (ex te) sanctum vocabitur Filius Dei*» (Lc., I,35): EE 31 (1929) 381-392.
- J. M. BOVER, *El consulado de los Géminos y el año de la Pasión*: EE 32 (1929) 456-470.
- F. SEGARRA ROCA, *La doble conclusión del Evangelio de San Juan: XX,30-31 y XXI,24-25*: EE 33 (1930) 32-47.
- S. DIEGO, *Trabajos recientes sobre el Pentateuco*: EE 33 (1930) 122-133.
- J. M. BOVER, *Dos papiros egipcios del N.T. recién publicados*: EE 35 (1930) 289-320.
- L. MURILLO, *Adolfo Harnack y el problema religioso en nuestros días: la autenticidad de los documentos*: EE 37 (1931) 97-104.
- F. SEGARRA ROCA, *¿Temeraria? o ¿algo menos?*: EE 37 (1931) 105-136.
- L. MURILLO, *Adolfo Harnack y el problema religioso en nuestros días*: EE 38 (1931) 273-286.
- A. FERNÁNDEZ, *El paso difícil del ejército asirio (Is. 10,28)*: EE 39 (1931) 339-348.
- J. M. BOVER, *La Mariología en las Odas de Salomón*: EE 39 (1931) 349-363.
- F. SEGARRA ROCA, *Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de Nuestro Señor*: EE 40 (1931) 475-499.
- F. SEGARRA ROCA, *Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de Nuestro Señor (Continuación)*: EE 41 (1932) 83-94.
- J. M. MARCH, «*Explanations in psalms*», obra inédita y desconocida del P. Juan Fernández, S.I. (1571): EE 41 (1932) 104-113.
- J. SALAVERRI, *La cronología en la historia eclesiástica de Eusebio Cesariense*: EE 41 (1932) 114-123.
- A. FERNÁNDEZ, *La sabiduría en prov. 8, 22-31*: EE 42 (1932) 263-267.
- V. LARRAÑAGA, *La crisis bíblica en el campo católico a fines del siglo XIX*: EE 44 (1932) 433-460.

- J. M. BOVER, «144.000 Signati»: EE 44 (1932) 535-546.
- L. MURILLO, *La resurrección del Señor (Escrito póstumo del autor)*: EE 45 (1933) 64-74.
- A. FERNÁNDEZ, *Boletín de Sagrada Escritura: ¿fue Jericó tomada por Josué?*: EE 45 (1933) 100-114.
- V. LARRAÑAGA, *La crisis bíblica en el campo católico a fines del siglo XIX*: EE 46 (1933) 145-176.
- J. M. BOVER, *La oración de Jesús por la Iglesia (Ioh. 17,20-23): Ensayo de exégesis lógica*: EE 46 (1933) 242-250.
- J. MADDOZ, *El amor a Jesucristo en la iglesia de los mártires*: EE 47 (1933) 314-344.
- F. SEGARRA ROCA, *Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de Nuestro Señor: Mat. XVI, 28*: EE 47 (1933) 345-367.
- L. MURILLO, *La resurrección del Señor (Escrito póstumo del autor) (Continuación)*: EE 47 (1933) 368-382.
- A. FERNÁNDEZ, *Alianza patriarcal, sinaítica, mesiánica (Promesa, Ley, Gracia)*: EE 48 (1933) 433-448.
- A. FERNÁNDEZ, *Problemas de topografía palestinense: Jerusalén*: EE 49 (1934) 6-72.
- F. SEGARRA ROCA, *Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de Nuestro Señor: Mat. X,23*: EE 51 (1934) 225-261.
- J. M. BOVER, *¿Cuál es la lección auténtica de Mt. 1,16?*: EE 51 (1934) 338-354.
- F. SEGARRA ROCA, *Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de Nuestro Señor: Mat. X,23*: EE 52 (1934) 399-417.
- F. SEGARRA ROCA, *Todavía una palabra sobre «La identidad del cuerpo mortal y del cuerpo resucitado»*: EE 52 (1934) 470-478.
- J. M. BOVER, *Un fragmento atribuido a San Policarpo sobre los principios de los evangelios*: EE 53 (1935) 5-19.
- A. FERNÁNDEZ, *La arqueología y el Éxodo*: EE 53 (1935) 113-116.
- J. M. BOVER, *Repetición de frases en la epístola a los Gálatas*: EE 55 (1935) 310-317.
- J. M. BOVER, *Inspiración divina del redactor de la Epístola a los Hebreos*: EE 56 (1935) 433-463.
- F. SEGARRA ROCA, *Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de Nuestro Señor: S. Mateo, XXVI, 64*: EE 56 (1935) 464-504.
- A. FERNÁNDEZ, *La oda triunfal de Débora*: EE 57 (1936) 5-46.
- F. SEGARRA ROCA, *Algunas observaciones sobre los principales textos escatológicos de Nuestro Señor: S. Mateo, XXVI, 64*: EE 57 (1936) 47-66.
- J. M. BOVER, *Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam (Mt, 5,6)*: EE 60 (1942) 9-26.
- J. M. BOVER, *La palabra de Jesucristo: desde el punto de vista literario*: EE 62 (1942) 375-398.
- J. M. BOVER, *Un texto de San Pablo (Gal. 4,4-5) interpretado por San Ireneo*: EE 65 (1943) 145-182.
- J. M. BOVER, *¿El código 1841 (=127) es el mejor representante del Apocalipsis?*: EE 69 (1944) 165-186.

- E. ELORDUY, *Estoicismo y cristianismo*: EE 70 (1944) 375-412.
- J. M. BOVER, *La verdad histórica de la Biblia según la encíclica «Divino Afflante Spiritu»*: EE 71 (1944) 429-442.
- J. M. BOVER, *El «Magnificat», su estructura y su significación mariológica*: EE 72 (1945) 31-44.
- R. GALDÓS, *Melquisedec en la patrística*: EE 73 (1945) 221-246.
- F. PUZO, *¿Un texto escatológico? (Lc 18, 8 b)*: EE 74 (1945) 273-334.
- J. M. BOVER, *La justificación en Rom 5, 16-19*: EE 74 (1945) 355-380.
- F. ASENSIO, *Las bendiciones divinas en el Antiguo Testamento*: EE 75 (1945) 401-422.
- R. CRIADO, *El modo de las comunicaciones divinas a los Profetas*: EE 75 (1945) 463-516.
- M. GÓMEZ-PALLETE, *Cruz y crucifixión (Notas para una exégesis de Mc 15, 25)*: EE 79 (1946) 535-544.
- J. M. BOVER, *Analogía entre la resurrección de Cristo y la de María*: EE 79 (1946) 545-550.
- M. GÓMEZ-PALLETE, *Cruz y crucifixión (Notas para una exégesis de Mc 15, 25)*: EE 80 (1947) 85-109.
- J. M. BOVER, *Una censura de la interpretación mariológica del protoevangelio*: EE 83 (1947) 479-486.
- F. PUZO, *Octava Semana Bíblica española (22 a 26 de septiembre)*: EE 84 (1948) 135-137.
- S. DEL PÁRAMO, *Reflexiones sobre los géneros literarios de la Escritura*: EE 87 (1948) 779-782.
- F. PUZO, *IX Semana Bíblica Española (24-29 septiembre 1948)*: EE 88 (1949) 136-122.
- R. CRIADO, *La Décima Semana Bíblica italiana (Roma)*: EE 89 (1949) 273-277.
- J. MADDOZ, *Hacia los orígenes de la interpretación mariológica del Protoevangelio*: EE 90 (1949) 291-306.
- J. M. BOVER, *Crítica textual de Mc 1,41*: EE 90 (1949) 355-358.
- F. D. P. SOLÁ, *Apostillas sobre el «Reino de Dios»*: EE 90 (1949) 359-376.
- J. M. BOVER, *Cristo, cabeza del cuerpo místico: organización y misticismo en el cuerpo místico de Cristo*: EE 91 (1949) 435-456.
- M. NICOLAU, *Novedad en Teología*: EE 92 (1950) 5-41.
- J. ALONSO DÍAZ, *Un esbozo de teología de la gracia en la acción de la sabiduría divina, según Prov 1-9*: EE 92 (1950) 71-89.
- J. LEAL, *El sentido soteriológico del cordero de dios en la exégesis católica (Io 1, 29. 36)*: EE 93 (1950) 147-182.
- REDACCIÓN, *Exposición bíblica en la Ciudad Universitaria de Madrid (nota)*: EE 94 (1950) 425-426.
- J. ALONSO DÍAZ, *Descripción de los tiempos mesiánicos en la literatura profética como una vuelta al paraíso*: EE 95 (1950) 459-478.
- J. M. BOVER, *El nombre de Simón Pedro*: EE 95 (1950) 479-498.
- J.-A. OÑATE, *Breves observaciones a unas apostillas*: EE 95 (1950) 499-509.

- J. MADDOZ, *Vetus Latina*: EE 95 (1950) 509-510.
- J. M. BOVER, *La reprobación de Israel en Rom 9-11*: EE 96 (1951) 63-82.
- J. SAGÜÉS, *La encíclica «Humani generis»: avances teológicos*: EE 97 (1951) 147-180.
- S. DEL PÁRAMO, *Síntesis histórica de la cuestión bíblica desde sus orígenes hasta la encíclica «Humani generis»*: EE 99 (1951) 435-474.
- J. LEAL, *La alegoría de la vid y la necesidad de la gracia*: EE 100 (1952) 5-38.
- S. BARTINA, *En su mano derecha siete asteres (Apoc 1,16)*: EE 100 (1952) 71-78.
- J. M. BOVER, *La fiesta de los judíos en Io 5,1*: EE 100 (1952) 79-82.
- S. BARTINA, *XIIª Semana Bíblica Española (Crónica)*: EE 100 (1952) 135-139.
- J. LEAL, *La hora de Jesús, la hora de su madre (Io 2,4)*: EE 101 (1952) 147-168.
- J. M. BOVER, *Problemas inherentes a la interpretación de la parábola del sembrador*: EE 101 (1952) 169-186.
- R. CRIADO, *La investigación sobre el valor del nombre divino en el Antiguo Testamento*: EE 102 (1952) 313-352.
- A. FERNÁNDEZ, *La Basílica del Santo sepulcro*: EE 102 (1952) 385-386.
- R. CRIADO, *La investigación sobre el valor del nombre divino en el Antiguo Testamento (conclusión)*: EE 103 (1952) 435-451.
- S. DEL PÁRAMO, *La paz de Cristo en el Nuevo Testamento*: EE 104 (1953) 5-20.
- J. COLLANTES, *Un comentario gnóstico a Io 1,3*: EE 104 (1953) 65-84.
- L. BRATES, *Un comentario y traducción del libro de Jeremías*: EE 104 (1953) 85-92.
- J. LEAL, *La Eucaristía y la parábola del Buen Pastor (Io 10,1-18)*: EE 106 (1953) 317-324.
- R. NORTH, *El nuevo «santuario» de Jericó*: EE 106 (1953) 325-338.
- J. COLLANTES, *La más antigua interpretación de Io 4,35*: EE 106 (1953) 339-346.
- J. M. BOVER, *Autenticidad de Lc 9,54-56*: EE 106 (1953) 347-350.
- REDACCIÓN, *Trabajos críticos sobre los textos bíblicos*: EE 106 (1953) 416-422.
- F. ALONSO BÀRCENA, *El progreso dogmático a la luz de la encíclica «Humani Generis»*: EE 107 (1953) 463-496.
- J. M. BOVER, *La resurrección de Lázaro*: EE 108 (1954) 57-72.
- S. BARTINA, *Ancla de piedra como material de construcción en Ostia antigua*: EE 109 (1954) 239-242.
- S. BARTINA, *Los Argumentos de Escritura en la Bula «Fulgens Corona»*: EE 110 (1954) 369-390.
- J. LEAL, *La salutación del Ángel en el estudio de la Inmaculada desde su definición (1854-1954)*: EE 110 (1954) 391-416.
- J. M. BOVER, *Santidad inicial de María*: EE 110 (1954) 563-580.
- REDACCIÓN, *In memoriam. El P. José M. Bover Oliver, S.I.*: EE 112 (1955) 5-12.
- J. LEAL, *El plan literario del III Evangelio y la Geografía*: EE 113 (1955) 197-216.
- F. D. P. SOLÁ, *La interpretación Mariológica del Protoevangelio estudiada por el P. Tiburcio Gallus, S.J.*: EE 114 (1955) 375-384.
- R. CRIADO, *XV Semana Bíblica Española (Santiago de Compostela. Septiembre 1954)*: EE 114 (1955) 429-430.

- S. BARTINA, «Alabar», no «confesar»: un acierto en la nueva versión de los Salmos: EE 116 (1956) 37-66.
- R. CRIADO - A. SEGOVIA, *La Vetus Latina Hispana: primicias de una edición crítica*: EE 116 (1956) 67-80.
- J. ALONSO DÍAZ, *XVI Semana Bíblica Española (del 26 al 30 de septiembre de 1955)*: EE 116 (1956) 138-139.
- J. LEAL, *Nota al problema sinóptico: con motivo del libro del señor Vaganay*: EE 119 (1956) 469-480.
- J. LEAL, *Géneros literarios en los evangelios: crónica de la 17ª semana bíblica española (24-28 septiembre 1956)*: EE 120 (1957) 123-133.
- J. LEAL, *La nueva fecha de la Cena y el orden de los hechos de la Pasión de Nuestro Señor*: EE 121 (1957) 173-188.
- S. BARTINA, *Días Bíblicos de Lovaina (Septiembre de 1956)*: EE 121 (1957) 255-260.
- J. LEAL, *Forma, historicidad y exégesis de las sentencias evangélicas*: EE 122 (1957) 267-326.
- S. BARTINA, *Congreso Bíblico de Estrasburgo (Agosto-Septiembre, 1956)*: EE 122 (1957) 359-376.
- J. COLLANTES, *La tradición en Oscar Cullman*: EE 123 (1957) 425-434.
- S. BARTINA, *Pío XII y los estudios bíblicos*: EE 123 (1957) 435-440.
- J. SALAVERRI, *Cristo: maestro*: EE 124 (1958) 5-20.
- V. LARRAÑAGA, *Las fuentes bíblicas de la Eucaristía en el N.T.*: EE 124 (1958) 71-92.
- S. BARTINA, *XVIII Semana Bíblica Española*: EE 124 (1958) 121-128.
- J. SAGÜÉS, *El pecado heredado de Adán: ¿pecado estricto?*: EE 125 (1958) 135-172.
- R. MARLÉ, *La teología protestante alemana contemporánea: vista de conjunto*: EE 126 (1958) 275-296.
- E. D. L. PEZA, *El corazón en las epístolas de San Pablo*: EE 126 (1958) 317-344.
- S. BARTINA, «Yo soy Yahweh»: nota exegética a *Io 18,4-8*: EE 127 (1958) 403-426.
- A. ORBE, *Textos y pasajes de la Escritura interesados en la teoría de la Reincorporación*: EE 128 (1959) 77-92.
- J. LEAL, *Crónica de la XIX Semana Bíblica Española (19-24 septiembre 1958)*: EE 128 (1959) 129-133.
- A. TORNOS, *La fecha del hambre de Jerusalén: aludida por Act 11, 28-30*: EE 130 (1959) 303-316.
- F. D. AREITIO, *La Biblia vasca de Olabide*: EE 130 (1959) 347-352.
- S. BARTINA, *El Congreso Católico Internacional de Ciencias Bíblicas (Lovaina-Bruselas 1958)*: EE 130 (1959) 383-404.
- A. TORNOS, «*Kat'écheinon de tôn chairòn*» en *Act 12,1 y simultaneidad de Act 12 con Act 11, 27-30*: EE 131 (1959) 411-428.
- R. MARLÉ, *La palabra de Dios: alimento común de todos los cristianos*: EE 131 (1959) 433-440.
- J. MÚNERA, *Eco insigne del Judaísmo*: EE 131 (1959) 441-446.

- S. BARTINA, *Los macarismos del Nuevo Testamento: Estudio de la forma*: EE 132 (1960) 57-88.
- S. BARTINA, *Congreso Bíblico de Oxford (agosto-septiembre 1959)*: EE 132 (1960) 131-136.
- J. LEAL, *Crónica de la XX Semana Bíblica Española (Madrid, 24-29 de septiembre 1959)*: EE 132 (1960) 136-143.
- J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *La epístola a los Romanos diecinueve veces centenaria*: EE 133 (1960) 159-176.
- F. D. P. SOLÁ, R. P. Andrés Fernández Truyols, S.J. (1870-1960): EE 134-135 (1960) 311-325.
- A. BEA, «*Libri sacri Deo dictante conscripti*»: EE 134-135 (1960) 329-338.
- M. D. TUYA, *La inerrancia bíblica y el «hagiógrafo opinante»*: EE 134-135 (1960) 339-348.
- M. NICOLAU, *Sentido «plenior» de la Sagrada Escritura*: EE 134-135 (1960) 349-360.
- V. HAMP, *Genus litterarium in Wunderberichten*: EE 134-135 (1960) 361-366.
- H. BARDTKE, *Dekan für alttestamentliche Wissenschaft an der Evang-Theologischen Fakultät, Leipzig, Gedanken zur Arbeit an der Geschichte del alttestamentlichen Wissenschaft*: EE 134-135 (1960) 367-380.
- R. NORTH, *A unique new Palestina art-form*: EE 134-135 (1960) 381-390.
- J. O'CALLAGHAN, *Trato de los cristianos en su correspondencia privada: papiros griegos del siglo v*: EE 134-135 (1960) 391-402.
- C. GUTIÉRREZ, *¿Cuándo se escribió la llamada Biblia de Oña?*: EE 134-135 (1960) 403-412.
- F. CANTERA Y BURGOS, *El obispo Bernardo Oliver y la tradición manuscrita de su tratado «Contra caecitatem iudaeorum»*: EE 134-135 (1960) 413-420.
- P. TERMES ROS, *La formación de Eva en los Padres Latinos hasta San Agustín inclusive*: EE 134-135 (1960) 421-460.
- A. DíEZ-MACHO, *Un Ms. de onqelos de transición del sistema palestinese al proto-tiberiense: Ms. 607, ENA 2576, del Seminario Teológico Judío de Nueva York (Onqelos Gn 4,7-6,1)*: EE 134-135 (1960) 461-466.
- B. UBACH, *Sobre l'itinerari de Jacob de Paddan-Aram a Siquem passant per Mahanaim*: EE 134-135 (1960) 467-472.
- J. COPPENS, *Les traditions relatives à la manne dans Éxode, XVI*: EE 134-135 (1960) 473-490.
- S. BARTINA, *Fragmenta cuiusdam «Hilkot Sepher Torah» in urbe guixolensi reperta (Ex 20, 18-Lv 1,14)*: EE 134-135 (1960) 491-520.
- A. PENNA, *L'introduzione al libro dei Giudici (1,1-3,6)*: EE 134-135 (1960) 521-530.
- V. VILAR HUESO, *La batalla del Quisón y su problema cronológico (Jn 4-5)*: EE 134-135 (1960) 531-536.
- J. D. FRAINE, *Le roi Agag devant la mort (1 Sam 15,32 b)*: EE 134-135 (1960) 537-545.
- H. JUNKER, *Der graben um den altar de Elias: eine untersuchung über die kultische Überlieferung von I Kg 18,29-38*: EE 134-135 (1960) 547-556.

- J. PRADO, *Los destinos de Edom*: EE 134-135 (1960) 557-568.
- F. PLANAS, *Las islas del mar*: EE 134-135 (1960) 569-576.
- A. M. DUBARLE, *Le jugement des auteurs bibliques sur le schisme de Jéroboam*: EE 134-135 (1960) 577-594.
- J. M. MILLÁS, *Orígenes de la localización de la tumba de David en el Santo Cenáculo*: EE 134-135 (1960) 595-602.
- O. GARCÍA DE LA FUENTE, *La prosperidad del malvado en el libro de Job y en los poemas babilónicos del «Justo paciente»*: EE 134-135 (1960) 603-620.
- J. ENCISO VIANA, *Los Salmos-prólogos*: EE 134-135 (1960) 621-632.
- F. ASENSIO, *Salmo 36: su avance hacia la plenitud Luz-Vida*: EE 134-135 (1960) 633-644.
- L. BRATES, *Algunas correcciones conjeturales en los Salmos*: EE 134-135 (1960) 657-672.
- J. SCHILDENBERGER, *Bemerkungen zum Strophenbau der Psalmen*: EE 134-135 (1960) 673-688.
- T. AYUSO MARAZUELA, *Un autorizado testigo en el Salterio de la Vetus Latina Hispana: el Pseudo-Speculum*: EE 134-135 (1960) 689-704.
- A. VACCARI, *Ecclesiastico, 37,10.11: crítica ed esegesi*: EE 134-135 (1960) 705-714.
- T. D. ORBISO, *El cántico a la viña del amado (Is 5,1-7)*: EE 134-135 (1960) 715-732.
- J. ALONSO DÍAZ, *La ceguera espiritual del pueblo en Is 6, 9-10 en relación con la acción de Dios*: EE 134-135 (1960) 733-740.
- R. CRIADO, *El valor de «laken» (Vg «propter») en Is 7, 14: contribución al estudio del Emmanuel*: EE 134-135 (1960) 741-752.
- E. F. SUTCLIFFE, *The Emmanuel prophecy of Isaias: «Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel», Isaias 7:14*: EE 134-135 (1960) 753-766.
- L. ALONSO SCHÖKEL, *La canción de la viña: Is. 27, 2-5*: EE 134-135 (1960) 767-774.
- E. VOGT, *Die Ebed-Jahwe-Lieder und ihre Ergänzungen*: EE 134-135 (1960) 775-788.
- J. R. SCHEIFLER, *El hijo del hombre en Daniel*: EE 134-135 (1960) 789-804.
- L. TURRADO, *El bautismo «in spiritu sancto et igni»*: EE 134-135 (1960) 807-818.
- G. R. CASTELLINO, *L'abito di nozze nella parabola del convito e una lettera di Mari (Matteo 22, 1-14)*: EE 134-135 (1960) 819-824.
- A. ARCE, *El topónimo natal del Precursor*: EE 134-135 (1960) 825-836.
- R. ROCA-PUIG, *Un pergamino copto en Barcelona: P. Barc. Inv. Núm. 8. Lc 9, 29-32. 36-39. 42-45. 48-50*: EE 134-135 (1960) 837-850.
- F. PUZO, *Marta y María: nota exegetica a Lc 10, 38-42 y 1Cor 7, 29-35*: EE 134-135 (1960) 851-858.
- F. M. PAREJA, *Un relato morisco sobre la vida de Jesús y de María*: EE 134-135 (1960) 859-872.
- H. SENÈS, *Heptapegon-Tabula-Tabgha*: EE 134-135 (1960) 873-882.
- S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de Tomás y algunos aspectos de la cuestión sinóptica*: EE 134-135 (1960) 883-894.

- J. LEAL, *El autógrafo del IV Evangelio y la arqueología*: EE 134-135 (1960) 895-906.
- S. D. AUSEJO, *El papiro Bodmer II y la exégesis del IV Evangelio*: EE 134-135 (1960) 907-928.
- L. VILLUENDAS POLO, *La geografía de las apariciones de Cristo resucitado en la «Vida de Jesucristo» del P. A. Fernández*: EE 134-135 (1960) 929-934.
- J. ALONSO DÍAZ, *Lección teológica del libro de Jonás*: EE volumen extraordinario 1 (1960) 79-93.
- E. ELORDUY, *En torno al género bíblico*: EE volumen extraordinario 1 (1960) 113-132.
- J. SALAVERRI, *Algunos problemas sobre metodología teológica*: EE 138 (1961) 283-302.
- J. SAGÜES, *Alcance de la expresión «pecado colectivo»*: EE 138 (1961) 303-321.
- E. ELORDUY, *La Teología de la Alianza y la Escritura*: EE 138 (1961) 335-376.
- J. M. FONDEVILA, *La gracia capital de Adán y la Carta a los romanos*: EE 141 (1962) 147-158.
- I. RIUDOR, *El exegeta y el teólogo en el estadio apologético de la eclesiología*: EE 141 (1962) 159-170.
- J. COLLANTES, *Sucesión apostólica y cooptación en el apostolado*: EE 144 (1963) 83-92.
- S. BARTINA, *Jacob «adoró sobre la punta de su bastón» (Gen 47,31; Hebr 11,21)*: EE 145 (1963) 243-248.
- A. ÁLVAREZ BOLADO, *Miscelánea ecuménica*: EE 146 (1963) 349-374.
- E. ELORDUY, *Problemas críticos en torno a W. Keller y F. Albright*: EE 147 (1963) 431-458.
- J. L. D. URRUTIA, *La parábola de los dos deudores Lc 7,39-50*: EE 147 (1963) 459-482.
- S. BARTINA, *Aportaciones recientes de los targumim a la interpretación neotestamentaria*: EE 150 (1964) 361-376.
- E. LÓPEZ DÓRIGA, *Y cogiendo la mano de la niña le dice: Talitha Koumi (Mc 5,41): nota exegetico-filosófica*: EE 150 (1964) 377-382.
- F. RODRÍGUEZ, *El texto latino de las cartas de S. Pablo*: EE 150 (1964) 383-388.
- S. BARTINA, *25ª Semana Bíblica Española*: EE 153 (1965) 271-277.
- S. BARTINA, *Reconstrucción del Evangelio por las parábolas*: EE 154 (1965) 319-336.
- J. S. ARRIETA, *El problema de la expresión del misterio de la Iglesia en las imágenes de la Escritura*: EE 156 (1966) 25-70.
- J. ALEU BENÍTEZ, *Revelación*: EE 156 (1966) 71-92.
- J. R. DE DIEGO, *¿Quién es mi prójimo?:* EE 156 (1966) 93-109.
- J. SALAVERRI, *La constitución «de Ecclesia» y su valoración en el Vaticano II*: EE 158 (1966) 275-302.
- G. DIP, *Plegaria y sufrimiento del siervo de Yavé*: EE 158 (1966) 303-350.
- J. R. DE DIEGO, *Una sentencia olvidada sobre el canon de las Escrituras*: EE 159 (1966) 463-481.
- J. SALAVERRI, *Planteamiento, discusión y éxito de la constitución dogmática «Dei Verbum» sobre la divina revelación*: EE 159 (1966) 515-523.

- S. BARTINA, *Ugarit y la Biblia*: EE 162 (1967) 399-415.
- J. ALEU BENÍTEZ, *La Constitución dogmática sobre la Divina revelación*: EE 164 (1968) 23-59.
- G. DIP, *Problema del Mesías Paciente*: EE 165 (1968) 155-179.
- Á. ANTÓN, *Revelación y tradición en la Iglesia: «Gesta et verba» sus elementos constitutivos*: EE 165 (1968) 225-258.
- S. BARTINA, *Mitos astrales en la Biblia*: EE 166 (1968) 327-344.
- J. SALAVERRI, *La hermenéutica teológica de la Biblia: en el XXV aniversario de la encíclica «Divino Afflante Spiritu»*: EE 168 (1969) 5-14.
- A. VARGAS-MACHUCA, *El paralítico perdonado: en la redacción de Mateo (Mt.9,1-8)*: EE 168 (1969) 15-43.
- E. SAN PEDRO, *La Biblia de Montserrat*: EE 168 (1969) 105-109.