

## EL «ENCHIRIDION BIBLICUM» EN CASTELLANO

por LUIS ARNALDICH, O. F. M.

Con una diferencia escasa de un año se han publicado en España dos obras con el texto bilingüe, latino (raras veces griego) y castellano, de los documentos bíblicos emanados de la Sede Apostólica, de los Concilios, generales y particulares, de las Congregaciones Romanas y de la Pontificia Comisión Bíblica, desde principios del cristianismo hasta nuestros días. La primera de ellas, con el título: *Enquiridión Bíblico bilingüe*<sup>1</sup>, se debe al inteligente, joven y dinámico profesor de Sagrada Escritura en el seminario de Oviedo, Jesús Díaz. La segunda, que lleva por título: *Doctrina Pontificia: Documentos Bíblicos*, ha salido de la autorizada pluma de Salvador Muñoz Iglesias, Canónigo Lectoral de Madrid, Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Conciliar de la misma y jefe de la sección bíblica del Instituto «Francisco Suárez», de Investigaciones Científicas<sup>2</sup>. Brevemente, vamos a hacer la presentación, por separado, de estos dos libros que honran la exégesis católica y que son un claro exponente del resurgir bíblico español. Damos la prioridad a la obra de Jesús Díaz.

1. En el umbral del libro de Jesús Díaz, leemos: «Obra hecha bajo los auspicios del Emmo. Card. J. Pizzardo, Prefecto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades». En carta al director de AFEBE, Roma, 12 abril 1954, escribía el mencionado purpurado: «Nos enteramos con viva complacencia por su atenta carta del 16 de marzo último que usted está preparando, a cuenta de AFEBE, una colección de documentos eclesiásticos relativos a la Sagrada Escritura. Aplaudimos de todo corazón esta su nueva sabia iniciativa, tan oportuna cuando no pocos estudiosos aun católicos, olvidan las enseñanzas del magisterio de la Iglesia, guía segura

---

1. DÍAZ, JESÚS, Profesor de S. E. en el Seminario de Oviedo: *Enquiridion Bíblico bilingüe*. Magisterio oficial de la Iglesia sobre S. E., con un apéndice patristico-tomístico. Obra hecha bajo los auspicios del Emmo. Card. J. Pizzardo, Prefecto de la S. Congregación de Seminarios y Universidades. Ediciones A. F. E. B. E. Grabador Espinosa, Segovia. XVI-559 págs., 23 × 16. Precio: 60 ptas. en tela.

2. MUÑOZ IGLESIAS, SALVADOR, Canónigo Lectoral de la S. I. C. de Madrid, Catedrático de Sagrada Escritura en el Seminario Conciliar y Jefe de la Sección Bíblica del Instituto Francisco Suárez: *Doctrina Pontificia: I, Documentos bíblicos*. Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1955, XXXI-705 págs., 20 × 14. Precio: 75 ptas.

«Salmanticensis», 4 (1957).

en todo aquello que afecta la fe y las costumbres, esto es, los valores eternos de la cultura y de la vida».

De todo tiempo los teólogos y biblistas españoles se han caracterizado por su acendrada fidelidad a las directrices de la Santa Sede y han acogido con respeto y devoción cualquier documento emanado de la Cátedra de San Pedro. Cabe aún decir que, al revés de otros países, las más de las veces nosotros nos hemos excedido en este particular considerando como definitivos y doctrinales instrucciones y decretos que tenían únicamente un carácter regulador y disciplinar. Si esta nuestra actitud nos ha mantenido dentro de los límites de la más pura ortodoxia, nos expone, por otra parte, a que nos aferremos a concepciones ya de tiempo superadas, por creer falsamente que reflejan una afirmación doctrinal del magisterio eclesiástico. De ahí que sea tan necesario divulgar los documentos bíblicos del magisterio de la Iglesia como acompañarlos de una exposición para puntualizar su naturaleza, alcance y valor doctrinal.

El libro de Jesús Díaz se abre con una «advertencia preliminar». En ella nos dice el autor que a su obra precede un estudio introductorio sobre la historia y valor doctrinal de los documentos. Sin pretensiones de hacer un estudio introductorio completo, da una síntesis de lo que cree «imprescindible para la valoración de los distintos documentos, con la bibliografía más selecta para consultas particulares». Esta promesa del autor, y más particularmente la segunda, puede ser que no se haya logrado totalmente. En cuanto a la selección de documentos, declara que «se ha buscado más la utilidad doctrinal que una labor exhaustiva de archivo». Llevado de este criterio, ha suprimido aquellos documentos del *Enchiridion Biblicum* que se referían a grados académicos (EB, 351-400; 526-528, etc.), y en su lugar ha añadido otros de «mayor importancia con un apéndice patristico-teológico, necesario complemento del magisterio eclesiástico».

En la misma «advertencia» habla de la edición del *Enchiridion Biblicum* en 1927, reeditado «hace pocos meses», con los últimos documentos más importantes. Por lo que se presume, debía el autor haber terminado su obra al aparecer la segunda edición del *Enchiridion* en 1954, ya que en la pág. XVI, bajo el epígrafe de «advertencias», se lee: «En la enumeración de los documentos se ha guardado enteramente la que tiene el *Enchiridion Biblicum* editado en Roma en 1927. Y por lo tanto la correspondencia para consulta de citas del mismo en la presente obra es exacta en la parte a ambas común. Los números suprimidos por su escaso valor doctrinal se indican entre paréntesis». Saludamos como un gran acierto el haber conservado esta correspondencia numeral.

El Arzobispo de Oviedo ha honrado el libro de Jesús Díaz con un prefacio, que intenta ser un llamamiento en favor del estudio de la Escritura en los seminarios. Según él, «cuando del seminario salgan sacerdotes que con verdad amen y sientan a Cristo, porque le conocen a El y a su

mensaje..., el pueblo, nuestras gentes, ya no se sentirán defraudadas ante el predicador de campanillas, cuya voz resuena a metal o tiene petulantes resabios de vanidad».

El libro se divide en tres partes: 1) introducción; 2) parte documental y, 3) apéndice patrístico-teológico.

En la Introducción (págs. 1-34) se propone el autor estudiar la historia y valor doctrinal de los documentos, clasificándolos o dividiéndolos en tres etapas o períodos, con sus respectivas notas diferenciales. Según Díaz, la primera etapa abarca desde el siglo I hasta el Concilio Tridentino, siendo dos los temas centrales de la misma: «La afirmación apologética anti-maniquea de la igualdad del Antiguo y Nuevo Testamento, por tener ambos un solo y mismo autor, y la afirmación reiterada del canon de los libros sagrados» (pág. 1). La segunda etapa llena el espacio comprendido entre el Concilio Tridentino y el Vaticano, con una prolongación hasta el año 1893, en que se publicó la encíclica «Providentissimus Deus». La tercera y última etapa se extiende desde León XIII hasta nuestros días. La inmortal encíclica de León XIII, afirma Díaz, es «el comienzo de una positiva y concreta orientación escriturística moderna».

Señala el autor el ambiente histórico-doctrinal de los documentos que publica en la segunda parte del libro. Dedicó cuatro páginas al estudio del fragmento muratoriano (págs. 2-5), tratando con menos detención los restantes escritos eclesiásticos de este primer período. En el segundo período se indica la naturaleza y alcance de los documentos bíblicos emanados de los Concilios Tridentino y Vaticano. La doctrina bíblica del Tridentino se contiene en dos decretos principales: a) *Decretum de canonicis Scripturis*, y b) *Decretum de editione et usu Sacrorum Librorum*. En virtud del primero, «es herética la actitud de los que distinguen la inspiración y la canonicidad en el Concilio Tridentino, diciendo que la primera y no la segunda cae dentro de la definición conciliar. El Concilio intenta, sigue diciendo el autor, no solamente afirmar que Dios es el autor de las Sagradas Escrituras en las que están contenidas las verdades de fe, sino también determinar concretamente la regla de fe, al trazar el canon de las Escrituras» (pág. 13). Con una exégesis del texto conciliar, que nosotros no compartimos, añade que «en todo caso lo que el Concilio Tridentino pone con énfasis especial es el origen divino de los libros y las tradiciones, eliminando toda distinción entre los proto y deuterocanónicos, pues todos hay que recibirlos *pari pietatis affectu*» (pág. 13).

Al querer señalar lo que entendía el Concilio Tridentino por el término *partes*, dice que son «aquellas partes en las que la Iglesia supone a la Vulgata conforme con el texto original, lo que se admite para las siguientes:

- 1) los fragmentos deuterocanónicos de los Evangelios;
- 2) las partes discutidas entonces;
- 3) los textos dogmáticos y morales en general, en cuanto que la ne-

gación de su autenticidad lleva consigo una disminución de la fuerza probativa de los textos de orden dogmático o moral;

4) el resto de las perícopas en conjunto, en cuanto que se supone que el texto original está substancialmente contenido en la Vulgata» (página 15). Según el autor, por el decreto *Insuper* «los textos dogmáticos críticamente dudosos, como I Jn. 5, 7, no adquieren autoridad *bíblica* por este decreto, pero retienen la *dogmática* por el hecho de su presencia en la Vulgata auténtica en el orden doctrinal con autoridad infalible por su aceptación por la Iglesia» (pág. 16).

Al enjuiciar los documentos bíblicos del Concilio Vaticano (Cap. II: *De Revelatione*), dice que este Concilio guarda conexión no sólo externa, sino también interna con el Tridentino, ya que la doctrina de aquél está calcada en la de éste» (pág. 17). En contra de lo que escribió el autor en la pág. 13, con relación al decreto *Sacrosancta*, afirma en la pág. 17 que en el Vaticano «se explicita lo que en el decreto mencionado no se hallaba formalmente definido: *la inspiración de los libros sagrados*. En el C. Tridentino solamente se encuentra una aprobación de la doctrina del Florentino sobre la misma, no una definición expresa». Sin embargo, «el Concilio Vaticano nos da una explicación de la naturaleza de la inspiración que no pertenece a la definición de la misma» (pág. 17). Las palabras: *Non quod sola humana industria* «no son una condenación de Lessio, pues éste admite la aprobación o revelación de Dios juntamente con una moción general a escribir y la testificación de que no se contiene error en lo escrito y de este modo Dios puede hacer divino un libro escrito humanamente, lo que no puede hacer la Iglesia» (pág. 18). Es difícil saber cual fué la mente genuina de Lessio <sup>3</sup>, y es posible que no coincidiera con la que le atribuye el autor en el párrafo citado. Creemos que la argumentación del autor hubiera ganado en claridad en el caso de haber señalado los errores protestantes en materia bíblica, que el Concilio Tridentino quiso condenar. También el texto del Concilio Vaticano sería diáfano para los lectores si el autor hubiera descrito brevemente las controversias y los errores sobre la inspiración existentes en el campo católico antes del Concilio y hubiera indicado las consecuencias a que llegaron los críticos in-

3. Véase PAGANO, S., *Evolution de la troisième proposition de Lessius sur l'inspiration dans la controverse de Louvain*, en «Revue de l'Université d'Ottawa», 22 (1952), 129-150. Refiriéndose al relator del Concilio Vaticano, Mons. Gasser, dice Pagano: «Nous ne pouvons pas lui pardonner de laisser de côté une phrase qui est capitale. Voici le text complet: «Tale opus habiturum auctoritatem aequo infallibilem atque Scriptura sacra, et recte Scripturam sacram et verbum Dei appellatum iri». Le relateur arrête sa citation à la première partie et omet la deuxième (!) «et recte Scripturam sacram et verbum Dei appellatum iri». Hablando de la aplicación de la tercera proposición al segundo libro de los Macabeos, escribe: «le relateur accepte donc tout simplement l'excuse fournie par Lessius à la dernière heure; évidemment il n'a pas dû fouiller tous les documents de la Controverse de Louvain; nous avons vu que cette dernière excuse de Lessius n'est pas acceptable» (l. c. 149-150).

dependientes empujados por los principios establecidos por los primeros protestantes.

Al estudiar el tercer período (1893-19...) hace resaltar la gran actividad bíblica reinante en el mismo. Durante este tiempo, «el magisterio eclesiástico se halla ejercido en el terreno bíblico de diversas formas y en diverso grado de autoridad: definiciones solemnes conciliares, la enseñanza infalible ordinaria en las encíclicas, enseñanza puramente eclesiástica, como es corrientemente la contenida en las decisiones de la Comisión Bíblica» (pág. 21). La casi totalidad de las páginas que consagra al estudio de este tercer período van destinadas a hablar de la Pontificia Comisión Bíblica (fundación, finalidad, constitución interna, autoridad de sus decisiones, sumisión debida y sus cualidades, provisionalidad de sus respuestas, carácter de las mismas, su interpretación, su valor doctrinal).

La sumisión debida a la autoridad de la Comisión Bíblica debe ser interna, religiosa, pero la actitud a adoptar ante una decisión no es *ni incondicional ni definitiva* (pág. 25). «La autoridad magistral de la Santa Sede en tales decisiones, si bien supone como base la verdad de sus declaraciones, no va primordialmente dirigida a establecer de un modo definitivo la verdad o falsedad de una proposición o sentencia, sino a la *vigilancia* del depósito de la revelación y cuanto con la fe está relacionado, para lo cual se hace necesaria una orientación en estas materias bíblicas» (pág. 25).

No todas las normas de la Comisión tienen el mismo carácter. Su función se extiende a determinar qué es lo que hay que mantener inalterablemente (norma *doctrinal*), qué es lo que hay que reservar para una investigación más profunda (normas *reguladoras*) y qué dejar al juicio privado (EB, 137)». Según el autor, hay que tener en cuenta que las respuestas de la Comisión Bíblica tienen el carácter de documentos jurídicos y, por tanto, hay que interpretarlas con las normas propias del caso» (pág. 28). Al tratar del valor doctrinal de las respuestas de la Comisión, se pregunta el autor: «¿Pertencen a un campo doctrinal todas las decisiones emanadas de la Comisión? ¿O es absolutamente disyuntiva la división que antes hemos hecho entre normas doctrinales y reguladoras? La respuesta, dice, es complicada y exige un análisis punto por punto de cada una de las respuestas para ver cómo y en qué grado se relacionan con la fe. Desde un punto de vista práctico... podemos decir que todas las respuestas y normas dadas se relacionan con la doctrina, aunque en grado distinto, según el punto de contacto más o menos estrecho con ella» (pág. 29). Pasa luego el autor a establecer la siguiente jerarquía de aproximación: 1) respuestas en las que está implicada la historicidad de los libros históricos que contienen numerosos hechos dogmáticos (por ejemplo, sobre los tres primeros cap. del Génesis, sobre las narraciones

de apariencia histórica); 2) respuestas en las que se determina la inspiración, inerrancia y canonicidad (citas implícitas, narraciones de apariencia histórica, la autenticidad mosaica, etc.); 3) respuestas en que se trata de las cuestiones de autenticidad de libros; 4) respuestas en las que se trata de la autenticidad personal (por ejemplo, Moisés, EB, 74), San Pablo en las epístolas pastorales, en la epístola a los Hebreos (EB, 429-431). Las otras respuestas quedan en un plano de mayor libertad.

Las cuatro últimas páginas de la Introducción (págs. 31-34) contienen un breve análisis de las tres grandes encíclicas de los tiempos modernos (*Providentissimus Deus*, *Spiritus Paraclitus*, *Divino afflante Spiritu*) y de la *Humani generis*. Como el lector carezca de información abundante sobre las causas histórico-doctrinales que motivaron estos escritos del magisterio eclesiástico le será difícil vislumbrar el alcance y valor de estos documentos. Unas líneas en este sentido hubieran contribuido en arrojar haces de luz sobre unos textos no siempre diáfanos.

En la segunda parte de la obra de Jesús Díaz se publica el texto bilingüe, latino y castellano, de los documentos bíblicos eclesiásticos. Pero no se ciñe el autor a copiar servilmente el contenido del *Enchiridion Biblicum*, sino que, llevado por el criterio de «buscar más la utilidad práctica que una labor exhaustiva de archivo», suprime algunos textos y añade otros. Conforme a este criterio suprime los que se refieren a grados académicos y añade los siguientes, que no figuran en la primera edición del *Enchiridion*: 1) Cánones Apostólicos, núm. 28; 2) Concilio Trulano, núm. 24; 3) Concilio Toledano IV, núm. 24; 4) carta de Pío X al obispo de la Rochelle, Mons. Le Camus, 10 enero 1906, núm. 154; 5) decreto de la Sagrada Congregación Consistorial sobre algunos comentarios a la Sagrada Escritura que no deben admitirse en los seminarios, 29 junio 1912, núm. 418. La primera edición del *Enchiridion Biblicum* termina con la declaración de la P. C. B. del 26 de febrero de 1927, que el autor reproduce bilingüe en los núms. 526-528. En cuanto a los documentos posteriores a este año, admite en su libro los siguientes, que faltan en la segunda edición del *Enchiridion* (Roma, 1954): 1) Constitución apostólica sobre la abadía de San Jerónimo en la Ciudad, 15 junio 1933, número 531; 2) alocución de S. S. Pío XII a los miembros de la Pontificia Academia de Ciencias, sobre el origen del hombre, núm. 546; 3) carta del Card. Pizzardo al Director de AFEBE, 18 sept. 1951; 4) carta del mismo Emmo. Card. a los Ordinarios de Lugar, 4 nov. 1951, encareciéndoles el cumplimiento de la instrucción emanada de la Comisión Bíblica el 13 de mayo de 1950; 5) carta del P. E. Vogt. al Ilmo. y Rdo. Mons. Andrés Herranz, 5 diciembre 1951; 6) carta del Card. J. Pizzardo al Director de AFEBE, 12 abril 1954, sobre la colección de documentos eclesiásticos relativos a la Sagrada Escritura; 7) otra carta del mismo Emmo. Card. al Director de Cultura Bíblica, 6 de diciembre de 1951.

Cabe a estas adiciones, de cuya importancia puede juzgar el lector mismo, el autor ha cercenado el contenido del *Enchiridion Biblicum*. Además de la supresión de documentos relativos a grados académicos (EB, 351-400, 526-528), ha omitido los siguientes: 1) epístola 82 *ad Marcianum Augustum*, 23 abril 451, EB, núm. 18; 2) Concilio Provincial Florentino, EB, núm. 35; 3) Concilio Senonense Parisiense, EB, núms. 37-41; 4) *de instituenda lectione Sacrae Scripturae et liberalium artium*, Concilio Trid., sesión 5, 17 de junio 1546, EB, 50-57; 5) los dos primeros párrafos (EB, núms. 130-131) de las Letras Apostólicas *Vigilantiae*, del 30 octubre 1902; 6) el rescripto en favor de los Regulares, del 19 abril 1904, EB, 151-152); 7) la larga nota del Motu Proprio «Praestantia Sacrae Scripturae», EB, núms. 280-282; 8) los núms. 307-331 que contienen las leyes por las que debe regirse el Pontificio Instituto Bíblico.

En el apéndice del libro se reproducen: 1) el testimonio de San Cirilo de Jerusalén, sobre el canon de las Sagradas Escrituras, texto griego y castellano; 2) la epíst. 39 de San Atanasio sobre el mismo tema; 3) el tratado de Santo Tomás sobre la Profecía (II-II. qq. 171-178, texto latino según la edición de Synave-Benoit, Desclée 1947). El libro termina con un índice sistemático de nombres y materias.

Con el amplio análisis que precede puede el lector tener una idea clara acerca del contenido, características y valor del libro que nos ha regalado don Jesús Díaz. Puestos a enjuiciar la obra nos vemos constreñidos a señalar algunos reparos al lado de muchos aciertos.

En cuanto a la parte Introductoria, la juzgamos insuficiente, tanto por la extensión que se le concede como por la calidad de su contenido. Era casi imposible que en las treinta y cuatro páginas escasas pudiera el autor encuadrar en su marco histórico todos y cada uno de los documentos bíblicos que publica en la segunda parte de su libro. Por la terminología que emplea se vislumbra en sus páginas cierta imprecisión de conceptos. No siempre destaca el verdadero alcance doctrinal de los diversos documentos que estudia, ni tampoco da una perspectiva histórica de los mismos. No nos parece que haya señalado el autor el objeto formal del decreto *Sacrosancta*, ni tampoco suscribimos en todas sus partes la exégesis que hace del decreto *Insuper*, del mismo Concilio Tridentino. Por ejemplo, no juzgamos del todo feliz la siguiente conclusión que deduce del decreto *Insuper*, al menos en la forma en que aparece redactada: «Los textos dogmáticos críticamente dudosos, como Jn. 5, 7, no adquieren autoridad *bíblica* por este decreto, pero retienen la *dogmática* por el hecho de su presencia en la Vulgata auténtica en el orden doctrinal con autoridad infalible por su aceptación por la Iglesia» (pág. 16). En el Concilio Tridentino no se trató de la conformidad de la Vulgata con los textos originales, aunque la Iglesia no la hubiera seleccionado entre muchas otras versiones latinas en el caso de contener errores dogmáticos o

en el supuesto de que su texto no fuera sustancialmente conforme con el original. Se declaró auténtica la Vulgata en relación a las otras versiones latinas que existían por aquel entonces. En los textos genuinos de la Vulgata se podían hallar diferencias modales en los mismos textos dogmáticos. Un texto dudoso críticamente antes del Concilio siguió siéndolo después. Puede darse que la Vulgata omita un texto dogmático que figuraba en el texto original. Puede también hallarse en ella un texto dogmático que no figure en los textos originales. En este caso, en vez de un texto bíblico nos hallaríamos frente a un argumento de tradición.

El momento histórico en que se desenvolvía el Concilio Vaticano difiere mucho del que existía durante el Concilio de Trento. Por lo mismo, desearíamos una explicación de la frase: «la doctrina del Vaticano va calcada en la de aquél» (Tridentino), máxime después de que el autor mismo, y a renglón seguido, señala la diversidad de fines que se proponían ambos Concilios. En el decreto *Sacrosancta* del Concilio Tridentino se trataba de fijar el canon de libros sagrados; en el Vaticano se quería señalar la acción positiva por parte de Dios sobre los escritores sagrados que fuera suficiente para que Dios pudiera llamarse y fuera realmente autor literario principal de la Escritura.

En cuanto a la interpretación de la Biblia por parte de la Iglesia, el Concilio Vaticano aclara y precisa la mente del Concilio Tridentino en el decreto *Insuper*. En el Vaticano no aparecen huellas de la doctrina antigua acerca de la unidad de autor de los libros de uno y otro Testamento, de la cual queda todavía constancia en el Concilio Tridentino. Cual sea el objeto formal de la definición del Vaticano sobre la inspiración no es fácil precisarlo, pero se puede discernir la mente del Concilio en el caso de tener muy presentes los errores que dicho Concilio quiso combatir, tanto dentro del campo católico (Holden, Haneberg, Jahn), como protestante.

Si del terreno doctrinal descendemos a lo que podríamos llamar ropaje del libro, encontraremos en él un aparato científico excesivamente modesto, una bibliografía con escasas pretensiones, cierta negligencia en el texto, máxime en la transcripción de títulos de obras y de nombres de escritores extranjeros. En la sola página en que se señalan las siglas usadas contamos hasta nueve errores tipográficos, y el lector acaso encuentre otros en el cuerpo del libro. Incluso hemos anotado algunas omisiones importantes en el texto, como sucede en el número 334. Por otra parte, nos agrada la presentación externa del libro, su tipo de letra, su amplio margen, externo e interno, la destacada enumeración marginal de los documentos, etc.

No se habla en ninguna parte, que sepamos, de la procedencia de las traducciones castellanas de los documentos. Queremos suponer que la mayoría se deben al autor. Pero una pura casualidad nos hizo caer en



la cuenta de que algunas de ellas no le pertenecen. Así, comprobamos que la traducción de la encíclica «Providentissimus Deus» se encuentra tal cual en J. E. STEINMULLER, *Introducción general a la Sagrada Escritura*, Buenos Aires, 1947, págs. 424-451. Dígase lo mismo, con cambios insignificantes, de la traducción del decreto «Lamentabili» (STEINMULLER, 452-457), del Motu Proprio «Praestantia Scripturae Sacrae» (STEINMULLER, 458-460), de la encíclica «Spiritus Paraclitus» (STEINMULLER, 461-498). La versión de la encíclica *Divino afflante Spiritu* es una reproducción de la que figura en la obra: A. VACCARI, *El Estudio de la Sagrada Escritura*, trad. por Pablo Termes Ros, Barcelona 1944, con la supresión lamentable de las grandes divisiones que figuran en el mencionado original. De esta misma obra, con ligeros cambios, procede la traducción de la Respuesta de la Comisión Bíblica, 22 de agosto de 1943. Finalmente, en la encíclica «Humani generis», que se reproduce íntegramente, vemos que su traducción castellana corresponde a la que publicaron los Colegios Mayores de la Universidad Pontificia de Salamanca.

No alcanzamos a ver las razones que habrá tenido el autor para incluir en el apéndice las cuestiones «De Prophetia», de Santo Tomás. No será, creemos nosotros, porque el autor suponga que en aquellas páginas se hallan los elementos esenciales que entran en el concepto de inspiración bíblica, ni tampoco porque crea que, al escribir Santo Tomás aquellas páginas, tuviera en la mente la intención de aplicar a la inspiración bíblica lo que decía de la profecía. La Iglesia no ha definido de manera explícita la naturaleza de la inspiración, pero en los diversos testimonios de la tradición eclesiástica hallamos la mención machacona de ciertas notas que le convienen necesariamente. Además de una acción sobrenatural en la mente, exige la inspiración una moción sobrenatural de la voluntad y asistencia en las facultades ejecutivas. La profecía, en cambio, según Santo Tomás, consiste «primo et principaliter in cognitione... secundario in elocutione» (II-II, q. 171, art. 1). El profeta, una vez adoctrinado por Dios, anuncia su mensaje a los hombres sin necesidad de un influjo divino especial. La profecía, según el Santo Doctor, consiste esencialmente en el conocimiento y en él termina. En el tratado «De Prophetia» no se habla para nada de la moción divina de la voluntad del profeta <sup>4</sup>.

---

4. «*motio voluntatis*», de qua S. Thomas non explicite tractat» (A. BEA, *De inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae*, Roma 1947, 32). A pesar de una busca desesperada de esta acción sobre la voluntad en el tratado «De Prophetia», DESROCHES termina diciendo: «On peut regretter ici le silence de saint Thomas» (A. DESROCHES, *L'Élément formel de l'inspiration*, en «Revue de l'Université d'Ottawa», 26 (1956), 225). El mismo lamento se encuentra en MÉCHINEAU: «On peut regretter... qu'il n'ait pas envisagé non plus dans l'inspiration d'autre élément que celui de la connaissance, négligeant complètement l'action de Dieu sur la volonté de l'écrivain sacré et sur l'exécution de son oeuvre» (L. MÉCHINEAU, *L'idée du livre inspiré*, Roma 1908, 102). Es una simpleza pretender expli-

Por la profecía, incluso en su grado infimo, el profeta conoce por primera vez una verdad que antes desconocía. Por la inspiración, al contrario, la mente del hagiógrafo no se enriquece con un nuevo conocimiento. La profecía y la inspiración coinciden en que ambas son una acción carismática que se ejerce, o exclusivamente (profecía), o también sobre el conocimiento (inspiración). Se diferencian en que esa acción conduce en la profecía al conocimiento primero de la verdad y en la inspiración al dictamen sobre lo ya conocido <sup>5</sup>. Las notas esenciales de la profecía son: a) conocimiento, b) de verdades que sobrepasan el conocimiento humano, c) que se conocen por revelación («prophetica cognitio est eorum quae naturaliter excedunt humanam cognitionem», qu. 172, art. 1, in corp.).

Además, es imposible llegar a un concepto aproximado de la inspiración bíblica sin tener en cuenta el concepto de autor <sup>6</sup>. Ahora bien, este término y la idea con él vinculada no aparecen ni una sola vez en el mencionado tratado «De Prophetia».

El Papa Pío XII proclama que «se ha explorado y expuesto mejor y

car esta ausencia recurriendo al voluntarismo o intelectualismo, como hace el mencionado P. Desroches, al decir: «On admettait bien que l'intelligence et la volonté étaient toutes deux touchées par le charisme, mais saint Bonaventure, toujours fidèle à son volontarisme, revendiquait pour la volonté une part prépondérante dans la psychologie de l'écrivain sacré. Le Docteur Angélique, disciple d'Aristote et d'Albert le Grand, tenait pour le primat de l'intelligence» (L. c. 224). La verdadera razón de la ausencia de la acción divina sobre la voluntad del escritor sagrado la señala certeramente el P. Benoit, al escribir: «Ce don (de la profecía) est essentiellement un charisme de connaissance. Sans doute une intervention de la volonté sera nécessaire pour transmettre aux autres le message reçu... Mais c'est là une étape ultérieure que saint Thomas ne considère pas quand il parle de la prophétie au sens strict, communication du message divin à l'esprit de l'inspiré... Or cette étape ultérieure occupe une place capitale dans l'inspiration scripturaire; celle-ci s'adresse à la volonté et au jugement pratique de l'écrivain autant et parfois plus qu'à son intelligence et à son jugement spéculatif» (P. SYNAVE-P. BENOIT, *S. Thomas d'Aquin. Somme Théologique. La Prophétie*, Paris-Rome 1947. 270-271). De nuevo repetimos que es injusto reprochar a Santo Tomás el haber omitido la moción de la voluntad al hablar de una cuestión esencialmente intelectual, como el carisma de la profecía.

5. A. IBÁÑEZ ARANA, *Las cuestiones «De Prophetia» en Santo Tomás y la inspiración bíblica*, en «Scriptorium Victoricense», 1 (1954), 270.

6. «En todas las cuestiones «De Prophetia» no ocurre una sola vez, ni incidentalmente siquiera, el concepto de autor. Construir una teoría sobre la inspiración bíblica sin tenerlo en cuenta es imposible». ARANA, l. c. 258. Tres son las fórmulas con que la Iglesia ha condensado su pensamiento sobre la inspiración bíblica: a) Las Escrituras son inspiradas por Dios; b) tienen a Dios por autor, y c) son palabras de Dios. ¿Cuál de éstas debe servir de punto de partida para determinar la naturaleza de la inspiración? «Aucune des trois formules ne peut être correctement comprise qu'en union avec les deux autres. Dieu est l'auteur des Ecritures, mais en tant qu'inspirateur. Dieu est l'inspirateur des Ecritures, mais en manière à en être l'auteur; et il l'est au sens strict, puisque les Ecritures sont sa parole» (G. COURTADE, *Inspiration*, en «Dictionnaire de la Bible». Suppl., col. 510). Véase A. BEA, «Deus auctor Scripturae»: *Herkunft und Bedeutung der Formel*, en «Angelicum», 20 (1943), 16-31; COURTADE, G., *Franzelin. Les formules que le Magistère de l'Eglise lui a empruntées*, en «Recherches de Science Religieuse» (*Mélanges Lebreton*), 40 (1952), 317-325; A. DURAND, *Inspiration en Dictionnaire Apol. de la Foi Catholique*, col. 898: «Aucune (des trois formules) ne saurait fonder, à elle seule, une analyse adéquate de l'inspiration biblique».

más perfectamente la naturaleza y los efectos de la inspiración bíblica con la aplicación del concepto patristico-tomista<sup>7</sup> de que el escritor sagrado es instrumento del Espíritu Santo (*Divino afflante Spiritu*). Pero la noción de instrumentalidad se halla casi ausente del tratado «De Prophetia». Según Benoit, en los tratados en que Sto. Tomás estudia sistemáticamente la noción de profecía apenas juega papel alguno esta idea de la causalidad instrumental; no figura en toda la cuestión XI de «De Veritate», y sólo se halla dos veces en la Suma (qu. 172, art. 4, sol. 1; qu. 173, art. 4). Esta reserva nos invita, dice, a ser circunspectos y a que nos preguntemos en qué medida el carisma profético es verdaderamente un caso de causalidad instrumental<sup>8</sup>. La actitud de los antiguos comen-

7. «In applicanda hac methodo non agitur de usu alicuius theoriae philosophicae quae, utut vera et solida est, semper manet theoria scholae... Traditio enim catholica et documenta pontificia terminos illos «causae principis» et «instrumentum» adhibent sensu illo vulgari quo homines iis uti solent» (A. BEA, *De Scripturae Sacrae inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae*, Roma 1935, 41; IDEM, *Die Instrumentalitätsidee in der Inspirationslehre*, en «Analecta Anselmiana», 27-28 (1951), 47-65; J. ENCISO, *Observaciones acerca del sentido pleno*, en «Estudios Bíblicos», 13 (1954), 325-331). Según este último autor, el concepto escolástico de instrumento coincide sólo en algo con el de los Santos Padres; aquél es más restringido que éste, y los Santos Padres lo aplican a la inspiración sólo en sentido análogo. Es muy aleccionador el siguiente texto del P. Prat: «Nous avons toujours protesté contre certains théologiens modernes qui transforment en spéculation pure la science de la vérité révélée et assoient des traités importants, comme la grâce, l'incarnation... sur l'appui branlant d'une opinion métaphysique sujette à controverse...; qui font pivoter toute la doctrine de l'inspiration sur les notions équivoques d'auteur et d'instrument» (*Au fond d'un petit livre*), en «Etudes», 97 (1903), 310.

8. L. C. 290. Resulta original a este respecto el pensamiento del P. Benoit, que ha expuesto en *La Prophétie* (Saint Thomas d'Aquin Somme Theologique), París-Roma 1947. Sobre el mismo tema ha vuelto en *Initiation Biblique, introduction à l'étude des saintes Écritures*, terc. edición «refondue», París-Roma (Desclée) 1954, 1-44, de cuyo trabajo nos ocupamos largamente en «Salmanticensis», 2 (1955), 186-191, como hizo también J. Coppens en «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 31 (1955), 671-674. A las observaciones de de Coppens contestó el P. Benoit en «Revue Biblique», 63 (1956), 416-422: *Note complémentaire sur l'inspiration*, respondiendo Coppens en «Ephemerides theologiae Lovanienses», 33 (1957), 36-57: *L'inspiration et l'inerrance bibliques*. Para Benoit es fundamental la distinción entre «inspiration prophétique» e «inspiration scripturaire». En la primera «l'influence de Dieu se manifeste au maximum, d'une façon souveraine qui laisse peu de place à l'initiative de l'homme» (*Initiation*, 9), en cuyo caso el profeta es un instrumento «docile et fidèle» (*Ibid.*). Por el contrario, en la «inspiration scripturaire» la acción del Espíritu Santo «devait s'exercer d'une façon sensiblement différente de celle que nous avons relevée plus haut dans le cas de l'inspiration prophétique» (*Ibid.* 10). La noción de instrumentalidad debe manejarse con prudencia al aplicarla al carisma inspirativo. Hay instrumentos e instrumentos. Es una noción «foncièrement juste, mais peut devenir fausse quand elle est prise de façon trop étroite» (*Ibid.* 15). En la causalidad instrumental en sentido propio, el instrumento no tiene en sí el principio de la acción que opera. Si esta acción se aplica a la inspiración tendremos que el autor humano «ne serait vraiment qu'un scribe sans initiative» (*Ibid.* 15). Ni aun en el caso de la «inspiration prophétique» se da este concepto estrecho de la instrumentalidad —que sólo se admite para «des sens profonds»—, y mucho menos, por consiguiente en la «inspiration scripturaire» en que el *hagiógrafo*, historiador, sabio o poeta, trabajando bajo la acción de Dios, merece ser tenido como «véritable auteur de l'oeuvre qui porte si fortement les marques de son génie» (*Ibid.* 16). Aun en este último caso el *hagiógrafo* puede ser llamado instrumento «mais à condition de l'entendre en un sens large dont il est parfaitement susceptible» (*Ibid.* 16). «On pourrait l'appeler cause principale dépendante ou cause instrumentale au sens large et impropre (*La Prophétie*, 302). Al llamar instrumento al «inspiré» se pone en juego «une notion «analogique» qui

taristas de Sto. Tomás debe ponernos en guardia sobre este punto. En sus comentarios al tratado «De Prophetia» no hacen ninguna alusión a la inspiración bíblica. Véase el comentario de Vitoria<sup>9</sup>. Tampoco Báñez alude al tratado «De Prophetia» al estudiar la autoridad de la Sagrada Escritura en su comentario a qu. 1, art. 8 de la Suma. Por el contrario, muchos autores modernos recurren a este tratado «De Prophetia» para explicar la esencia de la inspiración bíblica<sup>10</sup>. Este proceder perpetúa el equívoco sobre ciertas expresiones que aparecen en el mencionado tratado y que los autores aludidos aplican al carisma inspirativo dándoles un sentido distinto del que tienen en el texto original. Semejante proceder se presta a que se introduzca en el carisma inspirativo elementos que son específicos de la profecía. Por lo mismo, opinamos que hubiera sido más provechoso incluir en el apéndice otros textos en que Santo Tomás aplica

---

doit être appliqué avec discernement, selon les exigences supérieures de la philosophie et de la théologie» (*Initiation*, 17). La filosofía nos dice que el hombre, para que sea tal, «doit penser, parler, écrire d'une façon libre et personnelle» (*Ibid.* 17). La teología, por su parte, nos afirma que Dios puede «mouvoir cet homme par le dedans, selon son mode propre d'être libre, d'une façon qui le détermine sans détruire sa personnalité, mais au contraire en l'exaltant» (*Ibid.* 17). Esta autonomía del inspirado que trabaja «sous l'emprise divine» aparecerá más clara al analizar de cerca el mecanismo de su pensamiento. Si Dios llama al «inspiré» ante todo para contemplar una verdad divina, gozará de un «lumen» que elevará su inteligencia y hará que conozca con certeza divina: es la que llamamos «inspiration prophétique». Pero si el impulso divino es para la composición de un libro, entonces primariamente, la acción recae sobre la voluntad, dirección de la razón práctica: es lo que llamamos «inspiration scripturaire». Puede darse también, y será el caso normal, que «si cette oeuvre concrète comporte un certain enseignement de vérité, l'influx inspirateur s'adressera à la fois à la raison pratique et à la raison spéculative avec les nuances d'un dosage infiniment varié, selon que l'enseignement de vérité sera plus ou moins engagé» (*Ibid.* 22). Esta modalidad «est le cas plus ordinaire». Por lo que el autor deja entender, la simple inspiración «scripturaire», de orden puramente volitivo, comporta una instrumentalidad en sentido *large et ample*, «aboutissant à des jugements pratiques, qui ne dépassent pas la conscience des hagiographes», y que no implican la intención de enseñar, y que no poseen el privilegio de la inerrancia. En la inspiración profética, o en la profética y scripturística a la vez, hay una iluminación del espíritu, «se situant sur le plan de l'instrumentalité stricte, aboutissant à des jugements spéculatifs, et à des sens dépassant la conscience de l'hagiographe», implicando la intención de enseñar, confiando el privilegio de la inerrancia. Esta última inspiración es la que se da normalmente en la Biblia. Véase COPPENS, «Ephemerides...», l. c. 45, not. 65. Las consideraciones del P. Benoit sobre la inspiración son «compliquées et subtiles» (Coppens), y fácilmente se prestan a ser mal interpretadas, sobre todo al leer frases como ésta: «Il peut y avoir dans le livre saint *biens des affirmations véritables qui échappent au privilège de l'inerrance* parce qu'elles ne sont pas enseignées» (*Initiation*, 39).

9. «Se pueden leer los comentarios clásicos a las cuestiones 171-174 «De Prophetia», con Cayetano a la cabeza, sin encontrar en ellos aplicación alguna la doctrina sobre Sagrada Escritura. Ni Melchor Cano, en su libro segundo *De Locis*, ni Domingo Báñez al estudiar la inspiración en su Comentario a la Primera Parte (qu. 1, art. 8) toman un solo elemento de las cuestiones de Profecía. Y Juan de Santo Tomás, cuando estudia la Escritura no piensa en la profecía; cuando la profecía, no piensa en la Escritura» (ARANA, l. c. 257). Las oscuridades y complicaciones que presenta la teoría del Padre Benoit radica en gran parte en su empeño de aplicar a la inspiración bíblica las nociones que Santo Tomás señala para la profecía.

10. Su lista en ARANA, l. c. 256.

a los hagiógrafos los conceptos de instrumento y autor <sup>11</sup>. Por estos textos aparece claro que, aunque Santo Tomás no haya desarrollado sistemáticamente el concepto de inspiración bíblica, sin embargo, fué él quien en una síntesis admirable, recogió las fórmulas en uso entre los Padres para explicar el origen divino de los libros en la Biblia.

Nos hemos ocupado largamente del Enquiridión Bíblico de Jesús Díaz, lo cual prueba el aprecio y estima en que lo tenemos. Al lado de algunos defectos y omisiones, hemos hecho resaltar lo bueno que encierra. Es muy digno de alabar que fuera él el primero en aventurarse a esta benemérita empresa de divulgar en lengua castellana los documentos eclesiásticos referentes a la Biblia. Estamos seguros de que en caso de haberse publicado esta obra después de la segunda edición del *Enchiridion Biblicum* se hubiera beneficiado su autor de algunas aclaraciones que se hicieron con aquella ocasión sobre el valor de las decisiones de la Comisión Bíblica. En una futura edición de la obra, que auguramos, podrán rectificarse las pequeñas irregularidades que hemos anotado.

2. El libro de Salvador Muñoz Iglesias presenta la misma disposición externa que hemos anotado en la obra análoga de Jesús Díaz, dividiéndose en tres partes: a) Introducción (págs. 3-150), b) Documentos (págs. 153-610), c) tres apéndices (págs. 613-679). De la misma manera que el libro anteriormente reseñado se abre con un prefacio del Sr. Arzobispo de Oviedo, el de Salvador Iglesias va prologado por el Patriarca de las Indias Occidentales y Obispo de Madrid-Alcalá, Leopoldo Eijo Garay.

A continuación de este «Prólogo» inserta el autor un «índice de obras citadas». Aunque esta nota bibliográfica sea copiosa (págs. XXIII-XXX), no llega con todo a ser exhaustiva. Preferiríamos ver suprimidos algunos títulos y reemplazarlos por otros. Entre los más importantes que podrían añadirse señalamos los siguientes: BARONI, V., *La Contre-Réforme devant la Bible. La Question Biblique*, Lausanne 1943; BARDY, G., *L'Inspiration des Pères de l'Eglise*, «Revue des Sciences Religieuses» (*Mélanges Lebreton*), 1952, 7, 26; BEA, A., «Deus auctor Scripturae». *Herkunft und Bedeutung der Formel*, «Angelicum» 20 (1943), 16-31; IDEM, *Die Instrumentalitätsidee in der Inspirationslehre*, «Analecta Anselmiana», 27-28 (1951), Roma 47-65; BRANDI, S., *La Questione Biblica e l'Enciclica «Providentissimus Deus»*, Roma 1895; BRAUN, J., *L'Oeuvre exégétique du Père*

11. Dice Santo Tomás en el *Quodlibet* 7, art. 14: «Utrum in elsdem verbis Scripturae lateant plures sensus?». Y responde: «Dicendum quod auctor principalis Scripturae est Spiritus Sanctus... Nec est etiam inconveniens, quod homo, qui fuit auctor instrumentalis Sacrae Scripturae, in uno verbo plura intelligeret». Al final del artículo añade: «Scripturae cuius Spiritus Sanctus est auctor, homo vero instrumentum». Sobre su doctrina sobre la causa principal e instrumental, véase: IIIa, qu. 62, art. 1.

*Lagrange, étude et bibliographie*, Friburgo de Suiza 1943; CALES, J., *Un Maître de l'exégèse contemporaine: Le Père Ferdinand Prat*, Paris 1942; CASTELLINO, G., *L'inerranza della Sacra Scrittura* (Biblioteca del Salesianum, 5), Torino 1949; COURTADE, G., *Franzelin. Les formules que le Magistère de l'Eglise lui a emprunté*, «Recherches des Sciences Religieuses» (*Mélanges Lebreton*) 1952, 317-325; DAUSCH, P., *Die Schriftinspiration. Eine biblisch-geschichtliche Studie*, Freiburg i. Br. 1891; DIECKMANN, H., *Concilium Vaticanum de essentia inspirationis*, «Gregorianum», 10 (1929), 72-84; FONCK, L., *Der Kampf um die Wahrheit der Hl. Schrift seit 25 Jahren*, Innsbruck 1905; HOCEDEZ, E., *Histoire de la Théologie au XIX siècle*, tom. III, Paris 1947, págs. 124-141; HOLZHEY, K., *Die Inspiration der Hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters*, 1895; KLEIN, F., *La route du Petit Morvandiau. Souvenir de l'Abbé F. Klein. VI. Au début du siècle. Hommes, pays, faits, idées*. Paris 1950; LAGRANGE, J. M., *La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament*, Toulouse 1904; LAURENT, Y., *Le caractère historique de Gen. II-III dans l'exégèse française au tournant du XIX siècle*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 23 (1947), 36-69; LEVIE, J., *La Crise de l'Ancien Testament. Soixante années d'études bibliques*, «Nouvelle Revue Théologique», 56 (1929), 818-839; PAGANO, S., *Evolution de la troisième proposition de Lessius sur l'inspiration dans la controverse de Louvain (1587-1588)*, «Revue de l'Université d'Ottawa», 22 (1952), 130-150; SEYNAEVE, W. F., *La doctrine du Cardinal Newman sur l'inspiration d'après les articles de 1884*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 28 (1949), 356-382; WEYNS, N. J., *De notione inspirationis biblicae iuxta Concilium Vaticanum*, «Angelicum», 30 (1953), 315-336. Para la exégesis del medievo, además de la obra que se cita, de Spicq, es de gran utilidad la siguiente de B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952, que no figura en el índice bibliográfico.

La Introducción es muy extensa y «muy sabia», para emplear la misma expresión que usa el Obispo de Madrid-Alcalá en el Prólogo. Con mano maestra va trazando el autor el cuadro histórico-doctrinal de los documentos eclesiásticos. Es tan interesante y útil este trabajo de Salvador Muñoz que puede ser considerado como un magnífico compendio de la historia de las discusiones doctrinales bíblicas en cuanto se refieren al concepto de la divina inspiración de los Sagrados Libros y a la inerrancia (pág. XX). Sin embargo, encontramos gran desproporción entre las páginas que dedica a la edad patristica y al medievo, y las que consagra a la época que se inaugura con el Concilio Vaticano, tanto por la erudición, densidad y solidez de doctrina como por la extensión.

La «Introducción general» va encabezada por el título general: «Controversias bíblicas que han dado lugar a las intervenciones del magisterio eclesiástico». En el capítulo primero se estudian las que tuvieron lugar desde los primeros siglos hasta la aparición del protestantismo. En él

pasa revista el autor a las herejías de Celso, Marción y Porfirio, que **ases-**taron rudos golpes a la doctrina cristiana sobre la inspiración, inerrancia y canon de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Contra ellas se produjo una fuerte reacción en la Iglesia. Los Padres antioquenos, sobre todo San Juan Crisóstomo, a diferencia de la exégesis alejandrina, concedieron gran importancia al sentido literal y explicaban las imperfecciones relativas del Antiguo Testamento por la divina condescendencia. En contra del canon mutilado de Marción, la Iglesia determinó de manera definitiva el canon de libros sagrados, y, en contra de Marción y de los maniqueos defendió su fe en la unidad de la inspiración de ambos testamentos con una fórmula que se fué repitiendo hasta el Concilio Vaticano. Como hemos insinuado, las páginas que el autor dedica a esta época son pocas en número. Los decretos eclesiásticos de este período y la importancia de las cuestiones que se debatían requerían una información más amplia acerca del ambiente histórico-doctrinal en que fueron dictados.

La edad media no ofrece particularidades notables en el terreno bíblico. Por una parte vive de las adquisiciones de la edad patristica, y por otra ve brotar algunas sectas que, o bien se inspiran en las doctrinas marcionistas y maniqueas (albigenses y valdenses), o se adelantan a Lutero en la formulación de ciertos principios demoledores en materia bíblica (Wiclef y Hus).

Los protestantes coinciden, y quizás dependen de los valdenses a través de Wiclef y Hus. Lutero proclamó que la Biblia es la única fuente de revelación y la única autoridad que decide en materia de fe y costumbres. Proclamó además el principio del libre examen, negando a la Iglesia el derecho de la interpretación auténtica del texto bíblico. Por un procedimiento arbitrario, rechazó la canonicidad de aquellos libros que se oponían a sus tesis dogmáticas, terminando por abrazar el canon judío. Contra estos errores se pronunciaron el Concilio Provincial de París o Senonense, celebrado en París del 3 de febrero a 9 de octubre de 1528, y el Concilio Tridentino, sesión cuarta, 8 de abril de 1546. Este último define la existencia de una doble fuente de revelación, fija el canon de libros inspirados y proclama la competencia exclusiva de la Iglesia para juzgar *in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium* del verdadero sentido de la Escritura. Si las páginas que el autor asigna a los errores bíblicos de los protestantes primitivos y a su refutación no llegan ni siquiera a tres, esta falta está subsanada por la densidad y claridad de doctrina de las mismas. Ellas son suficientes para comprender las razones que motivaron las decisiones del magisterio de la Iglesia.

En el capítulo segundo se estudian los antecedentes del Concilio Vaticano en el campo no católico, católico y la doctrina del Concilio. Es este

periodo trascendental para la historia del dogma de la inspiración bíblica porque durante el mismo se sintió la necesidad de determinar y precisar la esencia de este carisma. Ni los Santos Padres ni los doctores medievales nos legaron un tratado sistemático del carisma inspirativo. A las fórmulas empleadas anteriormente para fijar la naturaleza de la inspiración se añadió la de la dictación, término que empleó el Concilio Tridentino al hablar de las tradiciones. Báñez defendía una dictación que equivalía a la determinación *in individuo* de las palabras, como le achacaban repetidamente sus adversarios. Lessio reaccionó contra esta concepción. Las divergencias entre estos dos autores obedecieron más al ambiente en que se movían que a la doctrina respectiva *de auxiliis*. Báñez, desde Salamanca, mantenía la concepción rígida para oponerse a las ideas liberales de Erasmo sobre la Biblia y, por ello, según dice Merkelbach, «dejóse hipnotizar por la inspiración dictado». En cambio, Lessio debía oponerse a los protestantes, los cuales, al rechazar la tradición como fuente de revelación, supervalorizaron el texto bíblico hasta admitir la dictación de las consonantes y de las vocales. Para ello era necesario hacer ver que el texto bíblico no era tan perfecto como pretendían los protestantes, ya que en él se hallan imperfecciones de estilo y lingüísticas. En la controversia entre las dos tendencias dentro del seno de la Iglesia se trataba más bien de la *autoridad* de la Sagrada Escritura que de su *origen divino* <sup>12</sup>.

La sentencia de Báñez fué abrazada por las Universidades de Lovaina y Douai <sup>13</sup>; la de Lessius encontró buena acogida entre algunos doctores jesuitas, pero dió pie a que se llegara a proponer un concepto de inspiración que pecaba por defecto. Franzelin quiso poner un dique a esta peligrosa corriente y cayó en la dictación conceptual. El Concilio Vaticano condenó expresamente a aquellos que hacían consistir la inspiración en una simple aprobación subsiguiente de la Iglesia y a los que juzgaban inspirado un libro por el simple hecho de contener la revelación sin error. En cuanto a la parte positiva, como muy bien dice Muñoz Iglesias, el Concilio quiso declarar que la «inspiración no es un término

12. «Dazu kam noch, dass der Kampf gegen den Protestantismus die Aufmerksamkeit der Theologen vor allem auf die Frage der Autorität der Bibel lenkte» (A. BEA, *Die Instrumentalitätsidee in der inspirationslehre*, I. c. 47).

13. «Les Facultés de Louvain et de Douai, à tendance augustinienne, pour ne pas dire encore janséniste, condamnèrent ces propositions en 1588. Les théologiens de Louvain avaient pris une orientation qui les rapprochait parfois aux protestants...» (V. BARON, *La Contre-Réforme devant la Bible*, I. c. 148). Liberto Fromont (1587-1653), sucesor de Jansenio en la Cátedra de Escritura en Lovaina, decía que la Escritura «est verbum Dei loquentis et dictantis, non tantum assistentis. Nullo modo admittendum in Scriptura Sacra aliquid scriptum spiritu humano sed omnia divino; Sacram Scripturam ita esse verbum Dei, ut omnes sententiae et verba et verborum ordo, sit a Spiritu Sancto loquente, aut scribente, lingua autem hominis loquentis, aut calamus scribentis sint tantum eius instrumenta» (*Commentaria in Sacram Scripturam*, Rothomagi 1709, IV, 285).



sin contenido, sino una acción de Dios, que interviene positivamente a través del hagiógrafo en la escritura del libro sagrado, de manera que resulta autor principal literario del mismo. Queda a la investigación del teólogo y a los documentos eclesiásticos posteriores la ulterior determinación de esta acción positiva del Espíritu Santo en los hombres inspirados, pero siempre en función del hecho de que Dios con ello resulta verdadero autor literario de la Escritura, conforme ha enseñado expresamente la Iglesia desde las más antiguas intervenciones de su magisterio»<sup>14</sup>.

Largo e interesante resulta el estudio dedicado al período comprendido entre el Concilio Vaticano y la encíclica *Providentissimus Deus* (págs 31-61). Describe la situación de la exégesis protestante y católica a fines del pasado siglo y pone de relieve el estado lamentable de la últi-

14. Véase nuestro trabajo: *La naturaleza de la inspiración según el Card. Franzelin, XIV Semana Bíblica Española*, Madrid 1954, 133-163. Consúltense asimismo el mencionado artículo de Courtade sobre Franzelin. Que Dios sea autor e inspirador de la Sagrada Escritura está definido por la Iglesia. Los Santos Padres y los Concilios llamaron a Dios autor principal de la Biblia. Entre los doctores del Medievo desarrolló esta fórmula Enrique de Gante, *Summa*, ed. Ferrariae 1646, P. I, art. 8, págs. 104ss. Al comentar Malvenda el Salmo 44, 2, dice: «alii ipsum Davidem suorum carminum tantum scribam et notarium; auctorem verum Spiritum Sanctum» (*Commentariorum in Sacram Scripturam*, tom. 4, Lión 1650, 142); «quoniam auctores sacri, suorum librorum non sunt auctores, sed scriptores, et notarii, et tamquam instrumenta. Auctor enim est Spiritus Sanctus, qui ipsorum linguae et calamo insidet ac praeest» (Genebrardo, *Commentarium in psalmos*, Migne, *Scripturae Sacrae, Cursus completus*, 1863, col. 444). Sabida es la posición de Franzelin en este punto, y muchos se han preguntado hasta qué punto impuso sus puntos de vista a los Padres del Concilio Vaticano. N. J. WEYNS, *De notionem inspirationis biblicae iuxta Concilium Vaticanum*. en «*Angelicum*», 30 (1955), 315-336, se esfuerza en probar que la intervención del Card. G. Meignan, 10 enero, neutralizó la acción de Franzelin e impidió que el Concilio se adhiera a sus puntos de vista. El Concilio, es verdad, ni abrazó ni canonizó el sistema franzeliniano en todos sus pormenores, pero definió que Dios era *autor literario* de la Biblia. «La acción de la inspiración es tal, que Dios es autor de los libros y autor de la escritura (de ellos), de suerte que la misma consignación por escrito de las cosas se haya de atribuir principalmente a la operación divina que obra en el hombre y por el hombre, y por ello los libros contienen *la palabra de Dios escrita*» (*Col. Lacens.*, VII, 522). De ahí que podamos decir que, en lo que se refiere a la inspiración, la Constitución aprobada definitivamente en el Concilio el 27 de abril de 1870 no se diferencia del proyecto primitivo del cual Franzelin fué el redactor y el abogado, sino por algún detalle de estilo y por la eliminación de algunas redundancias. Así, el relator Simor dice: «In hoc novo schemate reformato (por el P. Kleutgen, que compartía enteramente los puntos de vista de Franzelin) eadem doctrina proponitur quae fuit in originario schemate, iidem errores damnantur, qui condemnati fuerunt in eodem priori schemate» (*Col. Lacens.*, VII, 82). Franzelin podía sentirse satisfecho y así lo manifiesta en su tratado, al manifestar que esta doctrina, que él habla enseñado desde 1860 en el Colegio Romano, «nunc explicitè et disertis verbis definita est». Nos adherimos a las siguientes palabras del P. Benoit: «Il est vrai que ses formules (de Franzelin) ont influencé celles du Concile Vatican et de l'encyclique «*Providentissimus*» (pero), le *détail* de son système n'avait pas été pour autant adopté de façon officielle» (*Initiation*, 13). Y en otro lugar: «Dans ce cas concret, ce sont les *particularités* de la solution Franzelin que le Saint-Siège s'est gardé d'incorporer à sa déclaration solennelle. Tout en s'inspirant des idées et même des formules du célèbre théologien, l'Eglise ne voulait pas en effet couvrir de son autorité ce que sa solution pouvait avoir de caduc» (*Note complémentaire sur l'inspiration*, «*Revue Biblique*», 63 (1956), 416. Pero no suscribimos el siguiente juicio: «Ce dernier (el C. Vaticano) précise toutefois de façon *negative* ce que n'est pas l'inspiration» (*Initiation*), 8). Una actitud del Concilio meramente negativa frente a la inspiración es inconcebible históricamente.

ma. En medio de una desorientación general, el Card. Ceferino González señaló los principios que podían servir de base para solucionar los aparentes conflictos existentes entre la ciencia y la fe, principios que el Padre Lagrange adoptó al reproducir muchos de ellos en el pórtico del primer número de *Revue Biblique*<sup>15</sup>. Son aleccionadoras las páginas que dedica al estudio de la mente de Mons. D'Hulst, inspirándose en el libro de A. Baudrillart, *Vie de Mgr. d'Hulst*, París, ed. 2, 1914. Para conocer a fondo la mente del Card. Newmann hubiérale prestado gran servicio la obra de W. F. Seynaeve, *Cardinal Newman's doctrine on holy Scripture. According to his published works and previously unedited manuscripts*, Oxford-Tielt 1953. Con varios ejemplos expone claramente el contenido y alcance doctrinal de la encíclica de León XIII en lo que se refiere a la inmunidad de todo error de la Biblia y a los principios señalados para solucionar las dificultades por parte de las ciencias naturales.

Más importante nos parece todavía el capítulo cuarto en que trata del periodo bíblico que va desde la mencionada encíclica de León XIII hasta la de Benedicto XV, *Spiritus Paraclitus*. En la exposición de los intentos católicos para resolver las dificultades de orden histórico hace resaltar la buena intención que guiaba a aquellos autores, cuyo único defecto fué acaso la precipitación, tratando de probar, por razones apologeticas, la inerrancia de la Biblia, aunque para ello se sacrificara el elemento histórico de la misma. El autor señala tres defectos principales en la antigua teoría de los géneros literarios: «La desmedida preocupación apologetica, que les hizo atender sólo a los géneros relacionados con la historia para establecer diversos grados de historicidad; el método puramente interno que emplearon para discernirlos, y la ligereza en descubrirlos» (pág. 85). Estos defectos han sido subsanados en el sistema de los géneros literarios propuestos por el Papa Pío XII. Nosotros seguimos creyendo, y así lo hemos escrito varias veces<sup>16</sup>, que el Papa Pío XII adopta y hace suyo el principio fundamental y no pocos elementos de la teoría de Lagrange, Hummelauer y otros; pero también somos de parecer que el Papa la corrige y mitiga. De ahí que no pueda decirse que el Papa Pío XII canoniza la antigua teoría de los géneros literarios. En el sistema propuesto por el Papa se salvan la inerrancia y el elemento histórico de la Biblia. Si bien es verdad que la encíclica *Spiritus Paraclitus* emplea un lenguaje desusado en contra de las tentativas hechas por los cató-

15. L. ARNALDICH, *Los estudios Bíblicos en España desde 1900 hasta 1955*, en «Sal-manticensis», 2 (1955), 429; LARRAÑAGA, V., *El Cardenal Zeferino González y S. S. León XIII*, en «Estudios Bíblicos», 7 (1948), 77-114.

16. *Historicidad de los once primeros capítulos del Génesis según los últimos documentos eclesiásticos*, en «XII Semana Bíblica Española», Madrid, 1952, 160. «Le progrès au contraire est si évident qu'on a pu dire et écrire avec un grain d'exagération que la dernière grande encyclique biblique canonisait les vues des Pères Hummelauer et Lagrange» (J. COPPENS, *L'inspiration et l'inerrance bibliques*, l. c. 39).

licos para solucionar los conflictos de orden histórico, sin embargo, el Papa admitió los principios de los géneros literarios y de las citas implícitas, lamentando solamente el abuso que de los mismos se hacía en la práctica.

El capítulo quinto y último de esta Introducción lleva por título: «Pío XII y la Biblia». Señala la actitud decidida de la Santa Sede frente a los errores de Dolindo Ruotolo (Dain Cohenel). Analiza la encíclica *Divino afflante Spiritu*, inspirándose ampliamente en el comentario que a la misma hace el P. Levie (*L'Encyclique sur les études bibliques*, Tournai-Paris 1946). Consagra unas páginas a la nueva versión latina del Salterio, obra que puede significar el principio de una nueva versión latina de toda la Biblia, siguiendo al P. Bea (*El nuevo Salterio latino*, traducción de F. Termes, Barcelona 1947). En el último apartado de este capítulo, y bajo el epígrafe: «Problemas del Pentateuco», habla brevemente de los problemas que han planteado el evolucionismo y el poligenismo, y como colofón, de la cuestión sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco.

El autor se pregunta si el poligenismo es bíblicamente admisible, y responde: «Veámoslo». Cita a continuación el pasaje de *Humani generis* que alude al mismo y termina diciendo que la negativa del Papa en este punto es tajante mientras se trate del poligenismo adamítico y postadamítico. «Y ello no tanto porque se oponga a la descripción de los primeros capítulos del Génesis, cuanto por la absoluta imposibilidad de conciliar con esta hipótesis el dogma católico sobre la naturaleza y universalidad del pecado original» (pág. 143). Nosotros creemos que el poligenismo está excluido claramente de las perspectivas del autor de los primeros capítulos del Génesis. Si bien es verdad que el autor sagrado no emite sobre esta cuestión concreta una afirmación explícita, sin embargo, del texto y del contexto se deduce claramente cual es su pensamiento. Por el tenor de toda la narración aparece que él da por supuesto, como verdad incontrovertible, que en los orígenes creó Dios una sola pareja de la cual procedieron por generación todos los hombres que se han sucedido después<sup>17</sup>.

Ya León XIII había señalado a la Comisión Bíblica su cometido de moderador de las discusiones entre los católicos y de servir de instrumento a la Sede Apostólica para declarar lo que hay de dogmático en materia bíblica y lo que se deja a la libre discusión de los estudiosos (pág. 96). La primera respuesta de P. C. B., sobre las citas implícitas (13 febrero 1905), se presenta como una simple norma *directiva*. Atendiendo al estilo empleado en gran parte de las respuestas de la Comisión se observa que se trata de decretos *de tuto*, en los cuales la Comisión no se pronuncia directamente sobre la verdad de la sentencia, sino, por lo general, declaran

17. Véase nuestro trabajo: *El origen del hombre según la Biblia*, en «Verdad y Vida», 15 (1957), 7-8.

ser ésta la más segura. En algunos casos hay afirmaciones doctrinales, tales, por ejemplo, el de la parusía; pero, en general, «parecen ser normas prácticas prudenciales reformables». De ahí que los católicos deban a la mayoría de las respuestas de la Comisión un asentimiento *de tuto* por motivo formal de obediencia. «No que los autores católicos deban pensar que las cosas sucedieron realmente así y asentir a ello con asentimiento de fe, sino que, por lo menos, deben aceptar por obediencia esa postura, porque la Iglesia la juzga más segura» (pág. 97). Ni esto impide que los católicos sigan investigando y bajo el peso de graves razones se adhieran modestamente a la opinión contraria, siempre dispuestos a acatar el juicio definitivo de la Iglesia (ibid.). Este enjuiciamiento de los decretos de la P. C. B. ha sido confirmado por el secretario y vicesecretario de la misma Comisión <sup>18</sup>.

Nos parece también muy ponderada la actitud del autor al enjuiciar la personalidad bíblica de Benedicto XV. Es verdad que el mencionado Pontífice empleó, como hemos insinuado, en la encíclica *Spiritus Paraclitus* un lenguaje duro (como hizo en otro tiempo Pío X en *Praestantia Sacrae Scripturae*, 18 nov. 1907), en contra de los que iban a la caza de innovaciones; pero no cerró la puerta a la investigación seria y desapasionada, aun a aquellos mismos que podían creerse aludidos. El Papa alaba el esfuerzo de los que buscan una solución a los problemas que las ciencias planteaban a la inerrancia bíblica, pero condena la actitud de los que traspasan audazmente los límites impuestos por los Papas anteriores. Reconoce el Papa que los principios de las citas implícitas y de los géneros literarios son ciertamente rectos, pero se abusa de ellos en la práctica, haciéndolos «incompatibles con la íntegra y perfecta verdad de la palabra divina». El ambiente bíblico que se respiraba en los días de Benedicto XV recomendaron esta actitud intransigente que reportó, a la larga, grandes bienes a la exégesis católica, pues las palabras del Papa sirvieron de freno e hicieron que los exégetas católicos se especializaran en las ramas del saber que rozan con el estudio de la Biblia, poniendo de esta manera la base del actual resurgimiento bíblico, a base de criterios exegéticos sólidos. Así pues, lo que parecía una intervención desmedida de la Iglesia, fué en realidad una medida sapientísima. En este punto particular se verifica la verdad de las siguientes palabras del P. H. Höpfl, que cita Salvador Iglesias en pág. 96, not. 76: «Si la autoridad de la Iglesia parece haber sido a veces demasiado lenta para aceptar las conclusiones aportadas por los críticos modernos, este retraso es provechoso a la cien-

18. A. MILLER, *Das neue Biblische Handbuch*, en «Benediktinische Monatschrift», 31 (1955), 49-50; A. KLEINHANS, *De nova Enchiridii Biblici editione*, en «Antonianum», 30 (1955), 63-65.

cia, porque sirve de ocasión a investigaciones nuevas y más profundas»<sup>19</sup>. Lo que se pierde en rapidez, se gana en solidez de doctrina.

En la parte documental del libro no se limita su autor a una simple transcripción del *Enchiridion Biblicum*, sino que se ha impuesto un trabajo personal muy útil para los lectores. Cada documento va precedido de unas notas preliminares en las cuales se hace un examen interno del mismo, se señala su contenido, se estudia su procedencia, se le sitúa en su verdadero ambiente histórico-doctrinal y se le relaciona con otros que han emanado del magisterio eclesiástico. A veces estas cortas introducciones se convierten en verdaderos tratados sobre un punto particular. Así, por ejemplo, antes del texto del «Decreto del Santo Oficio condenando el milenarismo mitigado», 21 de julio de 1944, núm. 655, el autor señala en síntesis las diversas tentativas hechas desde los primeros siglos de la Iglesia en favor del milenarismo. A menudo, en estos pequeños tratados introductorios, hace gala el autor de su erudición bíblica y de aquella agudeza de ingenio que le caracteriza y de la cual ha dado prueba en otros trabajos. Véase, por ejemplo, la introducción a la octava respuesta de la Comisión Bíblica (págs. 365-366); la que precede a la carta «Hierosolymae in coenobio» (págs. 197-198), etc. Son dignos de elogio los esquemas minuciosos de las grandes encíclicas bíblicas de los tiempos modernos: *Providentissimus Deus*, *Spiritus Paraclitus*, *Divino afflante Spiritu*.

Otro trabajo llevado a cabo por el autor es el de selección de los documentos, ya que lejos de transcribir escuetamente el *Enchiridion* hace una selección, omitiendo algunos y añadiendo otros que a su juicio revisten importancia para los escrituristas de hoy. Por la tabla de correspondencias (págs. 681-686) entre la numeración del *Enchiridion Biblicum* (2 edición) y la obra del autor aparece que ésta supera en 87 números (en total, 723) a la numeración de aquella (con 636 números en total). Con relación al *Enchiridion*, en su segunda edición (Roma 1954), se omiten los siguientes documentos: 1) S. Cirilo Jerosolimitano, *Cath.* IV, 35-36; 2) S. Atanasio, *Epist.* 39; 3) S. Gregorio Magno, *Epist. ad Theodorum me-*

19. «*Critique biblique et Eglise, Dictionnaire de la Bible*», Suppl. 229. Estamos persuadidos de que esta actitud prudente y hasta, si se admite la palabra, retrógrada en materia bíblica, ha acarreado grandes bienes a la exégesis. Es un fenómeno incontrovertible que muchos exégetas católicos, sobre todo a últimos del pasado de siglo, tenían algo así como un complejo de inferioridad frente a la exégesis racionalista, principalmente alemana, y fácilmente se dejaban arrastrar por sus audacias. Aun hoy, en el campo de la exégesis católica existe un prurito de ir a la cabeza de las innovaciones en materia bíblica, haciendo algunos equilibrios malabáricos para no caer en la herejía. Un autor anónimo, que se firma *Serenus*, escribe en el periódico anglicano «*Theology*», núm. 439, enero 1957, 5-8, un artículo sobre el estado de los estudios bíblicos entre los católicos de Francia (*The Biblical Movement in the Catholic Church*), en el que, entre otras cosas dice: «On a déjà vu certains auteurs promouvoir un allégorisme débridé tandis que d'autres dépassaient en audaces critiques, alimentées par une science mal digérée, les plus avancés des exégètes protestants» (p. 7). Véase «*Ephemerides Theologicae Lovanienses*», 33 (1957), 233.

*dicum imperatoris*, a. 595; 4) León III, *Concilium Rispacense*, a. 798; 5) *Concilium Cabillonense*, a. 813.

Las adiciones son más numerosas que las omisiones, aumentando a partir del pontificado de León XIII. He aquí la lista de las mismas: 1) El texto de la profesión de fe impuesto a Durando de Huesca es más completo; 2) Concilio Vaticano IV (XII ecuménico): Profesión de fe contra los albigenses; 3) Pío IX. De la epístola «tuas libenter», al arzobispo de München-Frissing, 21 diciembre de 1863; 4) León XIII. Carta encíclica «Etsi nos», a los obispos de Italia, 15 febrero de 1882; 5) León XIII. Carta «Hierosolymae in coenobio», al P. J. M. Lagrange, 17 de sept. de 1892; 6) Constitución «Officiorum ac munerum», sobre prohibición y censura de libros, 25 de enero de 1897; 7) De la carta «Nostra ergo» al Ministro General de los Franciscanos, 25 nov. 1898, que figuraba en la primera edición del *Enchiridion Biblicum*, núms. 127-128; 8) De la carta encíclica «Depuis le jour», a los obispos y clero de Francia, 8 de sept. de 1899, que figuraba en la primera edic. de EB, núm. 129; 9) Reglamento oficial de la Pontificia Comisión Bíblica, abril de 1903; 10) Alocución Consistorial a los nuevos Cardenales, 17 de abril de 1907, sobre los errores modernistas; 11) Carta «Iucunda sane», al Rector y Profesores del P. I. B. sobre los exámenes que deberán tenerse al final de cada año, 22 de marzo de 1911; 12) Carta al P. I. B., con el texto del diploma que se podrá otorgar a los alumnos del mismo que aprobaren todos los cursos, 2 de junio de 1912; 13) De la Carta Circular «Le Visite Apostolique», de la S. C. Consistorial a los ordinarios de Italia, 16 de julio de 1912; 14) Motu proprio «Consilium a decessore nostro», constituyendo en monasterio *sui iuris* a los monjes benedictinos que trabajan en la revisión de la Vulgata, 23 de nov. de 1914. A favor del monasterio de S. Jerónimo fueron dados otros documentos pontificios, que Muñoz Iglesias reproduce en los núms. 583-589, 592-595, 603, y que no tienen otro interés para el público que el de comprobar la benevolencia de la Santa Sede hacia una abadía dedicada al trabajo de la revisión del texto de la Vulgata. 15) Carta «Pontificium cui tu praesides», al P. Andrés Fernández, Rector del P. I. B., sobre la creación de un Instituto filial en Jerusalén, 29 de junio de 1919; 16) Del «Ordinamenti dei Seminari», de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades para los obispos de Italia, 26 de abril de 1920; 17) De la Carta «Vixdum haec sacra Congregatio», de la S. C. de Seminarios y Universidades, a los obispos de Alemania, 9 de octubre de 1921; 18) Carta «Decessor noster», al P. Vladimiro Ledochowski, uniendo el P. I. Oriental con el P. I. B., 14 de sept. de 1922; 19) Aclaración de la P. C. B. sobre el doctorado en teología que se requiere para obtener grados en Sagrada Escritura, 26 de febrero de 1927; 20) Motu proprio «Inde ab initio», nombrando al Card. Prefecto de la S. C. de Seminarios miembro del Santo Oficio y de la P. C. B., 24 de sept. de 1927; 21) De la constitución «Deus scientiarum Dominus», sobre la nueva ordenación de

Universidades y Facultades eclesiásticas, 24 de mayo de 1931; 22) Aclaración de la Dataría sobre la preferencia del licenciado en Sagrada Escritura, incluso sobre el doctorado en teología, para el oficio de canónigo lectoral, 8 de abril de 1940; 23) Del discurso a la Pontificia Academia de Ciencias sobre el origen del hombre, 30 de nov. de 1947; 24) Respuesta de la S. C. de Seminarios y Universidades sobre el doctorado necesario para enseñar en Facultades teológicas, 28 de agosto de 1945.

Como hacía notar un recensor de este libro <sup>20</sup>, es inevitable que entre en juego el elemento subjetivo al hacer la selección de los documentos. El mismo recensor lamentaba que Muñoz Iglesias no reprodujera en su libro los textos eclesiásticos que hacen referencia a la lectura de la Biblia en romance, y que figuran en Denzinger, con los núms. 1429-1435, 1567, 1602-1608, 1630-1632. Con el fin de tener una idea completa de las cuestiones acerca de la lectura de la Biblia en lengua vulgar hubiera podido asimismo incluir en su obra el testimonio de Inocencio III al obispo de Metz, rogándole reprimiera la temeridad de algunos de sus súbditos que leían el texto bíblico en lengua vulgar, en una traducción no controlada por la Iglesia. Asimismo podían haberse recogido los textos del Sínodo de Tolosa (1229), de Tarragona (1233) y de la Bula «Unigenitus» (1713), del Papa Clemente XI, sobre algunos errores de Quesnel.

A la segunda parte siguen tres apéndices con el siguiente contenido:

- I apéndice: Decretos de condenación de libros bíblicos (págs. 613-639).
- II apéndice: Documentos Pontificios que celebran publicaciones de Sagrada Escritura o recomiendan asociaciones bíblicas (páginas 640-658).
- III apéndice: Documentos relativos a los Sagrados Lugares de Palestina (659-679).

Termina la obra de Muñoz Iglesias con tres índices. En el primero se contiene la lista de los documentos por orden alfabético; en el segundo se da el índice de nombres y en el último un índice sistemático de materias.

Por lo que dejamos dicho, podrá el lector tener una idea bastante ajustada de esta magnífica obra de Muñoz Iglesias. La parte del libro que más nos admira es su *sabia introducción*, en la cual se estudian los documentos en su ambiente histórico, señalando los errores que se querían combatir y precisando la mente de la Iglesia en cada una de sus intervenciones. Además de esta introducción jugosa y *substancial*, como la califica el P. Dubarle <sup>21</sup>, ha querido el autor

20. A. M. DUBARLE, *Bulletin de Théologie Biblique*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 41 (1957), 113.

21. *Ibid.*

facilitar todavía más el estudio de cada documento eclesiástico al anteponer a cada uno de los mismos una noticia preliminar sobre su contenido, ocasión y fin. El criterio del autor al juzgar el alcance y valor de los diversos documentos nos parece circunspecto y juicioso y al mismo tiempo amplio, dentro del espíritu en que están redactados los últimos documentos eclesiásticos referentes a cosas bíblicas. En cada caso trata de precisar el sentido de las intervenciones eclesiásticas, su carácter doctrinal y su valor, permanente o circunstancial, según los casos. El libro de Salvador Muñoz Iglesias está llamado a derramar mucha luz sobre aquellas mentes que han tenido hasta ahora una visión muy estrecha de las perspectivas bíblicas actuales. La Iglesia condena por igual a los que se oponen sistemáticamente a todo progreso en el terreno de la exégesis como a los que andan a la caza de peligrosas novedades. Su pensamiento queda reflejado en estas palabras de una carta de Pío X a Mons. Le Camus, texto que Muñoz Iglesias no recoge, y en donde se señala la actitud que debe seguir el exégeta católico: «Así como debe condenarse la temeridad de aquellos que, más preocupados por seguir el gusto de la novedad que la enseñanza de la Iglesia, no vacilan en apelar a procedimientos críticos de una libertad excesiva, se debe también desaprobado la actitud de los que no se atreven a romper con una exégesis practicada hasta el presente aun cuando, quedando salvada la fe, el progreso de las ciencias lo reclaman imperiosamente»<sup>22</sup>.

---

22. «*Ut enim damnanda est eorum temeritas, qui, plus tribuentes novitati quam magisterio Ecclesiae, critices adhibere genus non dubitent immodice liberum; ita eorum ratio non probanda, qui nulla in re ausint ab usitata exegesi Scripturae recedere, etiam quum, salva fide, id bona studiorum incrementa postulent*». Texto en J. Díaz, *Enquiritio Bíblica*, núm. 154, pág. 141.