



## La escritura inspirada y la encarnación del Verbo

*Antonio Izquierdo García, L.C.*

La reflexión sobre el misterio de la inspiración bíblica puede embarcar varias vías, unas antiguas y otras nuevas. El concilio Vaticano I propuso a nuestra consideración tres de ellas para una reflexión teológica proficua sobre las verdades fundamentales de la fe cristiana. Las encontramos en el capítulo IV de la constitución dogmática *Dei Filius*, dedicado a las relaciones entre la fe y la razón. Dice así el texto que nos interesa:

Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo (Denz-Hün, 3016).

De las tres vías indicadas, me voy a servir de la segunda, es decir, aquella que establece una relación de los misterios entre sí o *analogia fidei*<sup>1</sup>; sobre todo, la constitución sobre la divina revelación trata de la *analogia fidei* como uno de los principios teológicos, que ha de tener en cuenta el exegeta para interpretar correctamente la Escritura (DV 12). De ahí el título del presente artículo, en el que se relacionan dos misterios de la fe cristiana: el misterio de la inspiración bíblica, proclamado dogma de fe por el concilio Vaticano I<sup>2</sup>, y el misterio de la

---

<sup>1</sup> Así lo ha visto también Alois Grillmeier cuando escribió, comentando el capítulo III de la constitución dogmática sobre la divina revelación: «La conclusione del capitolo III parte ancora una volta dell'ingresso della parola di Dio nella parola umana. La profondità e particolarità di questo inserimento viene anche concepita muovendo dall'*analogia fidei*, cioè dal confronto con l'umanità di Dio nell'Incarnazione» (A. GRILLMEIER, *L'ispirazione divina e l'interpretazione della sacra Scrittura*, en: *Commento alla Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Massimo, Milano 1966, 145).

<sup>2</sup> Véase el canon 4 de la constitución dogmática *Dei Filius*, en Denz-Hün 3029, cuyo texto latino dice así: «Si quis sacrae Scripturae libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina Synodus recensuit, ... divinitus inspiratos esse negaverit: anathema sit».

Encarnación del Verbo, centro y plenitud del mundo, de la historia y de la revelación divina<sup>3</sup>.

La relación entre estos dos misterios se encuentra establecida en la constitución dogmática *Dei Verbum*, no. 13, con el que termina toda la exposición del concilio sobre la inspiración y la interpretación de la Sagrada Escritura<sup>4</sup>. Escriben los padres conciliares:

In Sacra Scriptura ergo manifestatur, salva semper Dei veritate et sanctitate, aeternae Sapientiae admirabilis 'condescensio', 'ut discamus ineffabilem Dei benignitatem, et quanta sermonis attemperatione usus sit, nostrae naturae providentiam habens'<sup>5</sup>. Dei enim verba, humanis linguis expressa, humano sermoni assimilia facta sunt, sicut olim Aeterni Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus simile factum est.

En este texto existe una relación entre la Encarnación del Verbo en la naturaleza humana y la "encarnación" de las palabras de Dios en palabras humanas. Esta «encarnación» es obra de la inspiración, pues, como nos enseña la misma constitución *Dei Verbum*: «La Sagrada Escritura contiene la palabra de Dios, y porque inspirada es realmente

<sup>3</sup> La constitución *Dei Verbum* establece también una relación entre la inspiración de la palabra de Dios y el misterio de la Eucaristía en los nos. 21 y 26, pero en este artículo queda fuera de nuestra intención. Por lo demás, entre ambas verdades de la fe católica existe una simbiosis tan íntima que la Eucaristía puede comprenderse dentro del mismo misterio de la Encarnación, como prolongación sacramental y temporal del mismo. Mons. Edelby establece claramente tal relación en su famosa intervención en la tercera sesión conciliar (5 de noviembre de 1964), cuando dijo: «La Escritura es una realidad litúrgica y profética: una proclamación, más que un libro; el testimonio del Espíritu Santo sobre el acontecimiento de Cristo, cuyo momento privilegiado es la liturgia eucarística» (cf *Acta Synodalia*, III, 306). Además se podría también indicar la relación entre la Escritura y la Iglesia, donde lo humano y lo divino está estrechamente enlazado, según *Lumen Gentium* 8. La analogía con la Iglesia es subrayada por Grillmeier en su comentario a *Dei Verbum* 13: «Dieser vermeschlichte Ausdruck des Gotteswortes in unserer Sprache hat - wir auch das Mysterium der Fleischwerdung des Wortes und der Kirche - das Staunen der Väter erregt. In all diesen Mysterien erscheint - wenn auch in je verschiedener Weise - das Göttliche in unserer Form», das Wort des Vaters im Fleisch unserer Schwachheit, der Geist Gottes in einer Gemeinschaft, die «zugleich heilig und stets der Reinigung berdürrig ist», das Wort Gottes in Gewand unserer Worte», in: *Das Vatikanische Konzil, Teil II*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967, 557.

<sup>4</sup> Los comentaristas de la constitución no han dejado de observar este punto: que el n. 13 no es conclusión de lo dicho en el párrafo anterior, sino de todo el capítulo III sobre la inspiración y la interpretación. Así, por ejemplo, Alonso-Schökel, *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, BAC, Madrid 1969, 488; José Perarnau, *Constitución dogmática sobre la divina revelación*, Castellón de la Plana 1966, 108. Escribe este último: «Vinculación con todo el capítulo... como explicitación de la doctrina básica del capítulo, la que hallamos, por ejemplo, en 11a (Él obraba en ellos y por medio de ellos) y en 12a (Dios habló sirviéndose de los hombres, a la manera humana)».

<sup>5</sup> SAN JUAN CRISÓSTOMO, In Gen., 3,8 hom. 17,1: PG 53, 134.



palabra de Dios» (DV 24). Por ello, si pretendemos profundizar en nuestra reflexión sobre el dogma de la inspiración bíblica, puede sernos muy útil la confrontación de este dogma con el de la Encarnación del Verbo<sup>6</sup>.

Nuestro estudio se fija en dos puntos: 1) El análisis del texto de *Dei Verbum* 13; 2) Las líneas fundamentales, en el trascurso de la historia, de la analogía entre el Verbo encarnado en el seno de María y el Verbo encarnado en la Escritura.

### ANÁLISIS DE *DEI VERBUM* 13

Gregorio Ruiz inicia su estudio sobre *Historia de la constitución 'Dei Verbum'* con esta frase: «El texto de la *Dei Verbum* es, sin duda, el documento conciliar de más larga gestación»<sup>7</sup>. En efecto, son seis años los que se suceden desde las consultas preliminares del año 1959 hasta la promulgación de la constitución en noviembre del 1965. Se trata de un itinerario largo y lleno de incidencias, que coincide con el itinerario mismo del concilio: el tema fue discutido en la primera sesión conciliar (15a a 24a Congr. general) y fue uno de los últimos documentos conciliares en ser aprobado y promulgado (8a sesión pública del 18 de noviembre de 1965)<sup>8</sup>. Esto denota la importancia extraordinaria y vital del tema de la revelación para los padres conciliares, para la teología y para la vida de la Iglesia.

Cuatro fueron los esquemas por los que pasó esta constitución hasta llegar al texto definitivo<sup>9</sup>. El primero llevaba el nombre: *De deposito fidei custodiendo*; después de la discusión en el aula conciliar y una votación incierta<sup>10</sup>, el Papa Juan XXIII decidió someter el esquema a la Comisión Mixta. El segundo esquema, que no fue discutido en

<sup>6</sup> En este estudio nos referiremos únicamente a autores y textos en que expresamente se conectan ambos misterios por vía comparativa o analógica, aun sabiendo que hay muchos textos de diversos autores o del Magisterio, en que implícitamente está presente dicha analogía. Por ejemplo, cuando se analizan los aspectos históricos, culturales de la Escritura.

<sup>7</sup> En: ALONSO SCHÖKEL - ARTOLA, *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la constitución 'Dei Verbum'*, Ed. Mensajero, Bilbao 1991, 45.

<sup>8</sup> Ver *Fechas claves de la historia de la constitución 'Dei Verbum'*, en: ALONSO SCHÖKEL - ARTOLA, *La Palabra de Dios...*, 78-81.

<sup>9</sup> A. Grillmeier habla de siete formas (Forma A hasta Forma G), pero las dos primeras (Forma A y B) se refieren a los esquemas previos al enviado a los futuros Padres conciliares, que fue la Forma C. Cf GRILLMEIER, *L'ispirazione divina...*, 120-122.

<sup>10</sup> El primer esquema fue votado el 20 de noviembre de 1962. Votantes fueron 2.209 Padres; de ellos, votaron *Placet* 1.368 y *Non placet* 822; resultaron votos nulos, 19.

el aula conciliar, se titulaba *De divina revelatione*<sup>11</sup> y fue enviado a los Padres el 23 de abril de 1963; desde esta fecha hasta el 7 de julio de 1964 fue reelaborado el segundo esquema con las observaciones enviadas por los Padres en torno al esquema II. Así es como en fecha del 7 de julio 1964 es enviado a los Padres conciliares el tercer esquema, que será discutido en el aula conciliar del 30 de septiembre al 6 de octubre (91a a 95a Congr. general). Un día antes de terminar la tercera sesión conciliar, el 20 de noviembre 1964, es distribuido a los Padres el cuarto esquema, y será sometido a votación en la cuarta sesión, del 20 al 22 de septiembre de 1965. Finalmente, el 6 de noviembre es repartido el nuevo texto de la constitución, que será promulgado el 18 de noviembre de 1965.

El n. 13 de la constitución *Dei Verbum* está presente en los cuatro esquemas previos, aunque colocado en contextos diferentes y con interesantes cambios de un esquema a otro. Veamos primeramente el contexto de cada esquema<sup>12</sup>. En el primer esquema la condescendencia divina se pone en relación con el tema de la inerrancia bíblica: *Quomodo inerrantia diiudicanda sit* (n. 13) y *Divina condescensio* (n. 14); a partir del esquema segundo la condescendencia divina se relaciona con la interpretación de la Escritura: *Quomodo Sacra Scriptura sit interpretanda* (n. 12) y *Dei condescensio* (n. 13).

Los Padres conciliares en la redacción de *Dei Verbum* 13 se basaron en el texto de Pío XII en la encíclica *Divino afflante Spiritu*. Transcribimos en forma paralela ambos textos:

DIVINO AFFLANTE SPIRITU: EB 559	DEI VERBUM 13
(4) ...ea tamen condicione, ut adhibitum dicendi genus sanctitati et veritati haud quaquam repugnet...	(4) In Sacra Scriptura ergo manifestatur, salva semper Dei veritate et sanctitate,
(1) Sicut enim substantiale Dei Verbum hominibus simile factum est quoad omnia 'absque peccato' ( <i>Hebr 4,15</i> ),	(3) aeternae Sapientiae admirabilis 'con-descensio',

<sup>11</sup> Tanto el esquema III como el IV, y luego la misma constitución dogmática, mantendrán este mismo título.

<sup>12</sup> El capítulo en que se trata el tema que nos atañe es el segundo en los dos primeros esquemas, mientras que en los dos siguientes y en la constitución es el tercero. En los cuatro esquemas y en la constitución el tema general del capítulo coincide, aunque la formulación es algo diferente: *De Scripturae inspiratione, inerrantia et compositione litteraria* (primer esquema); *De sacrae Scripturae divina inspiratione et interpretatione* (segundo y tercer esquemas); *De Sacrae Scripturae divina inspiratione et de eius interpretatione* (cuarto esquema).



DIVINO AFFLANTE SPIRITU: EB 559	DEI VERBUM 13
(2) ita etiam Dei verba, humanis linguis expressa, quoad omnia humano sermoni assimilia facta sunt, excepto errore;	(5) 'ut discamus ineffabilem Dei benignitatem, et quanta sermonis attemperatone usus sit, nostrae naturae providentiam et curam habens'.
(3) quod quidem utpote providentis Dei συγκατάβασιν, seu 'condescensionem',	(2) Dei enim verba, humanis linguis expressa, humano sermoni assimilia facta sunt,
(5) iam Sanctus Ioannes Chrysostomus summis laudibus extulit, et in Sacris Libris haberi iterum iterumque asseveravit.	(1) sicut olim Aeterni Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus simile factum est.

El texto de Pío XII forma parte del capítulo sobre el sentido *literal* de la Escritura. Esta anotación es importante, porque se entresaca la analogía encarnatoria de la explicación sea de la inerrancia sea del error en la Escritura, y se coloca por primera vez en el marco de la interpretación. El texto de la *Dei Verbum* responde en gran parte al de la encíclica piana, aunque con algunos cambios en el orden, con abreviaciones en la formulación y enriquecimientos con una cita expresa de san Juan Crisóstomo sobre la condescendencia divina. La formulación de Pío XII, usada por los Padres del Concilio, fue más literal en los primeros esquemas, y fue depurada y perfeccionada en los siguientes. Repasemos ahora las modificaciones, al menos las más importantes, llevadas a cabo en los diversos esquemas hasta el texto definitivo. Las evidenciamos en el siguiente cuadro sinóptico<sup>13</sup>:

ESQUEMA I	ESQUEMA II	ESQUEMA III	ESQUEMA IV	DEI VERBUM 13
Quae omnia, salva iugiter Dei veritate et sanctitate manifestam statuunt aeternae Sapientiae	Quae omnia, salva semper Dei veritate et sanctitate manifestam statuunt aeternae Sapientiae	Quae omnia, salva semper Dei veritate et sanctitate manifestam statuunt aeternae Sapientiae admi-	In Sacra Scriptura ergo  manifestatur aeternae sapientiae admirabilis	In Sacra Scriptura ergo  manifestatur, salva semper Dei veritate et sanctitate,

<sup>13</sup> Para este cuadro me he servido del libro de FRANCISCO GIL HELLÍN, *Constitutio dogmatica de divina Revelatione Dei Verbum*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, 104-107.

ESQUEMA I	ESQUEMA II	ESQUEMA III	ESQUEMA IV	DEI VERBUM 13
condescensionem	admirabilem condescensionem,	rabilem condescensionem	condescensio “ut discamus ineffabilem Dei benignitatem, et quanta sermonis attemperatione usus sit nostrae naturae providentiam et curam habens”.	aeternae sapientiae admirabilis condescensio, “ut discamus ineffabilem Dei benignitatem, et quanta sermonis attemperatione usus sit nostrae naturae providentiam et curam habens”.
in verbo suo divino humanis signis ac litteris vestiendo proferebatque hominibus, sicut olim in Unigenito Patris Verbo, quod, humanae infirmitatis assumpta carne, per omnia nobis assimilari voluit praeter peccatum (cf Hebr 4,14) et ignorantiam	qua Dei verba humanis linguis expressa, quoad omnia humano sermone assimilata facta sunt, sicut olim Unigenitum Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus quoad omnia simile factum est, “absque peccato” (Hebr 4,15).	qua Dei verba humanis linguis expressa, quoad omnia humano sermone assimilata facta sunt, sicut olim Aeterni Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus quoad omnia simile factum est	Dei verba humanis linguis expressa, quoad omnia humano sermone assimilata facta sunt, sicut olim Aeterni Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus quoad omnia simile factum est	Dei enim verba humanis linguis expressa, humano sermone assimilata facta sunt, sicut olim Aeterni Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus simile factum est.

Para efectos del análisis que hemos emprendido, baste subrayar algunas diferencias entre los cuatro esquemas y el texto definitivo de la constitución *Dei Verbum 13*. 1) El modo de comenzar el párrafo. El tercer esquema comienza: *Quae omnia...* y con ello se refiere a lo dicho en el n. 12 que trata de la interpretación de la Escritura; por consiguiente la condescendencia divina parece conectarse con dicha interpretación. Por su parte, ya el cuarto esquema y luego la constitución comienza: «*In Sacra Scriptura ergo...*»; es decir, la condescendencia se une a la Escritura, que es como el lugar en el que los exegetas pueden admirar, al interpretarla, la divina *synkatabasis*. 2) Sólo en el cuarto esquema y en la constitución se indica la finalidad de la condescendencia divina, mediante una cita de san Juan Crisóstomo, de quien se ha tomado el término *condescendencia*. Dicha finalidad es al mismo tiempo teológica y pedagógica: el aprendizaje de la inefable benignidad de Dios y de la grande condescendencia con nuestra naturaleza, mediante la cual ejerce su cuidado y providencia. En



definitiva, la finalidad de la condescendencia divina no es otra sino el amor de Dios hacia el hombre, y el deseo de que el hombre logre captar y aprender dicho amor. 3) La fórmula *Quoad omnia...* de los esquemas 2, 3 y 4, fue suprimida en el texto definitivo, «porque el paralelismo no puede urgirse excesivamente»<sup>14</sup>, como es propio de la analogía donde son más las diferencias que las semejanzas. 4) Se establece la relación de causa a efecto entre la condescendencia y la *encarnación* de la palabra de Dios, en analogía con la Encarnación del Verbo del Eterno Padre. Esta relación aparece sólo a partir de la constitución *Dei Verbum*, y está marcada por la conjunción *enim*. En conclusión, la *encarnación* de la palabra de Dios en la Sagrada Escritura por obra de la inspiración divina se asemeja a la Encarnación del Verbo en la naturaleza humana por obra del mismo Espíritu<sup>15</sup> y a causa del mismo amor del Padre hacia la humanidad<sup>16</sup>.

Este estrechísimo nexo entre la Escritura inspirada como Palabra de Dios y el misterio de la Encarnación del Verbo es manifiesto si comparamos el n. 11,1 de la *Dei Verbum* con el texto del concilio de Calcedonia sobre las dos naturalezas de Jesucristo: dos naturalezas en Cristo, dos palabras en la Escritura sagrada; la unión de las dos naturalezas en la persona única de Jesucristo, y Dios que actúa en los autores humanos y mediante ellos en la Escritura de modo inseparable e indiviso, inconfuso e inmutable; diferencia de las dos naturalezas en Jesucristo, quedando a salvo las propiedades de cada una, y diferencia en la acción de Dios y la de los hombres en los textos escriturísticos; dos naturalezas y una única persona, la del Verbo, y Dios autor como también los hagiógrafos autores, por tanto, dos autores, y una única Escritura, Palabra de Dios.

<sup>14</sup> *Schema Constitutionis Dogmaticae de Divina Revelatione. Modi a patribus conciliaribus propositi, a Commissione doctrinali examinati*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1965, pp. 38-39, n. 37.

<sup>15</sup> No se puede pasar por alto el papel fundamental que tuvo la intervención, en el aula conciliar, del Mons. N. Edelby, obispo oriental, el 5 de noviembre de 1964, sobre la relación entre Escritura, Encarnación y Espíritu Santo (cf DV 12-13). Citamos del discurso las dos frases esenciales:

«No se puede separar la misión del Espíritu Santo de la de la Palabra hecha carne. Es el primer principio teológico de toda interpretación de la Sagrada Escritura.

Sería preciso recordar que, por encima de todas las ciencias auxiliares, el fin de la exégesis cristiana es la inteligencia espiritual de la Escritura a la luz de Cristo resucitado, conforme al ejemplo del Señor que inició a los apóstoles en tal inteligencia (cf Lc 24)» (cf *Acta Synodalia*, III, 306).

<sup>16</sup> Escribe B. Maggioni, comentando DV 13: «El paralelismo entre la Palabra que se hace Escritura y la Palabra que se hace hombre es antiguo y la *Dei Verbum* lo retoma de san Juan Crisóstomo. Se pone de relieve, ante todo, que los dos grandes gestos de Dios tienen en común la «condescendencia» y la «inefable benignidad». En ambos casos Dios se aproxima al hombre» (cf B. MAGGIONI, «*Imparare a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio*». *Commento alla 'Dei Verbum'*, Ed. Messaggero, Padova 2001, 96.

CONCILIO DE CALCEDONIA	DEI VERBUM 11,1; DV 2
Unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum,	In sacris vero libris conficiendis Deus
in duabus naturis	homines elegit, quos facultatibus ac viribus suis utentes adhibuit,
inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum,	ut Ipso in illis et per illos agente,
nusquam sublata differentia naturarum propter unionem magisque salva proprietate utriusque naturae,	(quos facultatibus ac viribus suis utentes adhibuit.)
et in unam personam atque subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum aut divisum,	omnia eaque sola, quae Ipse vellet, ut veri auctores scripto traderent

Si el camino elegido por la Trinidad para manifestarse al hombre es *par excellence* el de la encarnación, tenemos en la Encarnación del Verbo, ontológicamente la primera, el fundamento de toda otra *encarnación*. Entre las posibles formas de *encarnación*, la Escritura se muestra como *encarnación* en lenguaje<sup>17</sup>. «La palabra de Dios —escribe Alonso Schökel<sup>18</sup>—, por acción del Espíritu, se constituye desde dentro la palabra humana concreta en que realizar su salida y manifestación». Así es como la bipolaridad de la Encarnación del Verbo (trascendencia e inmanencia; invisible y visible) se realiza también en la Escritura: Dios como autor trascendente (*Urheber*, para usar el término rahneriano), actúa dentro del autor humano (*Verfasser*) y en él hace visible su actuación, como en la naturaleza humana de Jesús actúa y se visibiliza su ser personal. Siendo el misterio de la Encarnación el centro de la fe cristiana, se han estudiado con gran abundancia conceptos como naturaleza, substancia, persona, etc.; sin embargo, es un campo poco estudiado la *encarnación* de la Palabra de Dios en la palabra humana mediante la acción del Espíritu. Un estudio que es urgente y necesario si, como escribe R. Jacob<sup>19</sup>, «las dificultades futuras (en campo bíblico) serán en parte allanadas si se hace una referencia a la teología de la encarnación y a su evolución después de Calcedonia». Urgente y necesario también porque tanto el *monofisismo* como el *nestorianismo* bíblicos están hoy al acecho en diversos ámbitos

<sup>17</sup> Algunas otras formas de *encarnación* pueden ser: en el sacramento, en la comunidad eclesial, en el pobre...

<sup>18</sup> Ver ALONSO SCHÖKEL - ARTOLA, *La Palabra de Dios...*, 428.

<sup>19</sup> En ALONSO SCHÖKEL - ARTOLA, *La Palabra de Dios...*, 382.



del cristianismo. Si, por una parte, el fundamentalismo bíblico (monofisismo) es sumamente peligroso porque ofrece interpretaciones pías pero ilusorias, siendo como es incapaz de aceptar plenamente la verdad de la misma Encarnación<sup>20</sup>, por otra no es menos deletérea la «absolutización» del método histórico-crítico (nestorianismo), que trata la Escritura como cualquier otro libro del pasado, sin tener en cuenta para nada la dimensión creyente de la Escritura, la Iglesia como comunidad de fe, tanto en su diacronía como en su sincronía, y la experiencia creyente del exegeta y del lector<sup>21</sup>; con lo que se aleja, al igual que el fundamentalismo, aunque por motivo opuesto, del realismo de la Encarnación.

Si bien la expresa relación entre Palabra inspirada y Encarnación del Verbo se encuentra únicamente en *Dei Verbum* 13, es posible afirmar que esta relación sirve como de cañamazo a toda la constitución dogmática. En ella, en efecto, el elemento divino y el humano son reconocidos en su diferencia, pero simultáneamente son vistos en la perspectiva de la unidad de la Escritura, Palabra de Dios en palabras humanas. Con el objeto de evidenciar la afirmación precedente, hagamos unas breves indicaciones siguiendo el hilo sucesivo de la constitución sobre la revelación divina.

En primer lugar, nos referimos a DV n. 4, en que Cristo es presentado como Verbo encarnado y como quien habla palabras de Dios. Dice el texto: «Jesucristo, Palabra hecha carne, “hombre enviado a los hombres”, habla las palabras de Dios (Jn 3,34) y realiza la obra de la salvación que el Padre le encargó (cf Jn 5,36; 17,4)»<sup>22</sup>. Un segundo texto lo hallamos en DV 8c, en que se habla de la Tradición viva de la Iglesia. Mediante esta Tradición, «Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado; así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de

<sup>20</sup> Véase a este respecto lo que la Pontificia Comisión Bíblica escribe sobre la *Lectura fundamentalista*, en: *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I, F.

<sup>21</sup> Con toda razón el card. Joseph Ratzinger ha pedido a los exegetas del método histórico-crítico que sean autocríticos y rechacen la tentación de la unicidad metodológica. Cf *L'interpretazione biblica in conflitto: problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea*, en: AA.VV., *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991. Escribe el cardenal: «Parece llegado el tiempo de una nueva reflexión sobre el método exegético. La exégesis científica ha de reconocer que en un buen número de sus axiomas fundamentales está presente el elemento filosófico, y, por tanto, debe reconsiderar críticamente los resultados fundados sobre estos axiomas» (p. 123).

<sup>22</sup> DV 4 a.

Cristo (cf Col 3,16)»<sup>23</sup>. Aquí se establece un nexo entre la Palabra encarnada por la que Dios ha hablado en el pasado con la Palabra de Cristo, que es el Evangelio resonante en la Iglesia. En este tema del que estamos tratando merece un puesto particular el n. 17, en el que se nos dice que «al llegar la plenitud de los tiempos, la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros llena de gracia y de verdad...», y algo más adelante se añade: «A otras edades no fue revelado este misterio, como lo ha revelado ahora el Espíritu Santo a los Apóstoles y Profetas para que prediquen el Evangelio, susciten la fe en Jesús Mesías y Señor, y congreguen la Iglesia. De esto dan testimonio divino y perenne los escritos del Nuevo Testamento»<sup>24</sup>. De un lado, la Encarnación del Verbo, de otro los escritos del Nuevo Testamento, y uniendo a ambos la acción del Espíritu Santo sobre los Apóstoles y Profetas<sup>25</sup>. Una última referencia es posible detectarla en DV 23, al exponer los deberes de los exegetas y de los teólogos; antes de indicar tales deberes, dice el texto conciliar: «La Iglesia, esposa de la Palabra divina hecha carne, instruida por el Espíritu Santo, procura comprender cada vez más profundamente la Escritura para alimentar constantemente a sus hijos con la palabra de Dios»<sup>26</sup>. De nuevo los tres elementos fundamentales que atañen a nuestra reflexión: La Palabra hecha carne, el Espíritu Santo y la Escritura, palabra de Dios<sup>27</sup>.

Concluyendo este primer aspecto de nuestro análisis, podemos afirmar que en la constitución dogmática *Dei Verbum* la inspiración bíblica, en cuanto acción del Espíritu en la Escritura, palabra de Dios,

<sup>23</sup> DV 8c.

<sup>24</sup> DV 17.

<sup>25</sup> DV 18 es una explicitación del n. 17, referida a los cuatro evangelios o, mejor todavía, al Evangelio cuádruple, en el que la vida y la doctrina de la Palabra hecha carne es testimoniada, por escrito (Palabra de Dios), bajo la inspiración del Espíritu Santo.

<sup>26</sup> DV 23a.

<sup>27</sup> Grillmeier recuerda que, a causa del reglamento, no fue posible inserir oportunamente determinadas propuestas hechas para mejorar el último capítulo de la *Dei Verbum: De Sacra Scriptura in vita Ecclesiae*. Una de las propuestas posee gran significado para nuestro tema. He aquí el texto: «In Sacra Scriptura ergo Ecclesia possidet Dei revelationis thesaurum vi divinae inspirationis immarcescibilem, quamvis in fictilibus verbi humani vasis depositum (cf 2Cor 4,7). Quae Dei revelantis “condescensio” seu sapientiae divinae in litteris humanis expressio iam ab antiquitus Sanctorum Patrum movit admirationem, non aliter ac mysterium Filii Dei Incarnationis et ipsius Ecclesiae, cum ubique suo modo divinum appareat in forma nostra, sive Aeterni Patris Verbum in carne nostrae infirmitatis, sive Spiritus Sanctus in comunitate christifidelium, sive denique Dei verba humanis linguis expressa considerantur. Ex Sacris Scripturis ergo discamus “ineffabilem Dei benignitatem, et quanta sermonis attemperazione usus sit nostrae naturae providentiam et curam habens”» (A. GRILLMEIER, en: U. BETTI (ed.), *Commento alla Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Massimo, Milano 1966, 149, nota 43).



está enlazada estrechamente con el misterio del Verbo encarnado. Tal enlace nos permite pensar que nuestra comprensión del misterio del Verbo encarnado puede ser iluminadora para nuestra inteligencia de la inspiración bíblica.

## LÍNEAS ESENCIALES DE ESTA ANALOGÍA EN LA HISTORIA<sup>28</sup>

### **1. Analogía entre el Verbo encarnado en el seno de María y el Verbo encarnado en la Escritura, como argumento a favor de la *unidad* de los dos Testamentos, unidad que, entre otras formas, se manifiesta en virtud del sentido *espiritual* de la Escritura.**

Los Padres, tanto de Oriente como de Occidente, al tratar de la relación entre la Palabra inspirada de Dios y la Encarnación del Verbo, lo hacen en el contexto de las preocupaciones doctrinales propias de su tiempo. Una de ellas es la lucha en favor de la unión de ambos Testamentos, en oposición a los marcionitas que los separaban: aquí encajan los textos de Ireneo de Lión y de Clemente alejandrino. La otra es la preocupación por los sentidos de la Escritura (literal y espiritual (místico, moral, típico)). El promotor y campeón del sentido espiritual, Orígenes, se ha servido de la analogía como instrumento adecuado para la interpretación espiritual del Antiguo Testamento mediante el método alegórico, muy en boga en su tiempo. A él se añaden en el uso del sentido espiritual, entre otros, Ambrosio de Milán (sentido místico) y Efrén el sirio (sentido típico). La selección de estos Padres está hecha con una intención puramente ejemplificadora, sin querer decir por ello que sean los únicos que exponen esta analogía ni que sean los que la establecen con más claridad y amplitud.

Ireneo de Lión en su enfrentamiento con los herejes enseña claramente que Dios, el Padre, es el autor de ambos Testamentos. A favor de tal doctrina argumenta con las palabras de Jesucristo: «Las Escrituras dan testimonio de mí» (Jn 5,39). Ahora se pregunta:

Quomodo testabantur de eo Scripturae, nisi ab uno et eodem essent Patre, praeinstructes homines et praenuntiantes salutem, quae est ab eo... scilicet quod inseminatus est ubique in Scripturis eius Filius Dei... Quomodo autem Scripturae testificantur de eo, nisi ab

<sup>28</sup> Me apoyo en este análisis en la parte histórica de la famosa obra de Ch. PESCH, *De inspiratione Sacrae Scripturae*, Herder and Co., Friburgi Brisgoviae 1925.

uno et eodem Deo omnia semper per Verbum revelata et ostensa fuissent credentibus?<sup>29</sup>.

Las Escrituras (Antiguo Testamento) son vistas por Ireneo como un gran seno inseminado todo él por el Hijo de Dios, y por eso testimonio la presencia del Verbo, como el vientre grávido de una mujer da testimonio de la presencia del hijo en gestación. Pero Ireneo dice más: afirma que las Escrituras dan testimonio del Verbo, porque Él ha sido y es el revelador y el hermeneuta, para los creyentes, de todo lo que en ellas está contenido. El Verbo eterno se hace *carne* en el verbo de Dios escrito, y se hace Verbo encarnado para revelar al hombre e interpretar-le el contenido divino de la entera Escritura. En el texto no se menciona al Espíritu Santo, pero es convicción de Ireneo, como por lo demás de la antigua Iglesia, que tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo están inspirados: «El Espíritu Santo habla en la Escritura», escribirá<sup>30</sup>.

En su obra *Stromata*, Clemente de Alejandría establece con gran nitidez la relación entre la Encarnación del Verbo y la encarnación de la Palabra del Señor en la Escritura. He aquí el texto:

Qualis fuit beata Virgo, quae Christum peperit et mansit virgo, tales sunt nobis scripturae Dominicae, veritatem parientes et manentes virgines cum occultatione mysteriorum veritatis<sup>31</sup>.

Dos aspectos resultan interesantes: 1) La Virgen da a luz a Cristo, las Escrituras dan a luz la verdad. Pero la verdad, contenida en la Escritura, es Cristo, pues como escribe en otra obra: «El Señor en persona habla en Isaías, él mismo habla en Elías, en la boca de los profetas»<sup>32</sup>; 2) María permanece virgen después de haber dado a luz, las Escrituras permanecen vírgenes velando la verdad bajo el misterio. Tanto en María como en las Escrituras, el nacimiento del Verbo y la virginidad de la madre, el nacimiento de la verdad y la virginidad del misterio de la Escritura son obra del Espíritu Santo.

El sentido espiritual de la Escritura, en Orígenes como en otros muchos Padres de la Iglesia, se desarrolla en el ámbito homilético, y, por consiguiente, busca principalmente la edificación de los oyentes.

<sup>29</sup> *Adversus haereses* 4,10,1; 11,1: Migne 7, 1000s.

<sup>30</sup> *Adversus haereses* 3, 6, 1.5: Migne 6, 861.864. Véase también 3,10, 4: Migne 7, 876 en donde afirma que el Espíritu Santo habla por David; o 3, 16, 2: Migne 7, 921, según el cual, el Espíritu Santo habla por Mateo.

<sup>31</sup> *Stromata*, 7,16: Migne 9, 530s.

<sup>32</sup> «Ipse Dominus in Isaia loquitur; ipse in Elia, ipse in ore prophetarum» (*Cohort. Ad gent.* 8: Migne 8, 63s).



De la distinción entre exégesis, propiamente dicha, y homilética es muy consciente Orígenes: *Non enim nunc exponendi scripturas, sed aedificandi Ecclesias ministerium gerimus*<sup>33</sup>. En este ámbito es en el que Orígenes establece la analogía entre Verbo encarnado y Verbo escrito:

*Carnibus enim et sanguine verbi sui tanquam mundo cibo ac potu potat ac reficit omne humanum genus. Secundo in loco post illius carnem mundus cibus est Petrus et Paulus omnesque apostoli; tertio loco discipuli eorum*<sup>34</sup>.

Y en una homilía sobre el libro de los Números, siguiendo con la misma analogía, abunda sobre el tema relacionando la sangre de Cristo con los sacramentos y con la Escritura. Dice así el texto:

*Bibere autem dicimur sanguinem Christi non solum sacramentorum ritu sed et cum sermones eius recipimus in quibus vita consistit, sicut et ipse dicit: Verba quae ego locutus sum, spiritus et vita est*<sup>35</sup>.

Para Orígenes la Escritura es «carne y sangre de Cristo», que comemos y bebemos cuando la recibimos interiormente, la asimilamos y la convertimos en vida nuestra, porque «las Palabras que yo os he hablado son espíritu y vida».

Ambrosio, obispo de Milán, es un excelente expositor de la teoría de los tres sentidos, iniciada por Orígenes, y desarrollada posteriormente por otros Padres. Nos dice san Ambrosio que la Iglesia tiene dos ojos, «uno para ver las realidades *místicas*, otro para las morales», por el hecho de que la Iglesia no sólo ha de mantener el orden moral, sino además ha de enseñar los secretos del misterio divino<sup>36</sup>. Y añade: «El ojo místico es más penetrante, el moral más tierno»<sup>37</sup>. En este contexto

<sup>33</sup> *Homil. In Lev. VII, 1*: Migne 12, 475.

<sup>34</sup> *Ibidem VII, 5*. J. H. Crehan piensa que esta relación de la Escritura con la carne y la sangre de Cristo ya fue usada por Ignacio de Antioquía, que en su carta a los Filipenses habla de sí mismo «*huyendo (para refugiarse) hacia el Evangelio como hacia la carne de Cristo*», donde el término *Evangelio* ya se refiere al Evangelio escrito; y en la carta a los Trallanos llama a la fe carne de Cristo y a la caridad su sangre. Con *fe* se significaría para Ignacio el credo elemental, un credo que amplificaba, explicaba y defendía el Evangelio (cf J.H. CREHAN, *The Analogy between Verbum Dei Incarnatum and Verbum Dei scriptum in the Fathers*, en: *Journal of Theological Studies*, N.S. 6 (1955), 88.

<sup>35</sup> *Homil. In Num. XVI, 9*: Migne 12, 701 B.

<sup>36</sup> Cf *In Ps. 118, sermo 16, n. 20*: Migne 15, 1431.

<sup>37</sup> «*Mysticus oculus acutior est, moralis dulcior*» (*In Ps. 118, sermo 11, n. 7*: Migne 15, 1351).

de los sentidos, se plantea la cuestión de las variantes del texto bíblico. Su postura es firme y clara: «Aunque a veces parecen disentir según la letra, las sentencias de los evangelistas no están en desacuerdo, cuando concuerda el misterio»<sup>38</sup>. Es aquí donde entra la relación de la Escritura con el misterio del Verbo. En efecto, san Ambrosio escribe:

«Christi corpus sunt traditiones Scripturarum» o «fortasse vestimenta Verbi sermones sunt Scripturarum et quaedam intellectus indumenta divini»<sup>39</sup>.

Para el obispo de Milán el misterio contenido en la Escritura es el cuerpo de Cristo, al igual que lo es el misterio oculto en el seno de María. Recurre también a la imagen del vestido, que en la época era utilizada para designar la encarnación del Verbo, que se reviste de nuestra naturaleza humana. Las enseñanzas de la Escritura son el ropaje con el que el Verbo se reviste, son la indumentaria de la divina inteligencia y sabiduría. El Verbo encarnado en el seno de la Virgen vuelve a *encarnarse* en la Escritura Sagrada.

En uno de los himnos de Efrén el sirio, éste se dirige así a Jesucristo:

«Del libro de la ley has reunido las figuras en él esparcidas para pintar tu pulcritud, y mostraste las efigies ofrecidas en tu evangelio, al mismo tiempo que los poderes y signos existentes en la naturaleza. Mezclaste los colores para pintar tu imagen. Te examinaste atentamente y te pintaste. ¡Oh pintor en quien también el Padre ha sido pintado! Dos han sido pintados: uno por el otro»<sup>40</sup>.

San Efrén subraya en lenguaje poético el sentido *típico* del Antiguo Testamento. Los profetas *vertieron* en Cristo sus excelsas figuras; lo mismo hicieron los sacerdotes y los reyes. A través de todas ellas el Padre fue dibujando la figura de Cristo. Finalmente el mismo Cristo, sirviéndose de ellas, además de las representaciones suyas que hay en el evangelio, como también de las fuerzas y prodigios de la naturaleza, mezclando por así decir todos esos colores logró pintar su imagen y en ella la imagen de su Padre. En definitiva, la Escritura (Antiguo y Nuevo Testamento) son un retrato perfecto de Cristo, pin-

<sup>38</sup> «Etsi interdum secundum litteram videntur dissentire, non discordant evangelistarum sententiae, quando concordat mysterium» (*In Luc, 10, 107*; Migne 15, 1830).

<sup>39</sup> *In Lc 6,33*: Migne 15, 1677; *Ib. 7,13*: Migne 15, 1703.

<sup>40</sup> *Hymni et Sermones*, Ed. Lamy IV, Mechlinae 1902, *hym. 28*, p. 588.



tado por él, pero ya dibujado, mediante las figuras del Antiguo Testamento, por su Padre. El Verbo eterno del Padre se autodibuja en la palabra de Dios escrita, echando mano de los colores que le brindan las figuras veterotestamentarias y de la autoconciencia de su propia historia, cual está testimoniada en los evangelios.

**2. La analogía entre las dos «encarnaciones» es utilizada para significar la humildad de las palabras (elemento humano) y la sublimidad de las sentencias (elemento divino) de la Escritura, la visión corporal de Jesucristo y la visión intelectual pura del Verbo por la acción del Espíritu.**

Tanto Rábano Mauro como san Buenaventura y san Alberto Magno, los teólogos medievales en quienes fijaremos nuestra atención, sitúan la relación entre Escritura inspirada y Verbo encarnado dentro de la tradición patrística sea en el uso de la imagen del vestido sea en la teoría de los cuatro sentidos de la Escritura, modo típico de interpretación en todo el Medioevo, mediante el cual se pretende poner de relieve la profundidad de la palabra divina. En efecto, según san Buenaventura, «es tan profunda, que ha de abundar en la multiplicidad de interpretaciones místicas (*multiplicitate mysticarum intelligentiarum*). «Pues, además del sentido literal, admite en diversos lugares una triple exposición, a saber, alegórica, moral y anagógica»<sup>41</sup>. Por su parte, san Alberto escribe: «Cuatro son los modos de exponer lo que dice la Sagrada Escritura... El primero es el sentido literal, y en él se fundan los otros tres sentidos espirituales»; más adelante añade: «La Escritura puede considerarse desde la intención del escritor, o desde la intención del Espíritu que inspira e ilumina. Si desde el primer modo, tenemos el sentido histórico. Si desde el segundo, querido por el Espíritu Santo, o se refiere al camino o se refiere a la patria. Si se refiere al camino, o tiene que ver con la verdad de la fe, y así hallamos el sentido alegórico; o tiene que ver con la bondad de las obras, y entonces tenemos el sentido moral. Si se refiere a la patria, entonces es anagógico»<sup>42</sup>.

Rábano Mauro combina la imagen del vestido con la del doble sentido de la Escritura (literal y espiritual) en su carta prefacio a Freculfo al comentar el libro del Levítico. Rábano Mauro no hace sino

---

<sup>41</sup> *S. Bonaventurae Opera*, ed. Ad Claras Aquas V (1891), 201ss.

<sup>42</sup> *In 1 Sent. Dist. 1, a.5.*

seguir casi al pie de la letra a Orígenes como era costumbre entre los autores medievales<sup>43</sup>. El texto dice así:

«Sicut in novissimis diebus Verbum Dei ex Maria virgine carne vestitum processit in hunc mundum, et aliud quidem erat quod videbatur in eo, aliud quod tegebatur – carnis namque aspectus in eo patebat omnibus, paucis vero et electis dabatur divinitatis agnitione – ita et cum per prophetas et legislatorem Verbum Dei profertur ad homines, non absque competentibus profertur indumentis. Nam sicut ibi carnis, ita et hic litterae velamine tegitur; ut littera quidem aspiciatur tanquam caro, latens vero intrinsecus spiritualis sensus tanquam divinitas sentiatur»<sup>44</sup>.

El santo franciscano trata nuestro tema en una visión trinitaria de los cuatro sentidos de la Escritura. «La multiplicidad de los sentidos de la Escritura compete también al principio del que procede, porque procede de Dios por Cristo y por el Espíritu Santo que habla por medio de los profetas y de otros, que escribieron esta doctrina». En este cuadro trinitario se coloca el texto que más nos interesa. Dice así:

«Christus autem est Deus-homo; ideo doctrinam eius, decebat habere humilitatem in sermone cum profunditate sententiae. Spiritus etiam Sanctus diversimode illustrabat et revelationes faciebat in cordibus prophetarum; ipsum etiam nullus latere potest intellectus, et missus erat omnem docere veritatem; ideo competebat eius doctrinae, ut in uno sermone multiplices laterent intelligentiae»<sup>45</sup>

En este texto vemos, por un lado, el misterio del Verbo encarnado, cuya palabra, en cuanto *encarnado* está revestida de «humildad», pero en cuanto *Verbo* goza de la profundidad divina. Por otro lado, está la acción del Espíritu sobre los profetas y los hagiógrafos para enseñarles toda la verdad y para esconder dentro de un único texto múltiples y enriquecedores modos de interpretación. Es el Espíritu Santo, por tanto, quien ilumina y revela a los autores sagrados sobre las profundas sentencias y enseñanzas del Verbo encarnado, por más que estén envueltas en la humildad de la palabra humana.

Por su parte, Alberto Magno, en el prólogo a su comentario al evangelio de san Juan, menciona la relación entre el Verbo y el Espíritu

<sup>43</sup> Cf PAULINO BELLET, El sentido de la analogía “Verbum Dei Incarnatum - Verbum Dei Scriptum”, en: *Estudios Bíblicos* 14 (1955) 421-422.

<sup>44</sup> *In Leviticum*: Migne 108, 247-248.

<sup>45</sup> *S. Bonaventurae Opera*, ed. Ad Claras Aquas V (1891), 202.



en el marco de las causas: Dios como causa eficiente primera y el hagiógrafo como causa eficiente próxima. Escribe san Alberto:

«Huius autem evangelii efficiens causa prima sapientia divina est, se in Verbo increato Ioanni manifestans et in Verbo incarnato Ioannem erudiens et movens ad scribendum. ‘Non vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis» (Mt 10,20). Spiritus autem Patris est sapientiae loquentis; propter quod indubitata huius Scripturae est auctoritas...Causa vero efficiens proxima exterius est Ioannes, qui arcana Verbi ab ipso sacro Dominici pectoris potavit...Sic ergo haec Scriptura ex interno auctore est authentica et ex exteriori est fidelis»<sup>46</sup>.

Es patente en este texto la inseparabilidad de los dos misterios que estamos considerando: el Espíritu Santo se autorrevela *en el Verbo increado*, y el Espíritu Santo instruye a Juan y le mueve a escribir *en el Verbo encarnado*. El evangelista Juan reclinado sobre el pecho del Señor bebe los secretos del Verbo y se eleva a la contemplación de las cosas divinas. Es de esa maravillosa contemplación de donde surgieron las Escrituras, pues los autores sagrados escribieron lo que vieron. Esto da pie a Alberto para detenerse a exponer los tres modos de visión de las cosas divinas: la corporal o sensible, la imaginaria y la intelectual pura, todas ellas alcanzadas por Juan evangelista.

«Intellectuali visione contemplatus aeterna Verbi, visione imaginaria dispensationem et gubernationem ecclesiae usque in finem, et visione corporali humana Verbi vidit...quae et a tribus intellectum eius illuminantibus didicit: primum quidem Sancti Spiritus inspiratione, secundum angelica illuminatione, tertium autem Iesu Christi corporali instructione...»<sup>47</sup>.

¿Quién instruye a Juan para que penetre en los misterios eternos del Verbo? El Espíritu Santo mediante la «visión intelectual pura».

### **3. *Verbum abbreviatum fecit Deus super terram.* Mediante la encarnación del Verbo se explica el *sentido cristiano* de la Escritura y su concentración en Jesucristo.**

Ruperto de Deutz es quizá el autor medieval que más subraya el sentido cristiano del Antiguo Testamento, precisamente mediante la

<sup>46</sup> *Opera Omnia XXIV*, Paris 1899, 255.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

concentración de la Escritura en el seno virginal de María y mediante la *encarnación* del Verbo en Ella, del mismo Verbo que ha sido generado por boca de los profetas, o mejor todavía, por María, la beata Sión, con la boca de los profetas.

«Sic omnis Scriptura legalis et prophetica condita est antequam omnem Scripturae universitatem, omne Verbum suum Deus in utero virginis coadunaret...Ideo falsum est ante Mariam non extitisse Christum. Nam antequam carnem eius parturiret peperit ore prophetarum beata Sion unum eundemque Christum, unum eundemque Verbum»<sup>48</sup>. «Verbum suum, quod...per corda et ora prophetarum vocale fuerat, per huius beatæ virginis uterum carnem fieri ante omnia saecula Pater proposuerat»<sup>49</sup>

En fórmula extraordinariamente concisa Adán de Perseigne repite la misma idea: *Eloquium Dei, Verbum Dei; Verbum Dei, Filius Dei*<sup>50</sup>.

El aspecto concentrativo del Verbo de Dios se manifiesta en diversas maneras. San Bernardo, por ejemplo, acentúa el hecho de que el inmenso e infinito en el seno del Padre se encierre en el seno de la Virgen y se reduzca a un niño en el establo de Belén. Con frase estu-penda escribe: *excelsus, humiliatus; immensus, abbreviatus*<sup>51</sup>. Pero sobre todo, se subraya que el contenido múltiple de las Escrituras se unifica, completa, ilumina y trasciende en el Verbo encarnado:

«Semel locutus est Deus, quando locutus in Filio est, et audita sunt etiam illa quae ante audita non erant ab iis quibus locutus fuerat per prophetas». «Quando incarnatus est...longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans». «Olim librum scripsit nobis Deus, in quo sub multis verbis unum comprehendit; hodie librum nobis aperuit, in quo multa sub uno verbo conclusit»<sup>52</sup>.

Finalmente, se habla de un tercer modo de concentración, que es el de resumir la ley y los profetas en el precepto del amor, llevando así a perfección la ley de Moisés y todos los preceptos del Antiguo Testamento:

<sup>48</sup> RUPERTO DE DEUTZ, *In Is.*, l. 2, c. 31: PL, 167, 1362, BD.

<sup>49</sup> *Idem*, *De S. Sp.*, l. 1, c. 8: Migne, 167, 1577 CD.

<sup>50</sup> ADÁN DE PERSEIGNE, *Fragmenta mariana*: Migne, 211, 750 D.

<sup>51</sup> *In amunt.*, s. 3, n. 8: Migne, 183, 396 D.

<sup>52</sup> AMBROSIO DE MILÁN, *In ps. LXI*, n. 33: Migne 14, 1238 AB; IRENEO DE LIÓN, *Adv. Haer.*, l. 3, c. 18, n. 1: Migne 7, 932 B; GARNIER, s. 6 de nat. Dom.: Migne 205, 609 D.



«Jesus, Verbum abbreviatum, sed consummans, legem et prophetas bipartito caritatis praecepto concludens... O Verbum consummans et abbrevians in aequitate! Verbum caritatis, Verbum totius perfectionis verbum abbrevians, in quo pendet tota lex et prophetae»<sup>53</sup>.

Los Padres y autores medievales, entreviendo en la Antigua Escritura el modo como la única Palabra de Dios se acercaba al hombre intentaban extender su actualidad en toda la duración del cristianismo. El cristiano no añade nada a la Escritura, pero tampoco le quita nada, extrae de ella sólo la sustancia. La abrevia, la condensa, la unifica sin dejar que se pierda nada, la posee toda entera en Jesucristo, *liber quippe sufficiens omnibus*<sup>54</sup>. El cristiano recibe del pueblo elegido todos los libros del Antiguo Testamento, los venera, no cesa de explorarlos, de meditarlos, de admirar en ellos los caminos de Dios. Pero siempre para llegar a Cristo. Todo lo que descubre, lo ve transfigurado en Cristo. Siempre, en cierta manera, cualquiera que sea la ciencia de que dispone o cualesquiera que sean los procedimientos de su exégesis, según los siglos, tal vez incluso después de dar muchas vueltas, al final encuentra a Cristo. Ha llegado a él un rayo de la luz interior, de la que estaba iluminada el alma de Jesús, cuando en los días de su vida mortal tomaba en sus manos la Biblia<sup>55</sup>.

#### **4. La analogía encarnatoria es utilizada para justificar sea la inerrancia sea los errores existentes en la Escritura Sagrada.**

A partir del siglo XVII la analogía toma otros rumbos en la exégesis, particularmente en la protestante. Se recurre, alguna vez, a la analogía de la encarnación en el seno de María y en la Escritura para justificar la inspiración verbal, acentuando la perfección de la humanidad de Jesucristo y de la Escritura en virtud de la acción del Espíritu Santo. La mayoría de las veces, sin embargo, se recurre a esta analogía contra la doctrina de la inerrancia, y como explicación válida de los «errores» existentes en los textos sagrados. Esta consideración de la analogía encarnatoria no tiene prácticamente resonancia en la exégesis y teología católicas, empeñadas como estaban en defender la dimensión divina de la Escritura frente a las posiciones racionalistas y relativistas de gran parte de la exégesis protestante.

<sup>53</sup> AELREDO, *De Jesu duod.*, n. 13: SC, 60, 76, spec. Carit. 11 c. 16 Migne 195, 520A.

<sup>54</sup> ABSALÓN, s. 25: Migne 211, 149 A.

<sup>55</sup> Cf HENRY DE LUBAC, *Esegesi medievale I*, Edizioni Paoline, Roma 1972, pp. 351-352.

Después del concilio de Trento la inspiración verbal fue objeto, como es bien sabido, de un debate acalorado tanto en ámbito católico como protestante, donde los teólogos en pro de la inspiración verbal la llevaron hasta el extremo. Uno de estos teólogos fue *Calov*<sup>56</sup>, quien, siguiendo las huellas de Quenstedt, atribuye origen divino *et rebus et verbis et punctis vocalibus*, por el hecho de que para él los autores sagrados son sólo la mano y la pluma del Espíritu Santo, que no puede ni engañar ni ser engañado, ni errar ni olvidar. Por este motivo al escritor inspirado no se le puede adscribir ni falsedad ni error ni descuidos, pues significaría atribuírselos al mismo Dios. En este contexto se ha de leer lo que *Calov* escribe a continuación:

«Cum Sacra Scriptura sit verbum Dei, verbum autem Dei ex natura sua sit Spiritus et vita, in ipsa Scriptura est virtus salvifica. Virtus enim, quae est in Deo per essentiam, communicata est humanitati Christi, sacramentis, Scripturae. Et in sacramentis quidem est solum transeunter in ipso usu, at in Scriptura est permanenter, quia nunquam cessat esse verbum divinum. Neque Scriptura sanctificat ut instrumentum mortuum, cum in ea sit mystica verbi cum Spiritu Sancto unio intima et individua. Unde quidam dicunt ‘verbum Dei esse aliquid Dei’ seu ἀπόρροιαν divinam»<sup>57</sup>.

Así como en la humanidad de Cristo actúa la *virtus salvifica*, que es el Espíritu, del mismo modo actúa el Espíritu en la Escritura, que es palabra de Dios, o en los sacramentos. Si la acción del Espíritu en la humanidad de Cristo es permanente y perfecta, las mismas características posee respecto a la Escritura, y, por consiguiente, es innegable la perfección total de la misma. Sí, porque existe una unión íntima, indivisible y mística de la palabra (Escritura) con el Espíritu Santo. La perfección de la Encarnación conduce, casi de la mano, a la perfección de la inspiración, que abraza la entera realidad de la Escritura.

F. Schleiermacher opone a la inspiración verbal (palabras) y real (contenidos), la inspiración personal. La concibe en el ámbito de las relaciones interpersonales entre Cristo y los apóstoles, que recibieron del mismo su Espíritu de la manera más completa y pura. Este Espíritu ellos luego lo infundieron a la Iglesia. Los apóstoles eran movidos por este Espíritu en todas las funciones del ministerio apostólico, tanto al

<sup>56</sup> A. CALOV, luterano alemán (1612-1686), que escribió, entre otras, la obra: *Biblia Veteris et Novi Testamenti illustrata, seu commentarius in Vetus et Novum Testamentum in quo ut unicus litteralis Scripturae sensus undequaque asseritur et confirmatur*, Francfort-sur-le Mein, 1672-1676.

<sup>57</sup> *De Systemate loc. theol.*, I, c. 4, 448s.



predicar como al escribir. «Por eso, la inspiración era un hábito permanente en los apóstoles, del que fue hecha partícipe, a su modo, la Escritura. Por tanto, la inspiración no es verbal, no es real, sino personal»<sup>58</sup>. La inspiración, por tanto, consiste en un influjo personal de Cristo en los apóstoles para comunicarles su Espíritu y, mediante los libros escritos por ellos, en todos los cristianos.

Abordando el tema de la relación inspiración - Verbo encarnado, Schleiermacher sostiene que la revelación divina<sup>59</sup>, como se ha hecho *hombre* en Cristo, así, procediendo desde Cristo a los primeros discípulos y consignada por ellos en escritura, se ha hecho *libro*. De aquí la índole divino-humana de la Escritura Sagrada, el «paralelismo cristológico y bibliológico». Por consiguiente, como en Cristo existe la persona divina y al mismo tiempo la naturaleza humana con sus defectos naturales, así en la Escritura, además de la autoridad divina, existen defectos naturales<sup>60</sup>. La analogía entre la inspiración y el Verbo encarnado sirve a Schleiermacher para justificar los errores y fallos existentes en la Escritura, que provienen, no de la autoridad divina, sino de la dimensión humana de la Escritura, como las limitaciones y la debilidad de Jesucristo tienen su origen en su naturaleza humana. Se salva de esta manera la inspiración divina frente a quienes, como R. Rothe<sup>61</sup>, pensaban que la Escritura no está inspirada, sino que es sólo un documento primitivo de la religión cristiana, al igual que cualquier otra religión tiene sus documentos sagrados, o, como Rabaud, para quien la Escritura es sólo una obra plenamente humana, aunque no por eso deja de ser sumamente útil en la educación de los hombres<sup>62</sup>.

En la teología protestante conservadora del tiempo predominó la inspiración personal, porque una única realidad hay en la Escritura, que ilumina a todo hombre: Jesucristo<sup>63</sup>. Del carácter personal de la inspiración, deducen estos autores que la Escritura no es Palabra de Dios, sino que en la Escritura está junta la Palabra de Dios con las palabras de los hombres<sup>64</sup>. En efecto, en la Palabra de Dios escrita, como

<sup>58</sup> F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, § 128.

<sup>59</sup> Schleiermacher considera que la revelación divina se compone de dos elementos: la manifestación histórica de Dios, elemento objetivo, y la inspiración interna, elemento subjetivo. Por tanto, cuando habla de revelación incluye en ella la inspiración. En Cristo se da la absoluta manifestación histórica de Dios y la inspiración absoluta.

<sup>60</sup> *Ibidem*, § 130.

<sup>61</sup> Cf. CH. PESCH, *De inspiratione...*, n. 242.

<sup>62</sup> RABAUD, *Histoire de la doctrine de l'inspiration*, 293ss.

<sup>63</sup> Cf. R.F. GRAU, *Zur Inspirationslehre*, Leipzig 1892.

<sup>64</sup> En el ámbito anglosajón, sin hacer directa referencia al Verbo Encarnado, W. Sanday

en el Verbo encarnado, bajo la debilidad humana se oculta la majestad divina. De ahí que no sea infaliblemente verdadero cada texto singular, pero sí que la Escritura toda junta contenga infaliblemente la verdadera revelación. Con ello, se pretende encontrar una solución al problema de la «inerrancia», y se plantea agudamente el de la relación entre el autor divino y el humano, entre la Palabra divina y las humanas, en el interior de la Escritura. La solución a éste último se apunta, precisamente recurriendo a la analogía con el Verbo Encarnado.

En el ámbito católico, en la segunda mitad del siglo XIX, H. Newman decía que, si consideramos la Escritura desde Dios autor, entonces toda está inspirada, porque toda está en cierto modo conectada con la fe verdadera. Pero, mirada la Escritura desde el autor humano, parece propender el famoso cardenal inglés a la inspiración limitada, ya que las cosas *obiter dicta*, por ejemplo, frases referidas a un puro hecho que nada tiene que ver con la fe o la moral, como el que Pablo pida a Timoteo que le traiga la pluma dejada en la casa de Carpo en Tróade, no están inspiradas, porque de ellas el único responsable es el hombre. Interesante es que el elemento humano y divino de la Escritura no sean puestos por Newman en analogía con el Verbo Encarnado, sino con la naturaleza del sacramento<sup>65</sup>.

Salvatore di Bartolo, desarrollando las ideas de Newman que fueron interpretadas por algunos como reductivas de la inspiración a cuestiones de fe y de moral, escribió *I criteri teologici*, libro en el que presenta su concepción de la inspiración bíblica. En él se encuentra la afirmación de tres grados de inspiración: máximo, mínimo y medio. Concede el máximo grado de inspiración a las cosas de fe y de moral. Según di Bartolo el grado mínimo está en los elementos accesorios de los acontecimientos narrados en los libros sagrados, o en cuestiones de carácter no religioso. En este contexto inserta el autor la analogía con el Verbo Encarnado.

«Si el Verbo Encarnado tuvo imperfecciones naturales, si Dios permitió que en la conservación de la Escritura de vez en cuando se intercalase algún error, ¿por qué Dios no habría de permitir que su secretario, es decir, el hagiógrafo, cometiera errores en la narración

---

planteó con gran claridad el elemento divino-humano de la Escritura. Escribía: «Es falso decir que en la Escritura no existe nada divino, cuando la fe en la divinidad de Jesucristo, que ha dado tantos frutos, no puede juzgarse simplemente como un engaño. Pero no es menos falso decir que en la Escritura no hay ninguna imperfección humana, cuando son tan manifiestas» (W. SANDAY, *Inspiration. Eight Lectures on the early history and origin of the doctrine of biblical Inspiration*, London 1901, 391ss).

<sup>65</sup> HENRY NEWMAN, *What is of obligation for a catholic to believe concerning the Inspiration of the canonical Scriptures*, London 1884, 4-5; 14-15.



de los hechos accesorios? Si no repugna a la inspiración que el autor sagrado se sirviese de antiguos documentos en su libro, ¿por qué la Escritura ha de cesar de estar inspirada, cuando el hagiógrafo en cosas accesorias comete equivocaciones, sigue la opinión común, cae en errores? Dios, permitiendo que se manifieste la imperfección humana, conservó intacto en su verdad todo el pensamiento divino»<sup>66</sup>.

En el debate católico, concerniente a la inerrancia o el error en la Escritura, tomó también parte A. Loisy, que recogió varios artículos suyos sobre el tema en su libro *Études bibliques*. En un texto suyo me parece ver un paso hacia adelante en la comprensión de la analogía sobre la que estamos reflexionando. Escribe Loisy:

«La Escritura, libro divino, es al mismo tiempo y debía ser, según toda la fuerza de este término, libro humano. La Verdad divina, para manifestarse a los hombres, se ha encarnado como Verbo eterno. El Hijo de Dios se ha hecho semejante a nosotros en todo, fuera del pecado. La Escritura se asemeja a un libro de la antigüedad, que ha sido compuesto en las mismas condiciones históricas, a excepción de un solo defecto, con el que sería inepta para los planes de la providencia: ese defecto es el error formal, propuesto como verdad divina. En lo demás, convenía que la Escritura fuese un libro humano, porque los intérpretes de la revelación divina eran hombres y escribían para ser entendidos por los hombres. Por ello, se conformaron a los géneros literarios de su época y expresaban la verdad revelada, en cierto modo, en la forma de la opinión común y de las tradiciones de su pueblo, aunque con la corrección de todo lo que en los conocimientos del tiempo pudiera contradecir los principios esenciales de la verdad religiosa. La Escritura, por consiguiente, contiene un elemento divino y otro humano. Pero estos dos elementos se compenetraron hasta constituir una única obra divinohumana, en la que es imposible separarlos en dos partes: una propia de la acción divina, la otra propia de la acción humana. Estas dos acciones son efectuadas *per modum unius*, como dicen los escolásticos. El libro inspirado es todo obra de Dios y obra del hombre»<sup>67</sup>.

La unidad de la Escritura se explica en analogía con la unidad personal del Verbo encarnado, mientras que el autor divino y el autor humano se ponen en parangón con su doble naturaleza: divina y humana. Al establecer una relación entre la naturaleza humana y el elemen-

---

<sup>66</sup> SALVATORE DI BARTOLO, *I criteri teologici*, 245-254.

<sup>67</sup> A. LOISY, *Études bibliques*, 26s.

to humano de la Escritura, se da el paso para aceptar los condicionamientos culturales, literarios e históricos de los hagiógrafos<sup>68</sup>.

Resulta algo extraño, pero explicable por la situación histórica del momento, que una obra compendiosa como la de Ch. Pesch, que constituye el tratado histórico y sistemático más completo de su época sobre la inspiración, al exponer el elemento humano y divino de la Escritura no establezca relación alguna con el misterio de la Encarnación, presente en los Padres y en la teología, como se deduce del repaso que hemos hecho. En mi opinión, tal silencio es debido al hecho de que en los últimos siglos la analogía de la Encarnación del Verbo con la Escritura se la habían apropiado los protestantes más liberales y la habían empleado para defender su posición sobre la existencia de errores en la Biblia. Los católicos, empeñados con energía en la defensa de la inerrancia, pudieron considerar inoportuna una analogía usada en favor de la posición contraria. Más extraño resulta todavía el que en una introducción a la Sagrada Escritura, inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II, aunque se haga referencia a Pío XII y a la constitución *Dei Verbum*, no se dé el paso explícitamente a la relación entre ambos misterios: «Es Dios, que, para la obra de salud de los hombres, tomó carne de hombres y lengua de los hombres. Pensamiento este último que formuló santo Tomás y recogen los Pontífices: *En la Escritura las cosas divinas se nos dan al modo que suelen usar los hombres*<sup>69</sup>. Habla Dios a los hombres con sus palabras y amoldándose a su psicología. Por eso, se *amolda* al instrumento humano, ‘condesciende’ a la psicología, estilo y léxico del hagiógrafo»<sup>70</sup>.

##### **5. La *encarnación* del Verbo en la Escritura, en comparación con la Encarnación del Verbo en María, se ha aplicado, sobre todo en el último medio siglo, sea a la reflexión sobre la inspiración, sea a la correcta interpretación de la Escritura.**

Evidentemente que para una interpretación más plena de la Escritura es necesario no sólo tener en cuenta el mensaje salvífico

<sup>68</sup> Algún que otro autor recurre también a la analogía, en los primeros decenios del siglo XX, para explicar la inspiración dentro de la teoría de las causas: Dios, autor principal y el hombre causa instrumental, como en Cristo el cuerpo fue instrumento de la divinidad para hacerse presente en la historia, o para acentuar el esplendor y la excelencia de la divinidad que se escondía bajo la naturaleza humana. Véase, por ejemplo, J.V. BAINVEL, *De Scriptura Sacra*, 1910, 119-121.

<sup>69</sup> *Comm. Ad Hebr.* c. 1 lect. 4.

<sup>70</sup> M. DE TUYA - J. SALGUERO, *Introducción a la Biblia I. Inspiración bíblica*. Canon. Texto. Versiones, BAC, Madrid 1967, 132.



divino, sino además poder y deber estudiar los textos bíblicos en toda su realidad y espesor históricos: aspectos culturales, políticos, socio-económicos, religiosos y morales. Estando inseparablemente unidos el elemento humano y el divino, como en el Verbo Encarnado, esto significa que una comprensión teológica de la Escritura requiere de la mediación de los métodos científicos histórico-culturales, a fin de que tal comprensión corresponda al designio histórico-salvífico del mismo Dios. Como en el Verbo Encarnado se ha de mantener el equilibrio entre las dos naturalezas unidas por la única persona, del mismo modo en la *encarnación* escrita del Verbo eterno se ha de afirmar y buscar la coherencia interna de la única Escritura en su doble condición de Palabra de Dios, en palabras humanas.

Conocida es la importancia que para los estudios bíblicos en la Iglesia católica tuvo la encíclica piana *Divino afflante Spiritu* (1943). Con ella se pone fin al *impasse* creado por la reacción al modernismo y por las medidas rigurosas de la Pontificia Comisión Bíblica durante cuatro decenios. Desde el punto de vista de nuestro estudio el dato más importante radica en que la analogía encarnatoria pasa al campo de la interpretación, como en Orígenes y los Padres (sentido literal o elemento humano), ofreciendo así una nueva posibilidad de investigación y justificando plenamente los estudios histórico-críticos de los libros sagrados. En efecto, después de haber relacionando el Verbo sustancial de Dios y las palabras de Dios, continúa el Papa Pacelli:

«Por esta razón, el exegeta católico, a fin de satisfacer a las necesidades actuales de la ciencia bíblica, al exponer la Sagrada Escritura y mostrarla y probarla inmune de todo error, válgase también prudentemente de este medio, indagando qué es lo que la forma de decir o el género literario empleado por el hagiógrafo contribuye para la verdadera y genuina interpretación, y se persuade que esta parte de su oficio no puede descuidarse sin gran detrimento de la exégesis católica»<sup>71</sup>.

Respecto al documento piano, la *Dei Verbum* da un paso adelante, porque refiere la analogía no sólo a la interpretación, sino igualmente a la inspiración, desde el momento que el n. 13 abarca todo el capítulo III. Veamos primeramente algunos comentarios y estudios de los últimos decenios, y luego las intervenciones del Magisterio de la Iglesia en este campo.

---

<sup>71</sup> *Divino afflante Spiritu*, 25.

### 5.1. Algunos comentarios y estudios

En el manual antes mencionado de Tuya - Salguero, se mantiene todavía una mentalidad de inerrancia, propia de la época precedente: la condescendencia forma parte de los postulados que han de tenerse en cuenta para resolver los problemas suscitados por la inerrancia bíblica. Esa condescendencia divina llega a su extremo en Jesucristo. Sin embargo, no se llega a establecer la comparación entre la condescendencia divina en Jesucristo y en la Sagrada Escritura:

La gran 'synkatábasis' de Dios en esta obra salvadora es Cristo. Pues en él 'condesciende' a que el Verbo tome carne de hombres, costumbres de hombres y ambientales y hable la lengua de los hombres del tiempo y geografía en que aparece<sup>72</sup>.

Otros aires se respiran en el libro de Luis Alonso-Schökel, *La Palabra inspirada*, que dedica varias páginas a la inspiración-encarnación dentro del capítulo sobre *La Palabra divino-humana*. Ante todo, la afirmación fundamental del misterio: «Esta acción del Espíritu, que consagra la palabra humana en palabra de Dios, es un misterio»<sup>73</sup>. A continuación añade: «La primera cosa que tenemos que hacer con un misterio de nuestra salvación es referirlo al misterio central de la salvación, que es la encarnación... Dada la unidad de la obra de salvación, y dada la unidad de la revelación, el referir a un centro ya es iluminar y explicar»<sup>74</sup>. Después de aducir una serie de textos de los Padres y de la Tradición, saca Alonso-Schökel algunas conclusiones: 1) La inspiración de la Escritura está ordenada a la encarnación: la prepara, la prolonga, la explica<sup>75</sup>; 2) Se ve clara la doble naturaleza de la palabra inspirada; 3) Para buscar luz en cuestiones particulares de la encarnación, se habrá de mirar siempre a la teología de la encarnación; 4) Como la encarnación, también la inspiración pertenece a la zona del misterio, y nunca podremos resolver su último y básico problema: ¿Cómo puede una palabra ser al mismo tiempo humana y divina?<sup>76</sup>. Con esta base, Schökel prosigue su reflexión sobre

<sup>72</sup> TUYA-SALGUERO, *Introducción...*, 207.

<sup>73</sup> LUIS ALONSO-SCHÖKEL, *La Palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Ed. Cristianda, Madrid 19863, 49.

<sup>74</sup> *Ibidem*, 50.

<sup>75</sup> Esta conclusión del famoso profesor del Pontificio Instituto Bíblico, deriva de dos autores medievales: Ruperto de Deutz y Garnier. Estos autores no se refieren a toda la Escritura, sino sólo al Antiguo Testamento. Respecto al Nuevo Testamento habrá que decir que la encarnación prepara la inspiración del mismo, la prolonga, la explica.

<sup>76</sup> *Ibidem*, 53.



la palabra divino-humana, repasando las diversas analogías propuestas a través de la historia<sup>77</sup>. Schökel analiza la analogía, tratando de profundizar en la naturaleza de la inspiración, y, a cuanto parece, no la aplica directamente en este estudio, a la interpretación bíblica, posiblemente en razón de verse limitado por el objeto mismo del libro.

Un discípulo de Alonso Schökel, Valerio Mannucci, sigue la estela de su maestro, ahondando en la relación Escritura Sagrada y Palabra de Dios, pero siempre en el plano inspiracional, que evidentemente es la base para cualquier interpretación cristiana de la Escritura. Con K. Barth distingue entre la Palabra de Dios revelada (Jesucristo); la Palabra de Dios escrita (la Biblia), y la Palabra de Dios predicada (la predicación en la Iglesia)<sup>78</sup>. Parece, sin embargo, que Mannucci prefiere la división de *Palabra de Dios*, hecha por C. M. Martini, en cinco significados: 1) La Palabra de Dios es, en el lenguaje de la revelación trinitaria, el Verbo de Dios de Jn. 1,1-2, a la base de todos los demás significados del término, y que expresa la comunicabilidad de Dios, que es el Logos de Dios, en toda su extensión e intensidad. 2) La Palabra de Dios por excelencia es Jesucristo, el Verbo en medio de nosotros de Jn 1,14. 3) La Palabra de Dios se hace Palabra de Dios al plural: son las palabras dichas, las palabras habladas en la historia de la salvación por los profetas y los apóstoles para manifestar el plan divino por realizarse o que se realiza en Jesucristo. 4) Palabra de Dios son también las palabras escritas de todos aquellos que, en conexión con la actividad profética y apostólica, han escrito por inspiración divina. 5) Finalmente, Palabra de Dios es la palabra de la predicación cristiana viva: cuando se predica la fe, la conversión, Jesucristo, se da en la Iglesia un evento que bien puede llamarse *Palabra de Dios*<sup>79</sup>. Sobre la base de estas distinciones necesarias, Mannucci prolonga su reflexión en dos puntos principales, subrayando el elemento diferencial de toda analogía, e indicando como elemento de semejanza el velamiento y debilidad de Dios en ambas realidades. 1) La Sagrada Escritura no es identificable ni con el Logos de Dios ni con la revelación de Dios en la historia y en el mundo que ha tenido su culminación en Jesucristo. La Escritura es el testimonio histórico privilegiado de la revelación, es 'la imagen canónica de la

<sup>77</sup> *Ibidem*, 49-83.

<sup>78</sup> VALERIO MANNUCCI, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla sacra Scrittura*, Queriniana, Brescia 1981, 169. P. Stuhlmacher sigue más o menos el mismo esquema que Barth, pero con terminología algo diferente: Palabra de Dios como Palabra *acontecida* (Jesucristo), como Palabra *testimoniada* (Escritura), como Palabra *anunciada* (predicación).

<sup>79</sup> *Ibidem*, 170-171.

revelación'. En virtud de este carácter de la Escritura, la presencia de la Palabra de Dios y sobre Dios, hecha carne en Jesucristo, se ha hecho posible, y abierta a todos los hombres... La Escritura, si en fuerza de la inspiración es *formalmente* Palabra de Dios, no lo es *inmediatamente*: Palabra inmediata de Dios lo es sólo el Logos de Dios 2) La Escritura «no es Palabra de Dios en aspecto glorioso, sino en aspecto servil, escondido y velado, como la palabra primordial de Dios al mundo, que es Cristo (cf Fil 2,6-11)... Así es la Palabra en el libro (*Logos embiblós*), escondida y sin rostro como la Palabra en la carne (*Logos ensarkós*), que es el centro de verdad de la Escritura<sup>80</sup>.

Años más tarde, Artola, colega y amigo de Alonso Schökel, y, sin duda el exegeta que más ha profundizado en la naturaleza de la inspiración, continúa el desarrollo de la analogía: Palabra de Dios encarnada y Palabra de Dios escrita, con el afán de seguir avanzando en el estudio de la naturaleza de la inspiración bíblica. Desarrolla su pensamiento mediante el concepto de autorreferencia o automostración<sup>81</sup>. La Escritura, desde la autorreferencia, es un fenómeno lingüístico objetivo capaz, por sí y desde sí, de ofrecer una mostración de su propio ser. Gracias a ello se descubren los géneros literarios de los libros de la Biblia, e incluso el género literario propio de la totalidad de la Escritura. La autorreferencia manifiesta que la palabra del Verbo encarnado gozaba de una propia efectividad divina, efectividad que luego fue recuperada por la acción del Espíritu Santo en la predicación apostólica y en la redacción inspirada. Por ello, puede escribir Artola:

Lo que en realidad acontecía en la predicación y en la redacción apostólica era la aplicación de la condición de Palabra de Dios, que tenía la predicación de Jesús, al lenguaje humano utilizado por sus enviados<sup>82</sup>

Según nuestro autor, la pregunta sobre el constitutivo sagrado de la Biblia es una interrogación sobre su origen divino no sólo en cuanto a su contenido, sino también en lo que toca a su composición literaria. El vértice sublime de tal origen lo ocupa Jesucristo, Palabra de Dios encarnada, autorreferencia perfecta de la revelación. Por consi-

<sup>80</sup> *Ibidem*, 171-172.

<sup>81</sup> Este concepto lingüístico señala unitariamente la condición peculiar de una frase performativa, que implica tanto la enunciación como el enunciado, tanto el acto de enunciar como la naturaleza de ese mismo acto. Por ejemplo, «Dios lo ha resucitado», en boca de Pedro, indica a la vez el anuncio de la resurrección y la fe de Pedro en el contenido de ese anuncio.

<sup>82</sup> ANTONIO MA ARTOLA-JOSÉ MANUEL SÁCNHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1990, 154.



guiente, en la sacralidad de la expresión humana, oral o escrita, de la palabra de Dios, con toda su fuerza referencial, radica la esencia de la fe en la inspiración bíblica<sup>83</sup>.

En una obra reciente, que reelabora un libro publicado en 1980, Paul J. Achtemeier aplica la analogía, objeto de nuestro estudio, no tanto a la inspiración cuanto a la interpretación correcta de la Escritura. Dicha aplicación es casi la deducción del modo como se ha formado la Biblia: «un proceso en el que las tradiciones son formuladas y reformuladas, interpretadas y reinterpretadas»<sup>84</sup>. De ahí que nuestra inteligencia de la inspiración tiene que contar «con la interrelación de la comunidad y la Escritura, así como con el continuo proceso de reinterpretación impuesto a las tradiciones bíblicas por las reflexiones teológicas de las comunidades, cuyas vidas se reflejan en estos escritos»<sup>85</sup>. Este es el contexto en el que se coloca la analogía entre «la palabra de Dios en Escritura» y «la Palabra de Dios hecha carne», analogía que permite rechazar posiciones extremas: sea las que niegan la inspiración bíblica, sea las que caen en el *monofisismo* bíblico, despojando la Escritura de su dimensión humana. Dice Achtemeier: «La palabra de Dios en Escritura no ha sido consignada en una forma atemporal y absoluta, no afectada por las realidades culturales y lingüísticas de cada época, como tampoco la Palabra de Dios hecha carne apareció en una forma desconectada de tales realidades»<sup>86</sup>. Por consiguiente, si para conocer bien al Verbo encarnado hemos de prestar atención a su realidad histórica y socio-cultural, de la misma manera para conocer bien la palabra de Dios escrita hemos de echar mano de todo el instrumental que nos permita el acceso a la *encarnación* histórica y cultural de la locución divina.

---

<sup>83</sup> Cf. *ibidem*, 156-157.

<sup>84</sup> PAUL J. ACHEMEIER, *Inspiration and Authority. Nature and function of Christian Scripture*, Hendrickson Publishers, Peabody 1999, 79.

<sup>85</sup> *Ibidem*. A este respecto, quiero referirme a dos momentos en que W. Vogels menciona la analogía encarnatoria. En el primero al exponer el modelo comunitario de la inspiración, muestra su preferencia por la analogía de la Escritura con la Iglesia; en el segundo, al tratar el problema debatido de Escritura inspirada y verdad, llega a afirmar que la comparación entre la Palabra de Dios escrita y la Palabra de Dios encarnada no cuadra», al mismo tiempo que tiene por más exacta la confrontación entre la Biblia y la Iglesia, que es humana y divina, y que no excluye los errores (cf *La Scrittura ispirata e ispirante*, en: J. DUHAIME - O. MAINVILLE, *La voce del Dio vivente*, Borla, Roma 1997, 266 y 276). En mi opinión, ambas analogías son válidas, por lo que no hay razón para excluir una de ellas. Pero, sobre todo, quiero subrayar que la postura crítica de Vogels respecto a la analogía de la encarnación se debe, a mi entender, al hecho de considerarla dentro del ámbito de la inerrancia, y no de la naturaleza de la inspiración o de la interpretación, en donde ha sido puesta por el Vaticano II.

<sup>86</sup> *Ibidem*, 81.

En 1998 apareció *Introduzione generale della Bibbia* de Michelangelo Tábet, que incorpora las aportaciones de los estudios precedentes y de los documentos magisteriales de los que hablaremos a continuación. Al menos en tres lugares diversos del libro se habla de la comparación entre la Palabra de Dios encarnada y la Palabra de Dios escrita, los tres dentro del tema *La Escritura, testimonio humano-divino de la Revelación*. El primer texto se coloca dentro de una reflexión sobre «La persona del Verbo y la sagrada Escritura». Se afirma, siguiendo a los Padres, la doble naturaleza tanto del Verbo encarnado como del “Verbo escrito”, pero para enfatizar la unidad: la única persona del Verbo, la única Palabra de Dios<sup>87</sup>. El segundo texto en el que se halla la analogía encarnatoria se titula *La inspiración bíblica y la teología de la Encarnación*. Tábet se fija sobre todo en tres aspectos: 1) En la teología de la inspiración, un concepto correcto de la Encarnación implica que la Palabra de Dios se ha encarnado verdaderamente en la palabra humana; 2) El realismo de la Encarnación comporta además que en los textos sagrados se encuentra verdaderamente la Palabra de Dios; y 3) El relieve dado al significado hermenéutico de la Encarnación, en cuanto acción de la Persona del Verbo, tiene notables consecuencias, particularmente respecto a la actitud que se ha de asumir frente al problema de la actualización y de la inculturación de la Palabra de Dios<sup>88</sup>. En el último texto la relación se pone entre la condescendencia divina en la Escritura y otra admirable condescendencia divina: la Encarnación. En esa relación se subrayan principalmente tres aspectos: 1) Como la persona divina se une a la naturaleza humana sin dejar de ser divina, así también la Palabra de Dios se une a la palabra humana sin dejar de ser Palabra de Dios; 2) En la Encarnación, el Dios invisible se hace visible para elevarnos al conocimiento del Invisible; en la Escritura, de las palabras humanas de los hagiógrafos el lector se eleva a los misterios divinos; y 3) Como el Verbo por la encarnación se ha hecho verdaderamente hombre permaneciendo verdaderamente Dios, así la Escritura es una realidad verdaderamente humana que permanece verdaderamente divina. Tras estos tres aspectos Tábet concluye su reflexión haciendo un paralelismo entre las herejías cristológicas y las *herejías* bíblicas: «El docetismo gnóstico niega de la Escritura su verdadera realidad de palabra humana; el arrianismo la considera una altísima palabra sobre Dios,

<sup>87</sup> MICHELANGELO TÁBET, *Introduzione generale alla Bibbia*, Edizioni san Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 41-43.

<sup>88</sup> *Ibidem*, 52-53.



pero no la Palabra de Dios; el adopcionismo retiene que la Escritura es un libro simplemente humano, llegado a ser divino por una apropiación de parte de Dios o de la Iglesia; el nestorianismo distingue una parte divina junto a una parte humana; el monofisismo sostiene que en la Escritura la realidad humana ha cesado de existir; y finalmente el gnosticismo trata el aspecto humano de la Biblia como la única realidad, aunque aceptándola como libro sagrado»<sup>89</sup>.

#### 4.2 Intervenciones del Magisterio

En los años noventa, la Santa Sede emanó dos documentos en los que la analogía, objeto de nuestro estudio, es utilizada. El primero fue el catecismo de la Iglesia católica (1992). El segundo, proviene de la Pontificia Comisión Bíblica (1993). En el catecismo, hay continuidad con el Vaticano II en la *condescendencia divina*, pero a la vez novedad respecto a la analogía encarnatoria; una novedad, que retoma y actualiza el *Verbum abbreviatum* de la patrística, tan magníficamente estudiado por Henry de Lubac<sup>90</sup>. La analogía aparece en los números 101 y 108. El n. 101 cita literalmente el texto final de *Dei Verbum* 13; luego añade en el n. 102: *A través de todas las palabras de la Sagrada Escritura, Dios dice sólo una palabra, su Verbo único, en quien él se dice en plenitud* (CIC 102). La analogía sirve para subrayar la unicidad de la Palabra de Dios en el conjunto de la Escritura, que es Jesucristo. Esta única Palabra de Dios, Jesucristo, en la Escritura, es enfatizada en el n. 108: *La fe cristiana no es una "religión del Libro". El cristianismo es la religión de la "Palabra" de Dios, "no de un verbo escrito y mudo, sino del Verbo encarnado y vivo"* (S. Bernardo, *hom. miss. 4,11*). De esta manera se expresa con gran claridad, por un lado, la duplicidad de la palabra (humana y divina), pero, por otro, la unidad, más aún, la unicidad de la Palabra encarnada y viva, cuya voz resuena en toda la Escritura.

En la conmemoración centenaria de la encíclica *Providentissimus Deus*, propiamente hablando son dos los documentos: el discurso del Papa Juan Pablo II tenido, el 23 de abril de 1993, ante los miembros del Colegio Cardenalicio, del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, de la Pontificia Comisión Bíblica y del Cuerpo Profesorado del Pontificio Instituto Bíblico, y el documento de la Comisión bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, que lleva fecha del 15 de abril del mismo año. Sin embargo, han sido impresos juntos

<sup>89</sup> *Ibidem*, 76-79.

<sup>90</sup> HENRY DE LUBAC, *La Sacra Scrittura nella Tradizione*, Morcelliana, Brescia 1969, 178-186.

como para indicar que son inseparables no sólo en razón de la ocasión, sino también del contenido. El discurso del Papa es el más completo para nuestro tema, hasta el punto de que se le dedica todo un apartado: «Armonía entre la exégesis católica y el misterio de la Encarnación».

En efecto, citando *Divino afflante Spiritu* (E. B. n. 559), retomado, como hemos visto, por la constitución *Dei Verbum* 13 casi al pie de la letra, concluye el Santo Padre: «Esta afirmación ilumina un paralelismo rico de significado» (n. 6). Un paralelismo que las dos encíclicas que se conmemoran han mantenido<sup>91</sup>, un paralelismo que las dos encíclicas piden mantener plenamente a los exegetas católicos<sup>92</sup>. Analizando este paralelismo, el discurso del Romano Pontífice indica tres dimensiones, correspondientes a tres épocas de la redacción de las mismas Escrituras sagradas. 1) Una especie de *encarnación* de la Palabra de Dios en Escritura: «Poner por escrito las palabras de Dios, gracias al carisma de la inspiración escritural, constituía un primer paso hacia la Encarnación del Verbo de Dios»; 2) La Palabra de Dios escrita es promesa que logrará su cumplimiento en la Encarnación: «Gracias al aspecto profético de estas palabras ha sido posible reconocer el cumplimiento del designio de Dios, cuando «el Verbo se hizo carne y vino a habitar en medio de nosotros» y 3) El testimonio duradero del paso del Verbo entre nosotros: «Después de la glorificación celeste de la humanidad del Verbo hecho carne, es gracias a las palabras escritas que su paso entre nosotros permanece atestado de modo duradero» (n. 6).

A esta reflexión sobre el paralelismo entre ambos misterios, se añade otra que relaciona la humanidad del Verbo eterno de Dios y la *literalidad* de la Palabra de Dios escrita: «La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la Encarnación y por esta razón atribuye una gran importancia al estudio “histórico-crítico” de la Biblia...para comprender el sentido de los textos con toda la exactitud y la precisión posibles y, por consiguiente, en su contexto cultural histórico» (n. 7-8). A la justificación del método histórico-crítico mediante el realismo de la Encarnación, añade el Santo Padre en su discurso una crítica severa al fundamentalismo bíblico, que en el fondo rechaza tanto el misterio de la inspiración como el de la Encarnación. Dice el Papa:

<sup>91</sup> «Ellas (las dos encíclicas) rechazan la ruptura entre lo humano y lo divino, entre la investigación científica y la mirada de fe, entre el sentido literal y el sentido espiritual. Ellas se muestran en este punto plenamente en armonía con el misterio de la Encarnación» (n. 5).

<sup>92</sup> «Las dos encíclicas piden a los exegetas católicos permanecer en plena armonía con el misterio de la Encarnación, misterio de unión de lo divino y de lo humano en una existencia histórica absolutamente determinada» (n. 7).



«Una falsa idea de Dios y de la Encarnación lanza a un cierto número de cristianos a tomar una dirección opuesta. Ellos tienden a creer que, siendo Dios el Ser Absoluto, cada una de sus palabras tiene un valor absoluto, independiente de todos los condicionamientos del lenguaje humano... Pero esto significa engañarse y rechazar, en realidad, los misterios de la inspiración escritural y de la Encarnación, basándose en una falsa noción del Absoluto» (n. 8).

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* apunta al paralelismo, del que habló el Papa en su discurso, mediante una amplia exposición de los métodos científicos de interpretación bíblica, pero en ningún momento se hace mención explícita del mismo. En cambio, desarrolla mucho más que el discurso del Santo Padre el segundo punto, es decir, la crítica al fundamentalismo bíblico, por rechazar éste el realismo de la Encarnación. Se lee en el documento:

«El problema básico de esta lectura fundamentalista es que, rehusando el tener en cuenta el carácter histórico de la revelación bíblica, se hace incapaz de aceptar plenamente la verdad de la misma Encarnación. El fundamentalismo evita la estrecha conexión de lo divino y de lo humano en las relaciones con Dios» (IBI, I F).

El resto del apartado está dedicado a mostrar la grave afirmación hecha; por ejemplo, el fundamentalismo bíblico no presta ninguna atención a las formas literarias y a los modos humanos de pensar presentes en los textos bíblicos, insiste de modo indebido sobre la inerrancia de los detalles de los textos bíblicos, no tiene en cuenta el crecimiento de la tradición evangélica, etc. Por todo ello, se concluye el apartado señalando la peligrosidad del fundamentalismo:

El acercamiento fundamentalista es peligroso, porque atrae a las personas que buscan respuestas bíblicas a sus problemas vitales. Tal acercamiento puede engañarles ofreciendo interpretaciones pías, pero ilusorias, en lugar de decirles que la Biblia no contiene necesariamente una respuesta inmediata a cada uno de estos problemas. El fundamentalismo invita, sin decirlo, a una forma de suicidio del pensamiento. Pone en la vida una falsa certeza, al confundir inconscientemente los límites humanos del mensaje bíblico con la sustancia divina del mismo mensaje<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Cf IBI, I F. La Comisión vuelve sobre el tema en la conclusión del documento, pero desde el punto de vista del contenido, no añade nada nuevo a lo ya expuesto.

## CONCLUSIÓN

El presente recorrido por el *iter* de la constitución *Dei Verbum* 13 y por la historia de la analogía entre la Palabra de Dios encarnada y la Palabra de Dios escrita, aun siendo sumamente limitado, tanto por la reducción a un estudio predominantemente histórico, como por el modo de abordar los dos aspectos de nuestro análisis, indica ciertas pautas que en la teología de la inspiración habrán, por un lado, de tenerse en cuenta y, por otro, merecen ser profundizadas en el futuro. Señalamos aquellas que a nuestro entender son más relevantes:

1) La validez de esta analogía para comprender mejor el misterio de la inspiración. A nivel especulativo, esta analogía es proyecto más que realización. Al profundizar en ella convendrá evidenciar, sobre todo, las semejanzas, pero sin olvidar las diferencias. Por otra parte, habrá de buscarse una iluminación recíproca: la luz que aporta la teología de la Encarnación al misterio de la inspiración bíblica, a la vez que la luz aportada por la teología de la inspiración bíblica al misterio de la Encarnación del Verbo.

2) La múltiple aplicabilidad de la analogía a diversos aspectos directa o indirectamente conexos con el misterio de la inspiración. Este punto ha quedado evidenciado en la síntesis histórica de la analogía encarnatoria, llevada a cabo en el presente artículo.

3) La fuerza correctiva de la analogía, ante prejuicios o modos equivocados de concebir una determinada doctrina, por ejemplo, el problema de la unidad de la Biblia, en los primeros siglos, el de la inerrancia, en los dos últimos, y el del fundamentalismo bíblico en la actualidad. Un atento análisis de la analogía facilita una vía de salida más rápida y en plena coherencia con la doctrina católica, y con los postulados de la misma Escritura como Palabra de Dios en palabras humanas.

**Summary:** *Basing his reflection on a text from Dei Filius (Conc. Vat. I), which speaks of the analogy of faith, he applies it to Scripture inspiration. The first part investigates the development of number 13 of the dogmatic constitution "Dei Verbum" (Conc. Vat. II). The second part follows the essential threads of thought regarding the analogy throughout history, favouring the Church Fathers, until the post-Vat. II period.*

**Keywords:** Inspiration, Incarnation, Word of God, human word

**Parole chiave:** Ispirazione, Incarnazione, Parola di Dio, parola umana





## Christology, Liturgy, Spirituality: Reflections on the Interpretations of their Historical Relationship

*Edward McNamara L.C.*

The Second Vatican Council recommended that theologians, in their exposition of the major themes of dogmatic theology, show how the mysteries explained are to be found in the liturgy.<sup>1</sup> A positive response to this recommendation has been most evident in the field of ecclesiology, where many writers have explored the mutual relationships between liturgy, the sacraments and the formation of the Church. Less attention has been paid to Christology's relationship to liturgy and to their mutual interaction with the spiritual lives of the faithful, that is, to the relationship between the celebration of the Christian mystery, the theological discourse about Christ as it has been developed in the Church, and the impact of these two elements on the spiritual relationship which the faithful establish with Christ. This relationship requires close scrutiny insofar as the liturgy presupposes Christ and the Incarnation and is the means of the faithful's participation in His filial worship of the Father. As this liturgical participation is the principal means through which Christians obtain salvation in Christ therefore the concept which we have of Christ will inevitably have consequences for our liturgical participation and our spiritual orientations.

The relationship between Christology, liturgy and spirituality can be treated on several levels; one possibility is to examine their mutual influences throughout history and see how the different christological concepts have affected liturgy, spirituality and *vice versa*.<sup>2</sup> Another level would explore the liturgical texts so as to draw out the underlying chris-

---

<sup>1</sup> *Sacrosanctum Concilium* 16; *Optatum Totius* 16. See also *Ratio fundamentalis* 79.

<sup>2</sup> Cfr. J.A. JUNGSMANN, *The Place of Christ in Liturgical Prayer*, Geoffrey Chapman, London 1989; S. MARSILI, *Cristologia e liturgia*, Panorama storico-liturgico, in AA.VV., *Cristologia, e liturgia*, EDB, Bologna 1980, pp. 17-64; P. POURRAT, *Le Christ dans la Prière de L'Eglise et dans la Piété des Fidèles*, in G. BARDY - A. TRICOT, *Le Christ*, Bloud et Gay, Paris 1932, pp. 572-598.

tological concepts and ascetic principles. This article will concentrate on the first level, presenting a brief historical overview of the relationship between the theological and spiritual concepts of Christ and its influence on the liturgy as well as offering some reflections on the interpretations which some theologians have made regarding this relationship.

## 1. Christology and Liturgy in the Early Church

The earliest Christologies are those contained in the New Testament, whose authors moved in a liturgical *ambience* rooted in the Judaic concepts of memorial in which it was perfectly normal that a past salvific event would be celebrated in view of a future and fuller realization.<sup>3</sup> The disciples saw the fulfillment of all the ancient promises of salvation concentrated in Christ and consequentially, faithful to their historical-salvific concept of worship, made Christ the center and principal reason of their worship, baptizing in his name and celebrating his memorial with the «breaking of Bread». They adored and thanked God because the promise of salvation contained in the ancient liberation and the prophets had been finally realized in Jesus of Nazareth, who according to God's plan had been crucified and raised from the dead. In such a vision of faith the figure of Christ entered with relative ease into the worship of early Jewish Christians.

Yet it is one thing to establish the existence from the beginning of a relationship between Christ and liturgy and another to another to establish the level of this worship. Salvatore Marsili for example, holds that, in the Judeo-Christian context it would be possible to render thanks and praise to God for Christ's work without necessarily giving direct worship to his person. Even, as in the case of baptism and Eucharist which are celebrated in his name and in virtue of his command, it is difficult to determine whether they were considered as simple signs of faith or if they were already seen as a participation in Christ's salvific mystery.

The importance of relating Christology to liturgy stems from difficulties such as these because Christology is not simply the proclamation of faith in Christ's existence but an interrogation regarding his identity and what his coming into the world means for the believer. As Joseph Ratzinger points out, the fundamental question continues to be

---

<sup>3</sup> Cfr. S. MARSILI, *Continuità ebraica e novità cristiana*, in, AA.VV., *Anámnesis 2*, Marietti, Casale Monferrato 1978, pp. 11-39.



«Who do the people say that the son of Man is?» (Mt 16:14f), and a productive development of the theology and practice of liturgy can come about only through close connection with Christology<sup>4</sup>. The response to the faith-question—who is Christ?—has historically come in two distinct trends: one concerns Christ's identity on the ontological plane, and the other takes place on the soteriological plane and expresses the Church's faith in Christ's universal saving mission in relationship to its perception by each individual believer as the fulfillment of his deepest hopes of salvation. Both trends have always been present in the Church, yet Christian authors have tended to privilege one or the other according to prevailing circumstances of the times. Each one of these trends relates to liturgy and to the spiritual lives of Christians in a different way.

This soteriological approach to the faith-question, which sees Christ above all in relation to his saving mission, is typical of the New Testament and the early Church. Its expressions include such titles as Messiah, Son of Man, Son of God, Lamb of God, Word of God, God with us, Savior, high priest, prophet, shepherd, and God's servant, and a marked tendency to pray to the Father through Christ and in the Holy Spirit in public and, to a lesser extent, private prayer. Almost all of these titles have their roots in the Old Testament and were readily assimilated into the early Christian liturgy since Christians knew that everything written about him in «the Law of Moses, in the Prophets and in the Psalms» had been fulfilled (*Lk* 24,44). An examination of some of these titles and their use in the early liturgy will permit us to detect the underlying Christological principles and to witness how the gradual shift in emphasis in Christological reflection from the soteriological to the ontological level influenced liturgy and spirituality.

### **Jesus Christ, God's Servant:**

In the early Church, Christians saw in Christ the messianic figure described in Psalm 2 (see *Ac* 4, 26-30) yet also identified him as God's servant, and thus as the Prophet Isaiah's suffering Servant (*Is* 42,1-6; 49,1-6; 50,4-9; 52, 12-53). In similar fashion, the other New Testament references to Christ as God's servant fall within the context of his passion, death, and resurrection (*Ac* 3,13-26; 4,27-30 *Ph* 2,6-11). The underlying Christological vision in this identification of Jesus with the suffering servant derives Jesus' role as Savior from his identity as the

---

<sup>4</sup> J. RATZINGER, *Sing a New Song to the Lord*, Ignatius Press, San Francisco 1997, pp. IX-X.

“suffering servant,” in fulfillment of God’s will. This soteriological Christology will influence Christian worship in one of its earliest formulas: «Through your servant Jesus Christ» (διὰ τοῦ παιδὸς σοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ) which we find in use from the earliest times in such works as the *Didache* (9,2.3), the *Martyrdom of Polycarp* (14,1.2.3; 20,2) and again in the third and fourth centuries in the *Traditio Apostolica*, of Hippolytus and the apostolic Constitutions.

### **Christ, Lamb of God:**

St. John the Evangelist also associates Christ with Isaiah’s suffering servant when he introduces him at the beginning of his Gospel as the «Lamb of God who takes away the sins of the world» (1,29.36; *Is* 53,7.12), and once more at its culminating moment when he is pierced by a lance so that, like the paschal lamb sacrificed the same day, «not a bone of his should be broken» (19, 36; *Ex* 12,46). John’s Christology thus blends the soteriological image of Christ as «God’s Servant» with that of the paschal lamb. According to Marsili, it was precisely its union with the liturgical vision of the paschal lamb which brought the Christology of «Christ, God’s servant» into the liturgical sphere in the first place, and this liturgical adoption of the image of Christ as God’s servant constitutes the earliest development of a liturgical-paschal Christology.<sup>5</sup>

The fusing of the theology of Christ the lamb with the theology of the paschal lamb in a liturgical context is also clearly expressed by Paul in *1 Cor* 5,7-8 «Christ, our Passover, has been sacrificed; let us celebrate the feast, then, by getting rid of all the old yeast of evil and wickedness, having only the unleavened bread of sincerity and truth», and above all by John in the book of Revelation. In this book we find the Lamb placed beside God at the center of a series of visions of evident liturgical stamp as the paschal redeemer: the Lamb «sacrificed yet standing» (*Rv* 5,6; 13,8), victorious (17,14), upon Mount Zion followed by the 144.000 of those marked with his sign (14, 1-4). The lamb is guide and shepherd (7,17), and has written in the book of life (13,8; 21,27), all those who have been redeemed by him (5,9), who have triumphed through his blood, (12,11), washing their garments in his blood (7,14; 21,14). These shall share in the wedding feast of the Lamb (19,7-9), which celebrates the marriage between the Lamb and his bride the Church (21,9).

<sup>5</sup> S. MARSILI, *Cristologia e liturgia*, Panorama storico-liturgico, in AA.VV., *Cristologia e liturgia*, EDB, Bologna 1980, pp. 29-31.



Marsili points out that the liturgical matrix of the New Testament Christology of Christ-Lamb is of even greater importance if one takes into account that the twin themes of liberation-redemption and kingdom-priesthood (*cf. Rv* 1,5-6; 5,6-12; 14, 1-4) are also constitutive elements of the Pasch as found in Exodus 19, 5-6. Likewise the «new song» with which the Lamb is exalted for the redemption obtained through his blood (*Rv* 5,9), is identified with the «song of Moses, the servant of God and the Lamb», sung by those who have triumphed over the beast (15,3), and this identification with the Exodus canticle (*Ex* 15,1-21), clearly means that the victory of Paschal Lamb-Christ is that which fulfills the victory obtained by the paschal lamb of the Exodus. This means that the great hopes expressed by the Jewish paschal liturgy of being able to sing a new song of redemption find fulfillment in the Christian liturgy.

The Christology of the Lamb, therefore, encapsulates and holds up before the faithful God's saving work. Christian liturgy will thus always be essentially paschal, a liturgy in which all those saved by his blood are able to intone the new song because all of God's promises have been fulfilled in Christ.

### **Christ the Lord:**

This second element of New Testament Christology, that of Christ's lordship, is also singularly liturgical. The profession of faith that Christ is Lord (*ICo* 12,3) acknowledges Christ's divinity as well as his universal sovereignty, since the title of "Lord" was commonly attributed to God. That this title is of Judeo-Christian origin can be shown by the use St. Paul makes of the Aramaic formula *Marana tha*, (Lord, come!) in *ICor* 16,22, an expression also found in Greek in Revelation 22,2 and again in the Aramaic in the *Didache* 10,6 at the end of a liturgical prayer related to the «breaking of bread».

This title also bears a relation to the Christ as Servant and Lamb, for Jesus becomes Lord and Christ insofar as he assumes the figure of the servant who obediently accepts the cross for our redemption (*Ac* 16,22; *Ph* 2,6-11). Considering these relationships, Marsili states that it was inevitable that in the liturgy, the Christology of the «Servant» and that of the «Lamb» would lead towards the Christology of the «Lord». This passage is evident in Revelation 17,14 where the Lamb's victory over his enemies is assured because he is «*the Lord of*

*lords and the King of kings*».<sup>6</sup> The integration of the Christology of the humiliation of the cross with that of the resurrection and glorious sovereignty is that suggested to us by *1Co* 11,26. Here Paul presents the Eucharistic celebration as the proclamation of «the Lord's death until he comes». The celebration makes Christ's death present, but now and forever bathed in the light of his resurrection.

Little by little the Christology of Christ God's Servant disappeared from the liturgy because of its association with those who defended the Son's subordination to the Father, and the formula is rarely found after the Council of Nicea. The content of the Christology of «Christ, God's Servant» does not, however, disappear as it was completely absorbed by the Christology of «Christ the Lord», above all in regions and epochs where the primitive Judeo-Christian world-view no longer held sway.

This synthesis can be best appreciated by examining the related formula «Through Jesus Christ Our Lord», in which the «Lord» is presented in the liturgy not only as God to whom worship is directed but above all as Mediator, thus carrying out the same function as that realized by Christ as «God's servant». Understood in this way, the formula forms a complete Christology, uniting the divine title «Lord» with the symbolic name «Jesus» (Savior) and the messianic title «Christ». The formula affirms Christ's divinity without forgetting that Christ's essential role is that of «Mediator» as expressed in such expressions as to «Pray in the Lord's name» (e.g. *Jn* 14,13-14; 15,16; 16,23.24.26; *Ep* 5,20), or, more commonly, to «Pray through Christ» (e.g. *Rm* 1,8; 15,30; 16,27; *Col* 3,17).

Characteristically, through its use of the preposition «through» (διὰ in Greek and *per* in Latin), Christian liturgical prayer expresses the two aspects of Christ's liturgical role as Mediator: the mediation granted him in virtue of his humiliation as God's Servant, and the mediation based on his sovereign dignity as Christ the Lord.

### **Per Iesum Christum Catholicum Patris Sacerdotem:**

The sense of mediation carried by the «through», coupled with the influence of the Epistle to the Hebrews, naturally brought out Christ's role as a priestly mediator. We find expressions of this reality in liturgical contexts already towards the end of the first century and the

---

<sup>6</sup> S. MARSILI, *Cristologia e liturgia*, pp. 35-37.



beginning of the second. In his first epistle (no.61 and 64), Clement of Rome refers to Christ as Mediator in both senses:

May God who seeth all things, and who is the Ruler of all spirits and the Lord of all flesh—who *choose* our Lord Jesus Christ and us *through Him* to be a peculiar people—grant to every soul that calleth upon His glorious and holy Name, faith, fear, peace, patience, long suffering, self-control, purity, and sobriety, to the well-pleasing of His Name, *through our High Priest and Protector, Jesus Christ, by whom* be to Him glory and majesty, and power, and honour, both now and for evermore. Amen (64).<sup>7</sup>

Similar references can be found in *Martyr. Polyc.* 14; Tertulliano, *Adv.Marc.* 4,9; Origen, *Contra Celsum* 8,26; *De Oratione* 15-16.

This formula fell into disuse, however, for reasons similar to that of Christ «God's Servant». Some claimed that attributing the priestly office to Christ could weaken the unity of the natures in the divine person. As a result of this fear, the 10th *anathema* of the Council of Ephesus', while recognizing the title's biblical foundation, condemns those who says that: «*it is not the Word of God Himself who, when He became flesh and man like us, became High Priest and our Apostle, but another distinct from Him, who properly speaking is a man born of a woman...*» (Dz 261). There is a certain irony in the fact that the hermeneutic difficulties regarding this point experienced by the Councils of Ephesus and Chalcedon—called to reaffirm Christ's supreme role as mediator—in the end contributed to veiling his function as *priestly* mediator. Thus they not only struck the death knell of the formula's liturgical use, but also effectively eliminated the theme of Christ's priestly mediation from Christological reflection and spirituality for centuries.

Ephesus also made a fundamental contribution to the Christology of the liturgy through the solemn proclamation of Mary as Θεοτόκος, which was incorporated into the *Communicantes* of the Roman Canon at the beginning of the VI century: *In primis gloriosae semper virginis Mariae genetricis Dei et Domini nostri Iesu Christi.*

After the period of the major Christological controversies, and with the formation of the principal feasts of the liturgical year, few novelties appear in the major euchological texts. Among the details and additions that can be detected, apart from the *genetricis Dei*, are other insertions

<sup>7</sup> CLEMENT OF ROME, *The First Epistle*, in J. ROBERTS ALEXANDER & DONALDSON, *Ante-Nicene Fathers, Volume I*, Hendrickson, Peabody, Massachusetts 19952, p. 21. (My italics)

into the Roman Canon, such as the reference to Melchisedek's sacrifice as *sanctum sacrificium, immaculatam hostiam*, and the *Mysterium Fidei* of the consecration—probably introduced by Pope St. Leo the Great to combat Manichean tendencies in Rome<sup>8</sup>—and in the strong anti-Arianism of the Ambrosian Rite<sup>9</sup>. Simultaneously, as Jungmann analyzes in great detail in his «*Place of Christ in Liturgical Prayer*», later writers tended to reinterpret many of the older formulas and doxologies in a Trinitarian sense while abandoning the original sense of mediation. This leads to what Jungmann considered a one-sided emphasis on the divinity of Christ that gave a certain monophysitic element to later Christian prayer and especially to popular piety. Otherwise the liturgy, along with the Christology expressed in its major formulas, became fixed and generally immune to the changes in focus arising from the Christological considerations of later theological and spiritual currents.

## 2. Spirituality and Liturgy from the Middle Ages

The multitude of spiritual movements emerging from the Middle Ages and even to the present were characterized by an intense devotion to Christ's humanity. Such piety often found expression in extra-liturgical practices such as the dramatic mystery plays and the traditional processions of the image of the dead Christ. Marsili terms this devotion «minor Christology», in contrast to the «major Christology» of the early centuries.<sup>10</sup> This «minor Christology», is, according to Marsili, no longer the Christology «from above», which speaks of what Christ has done for man through the salvific mystery relived in the liturgy, but rather the Christology «from below» which presents an image of Christ created from the psychological affective reactions to the Bible tale. Christ's humiliation is no longer the obedient self-abasement found in the Christological hymn of *Phil* 2,6-11, but the vivid and graphic representation of the humiliation and suffering inflicted upon Christ by the vileness of man. Thus the liturgical Christology of the «*beata passio*» and the «*passio vivificatrix*» gives way to the devotional Passion of the «*caput cruentatum*». In this way, while Christ's

<sup>8</sup> See: C. FOLSOM, *Mysterium Fidei and St. Leo the Great (440-461)*, in «*Ecclesia Orans*», 15 (1998), pp. 289-302.

<sup>9</sup> See: A.M. TRIACCA, *La Liturgia ambrosiana*, in AA.VV., *Anámmesis* 2, Marietti, Casale Monferrato 1978, pp. 88-110.

<sup>10</sup> S. MARSILI, *Cristologia e liturgia*, pp. 43-51.



life stands as a model to live by, his death becomes above all a mirror reflecting man's sinfulness in which each particular suffering is an expression of a different species of sin.

In this ambience, contends Marsili, the idea that Christ's death is a salvific mediation which necessarily implies the resurrection is no longer grasped. Thus the «Way of the Cross» can only end in the darkness of the tomb, while each aspect of the Passion is exalted to the point of eventually being transformed into an independent liturgical feast.<sup>11</sup> For Marsili these feasts are not true celebrations of Christ's Paschal mystery but what he terms a pseudo-liturgical efflorescence of the minor Christology «*dolorosa*», attempting to project its sorrowful mentality into the liturgy. He likewise attributes to this mentality the creation of the reparative devotion and iconography of the Sacred Heart in which the soul seeks to become a willing victim in order to console Christ. The importance of this phenomenon and of other lesser trends such as the devotion centered on the «Person of the Word» and on the «Interior life of Jesus», advocated by Cardinal De Berulle (1575-1629), does not lie in their concrete effects on the liturgy—most of the feasts they encouraged, such as the «Feast of the interior of Jesus and Mary» had brief life spans and were circumscribed to small groups—but in showing that liturgy, spirituality and Christology are intimately related and that a certain mode of thinking about Christology necessarily leads to a corresponding liturgical expression.<sup>12</sup>

### 3. Reflections on the Historical Interpretations of the Christology-Spirituality-Liturgy Relationship

The broad outline of the historical development of these elements put forward by Jungmann and Marsili is certainly correct, and their analysis and interpretation of the history of the liturgy – Christology – spirituality relationship is fairly representative of liturgical scholars generally, especially regarding the earlier centuries and somewhat less

<sup>11</sup> The feasts of the Crown of Thorns, the Lance and Nails, the Shroud, and the Agony in the Garden, for example, were celebrated during lent after the seventeenth century.

<sup>12</sup> He makes the same point in other writings for example: S. MARSILI, *Liturgia*, in AA.VV., *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma 1969, 1336ff; IDEM, *Liturgia*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA, *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 19956, pp. 690-691.

so in the medieval and modern periods. Moreover, the outline of these interpretations demonstrates a clear relationship among the three elements, although the authors rightly tend to concentrate on the relationship between Christology and liturgy for the early centuries and between Christology and spirituality in the later. In the earlier period, the battle to resolve the major Christological questions was, in fact, the primary influence on liturgical development, while the possible interaction between liturgy and a more popular spirituality during the same period has yet to be fully explored. For the later period, the general stability of the liturgy, and the absence of major novelties in Christological studies meant that for any Christological innovation to influence the liturgy, it would have to spring from spirituality.

Not every aspect of these interpretations of the history of liturgy, spirituality and Christology can be accepted without comment. As Cardinal Ratzinger observes, and as Jungmann himself admits in the later editions of his work, modern research has attenuated his theories regarding the prevalence of prayer to the Father and the absence of liturgical prayer to the Son before the fourth century. While his fundamental intuitions remain intact, it has since been shown that Jesus Christ has been invoked both in the liturgy and private prayer from earliest times. Likewise, the monophysistic tendencies in popular piety that caused Jungmann such apprehension appear to have been unfounded. Indeed, Cardinal Ratzinger believes that today the opposite danger of a neo-Nestorianism in Christology and spirituality offers far more pressing concern<sup>13</sup>.

In a kindred manner, though Marsili's considerations contain intuitions worthy of exploration, one tends to balk at his reduction of more than a thousand years of theological, spiritual and liturgical reflection to the status of «minor Christology». In order to evaluate the merits and possible defects of such interpretations it is necessary to examine the underlying suppositions of critiques such as Marsili's, which are rooted in the very concept of liturgy itself and of its role in the spiritual life of Christians. Among these suppositions, perhaps never consciously articulated, is a tendency towards a unilateral view of liturgy. This view elevates particular aspects to the level of basic principles and converts accidents of history into fundamental liturgical laws, subsequently using them as benchmarks for determining what is and is not

---

13 J. RATZINGER, *Sing a New Song to the Lord*, Ignatius Press, San Francisco 1997. p 7-10.



liturgical<sup>14</sup>. For Marsili, liturgy should express the salvific reality of the paschal mystery, and that alone, and whatever fails to express this reality is not truly liturgical<sup>15</sup>. He would thus exclude from the category of liturgy any celebration of what he considers marginal elements or theological ideas such as that of the devotion to the Sacred Heart. He furthermore supposes that the only valid liturgical spirituality is that of the early centuries, and thus tends to see later developments as deviations rather than developments.

To determine the value of this analysis, one must ask whether this so-called «minor Christology» is really a degeneration, or whether it does not in fact constitute legitimate development which builds upon the dogmatic foundation of patristic Christology. It might also assist our evaluation of Marsili's suppositions to distinguish between the liturgy's inner reality as salvation in act and its external manifestation of this reality in rites and prayers. In this light, we can examine to what extent the different spiritualities might have obscured the importance of the liturgy, and also to what extent a spirituality may contribute to the development of liturgy, or to its degradation.

With this in mind, it appears that while the historical presentation that these authors make of the medieval period is basically solid, it should be more closely examined to refine theological Christology's indirect influence on liturgy. Many of the great Scholastic theologians were also masters of the spiritual life and while the teaching method in vogue in the universities precluded spiritual reflections it is unlikely that their Christological speculations were divorced from their prayer and their preaching. Since the major dogmatic questions had long since been settled by the great Councils, the Medieval Schoolmen unsurprisingly turned their powerful speculative skills towards drawing out the implications contained in Scripture and dogma regarding such questions as Christ's psychology, his knowledge, sentiments, sanctity, power and (above all in St. Thomas Aquinas) the salvific powers of the mysteries of his life especially his Passion. These were themes that had

---

<sup>14</sup> This tendency towards a certain unilateralism is seen in other authors. Even such a non polemical writer as M. Righetti, although using different criteria, could define as non liturgical the introit of the feast of Our Lady of Sorrows: *Stabant iuxta crucem...*, on the technical grounds that as a gospel text instead of a psalm it did not conform to traditional liturgical laws. The liturgical reform has shown that many such supposed laws are not essential to the liturgy. See: M. RIGHETTI, *Storia liturgica I*, Introduzione generale, Ancora, Milano 19983, p. 19

<sup>15</sup> See: E. McNAMARA, *Liturgical Theology According to Salvatore Marsili*, Roma 1997

barely been touched upon in the first centuries.<sup>16</sup> Such theological ponderings were undoubtedly brought before God in prayer and to the faithful in sermons and, just as the Eucharistic controversies provoked by Berengarius' doctrine fomented Eucharistic piety, their Christological reflections contributed to the creation of the medieval spiritual mentality centered on Christ's humanity. This eventually led in later centuries to the liturgical celebrations which Marsili and many others lament, such as the somewhat cerebral feast of Christ's interior and its more popular counterpart in the feast of the Sacred Heart. Thus, rather than a degenerate «minor Christology» we could perhaps speak of what Cardinal Newman would term an authentic development of principles. At the same time one must acknowledge that not all of these developments were of equal and lasting value, and in some cases they even obscured more essential aspects of the Christian mystery.

With respect to the awareness of the liturgy's innermost reality, even a superficial probe of the major spiritual movements over the centuries will show that no matter what accentuations taken by the many trends in spirituality, the notion of the liturgy as a salvific reality remained constant, especially regarding the Eucharistic celebration. The early centuries were acutely aware of the centrality of the Eucharistic celebration without excluding other forms of personal relationship with Christ. It is true, as Marsili and others point out, that this awareness was dulled in later centuries, yet at the same time it never quite lost its edge. Even the most exaggerated—from our point of view—Medieval Mass allegories could only see symbols of Christ's passion in every detail of the ritual because of the deep-seated awareness that the Mass itself *was* that sacrifice. Otherwise the allegories would have been no more than useless and empty symbolism. This awareness was especially keen among the saints and the most enduring spiritual authors. Even saints steeped in medieval «dolorific» spirituality such as St. Catherine of Siena or, in the meditation-centered prayer life of a later epoch, as in the case of Teresa of Avila, were characterized by the practice and recommendation of frequent liturgical and Eucharistic participation. Moreover, they lived in times when such practice was deemed unusual or exaggerated.<sup>17</sup> Even common folk, who in Marsili's eyes

<sup>16</sup> See. P. VIGUÉ, *Le psychologie du Christ*, in G. BARDY Y A. TRICOT, *Le Christ*, Bloud et Gay, Paris 1932, pp. 400-517.

<sup>17</sup> St. Catherine was noted for daily Communion and recommended the practice to her disciples. See for example *The Dialog* chapters 66 and 110-113 and the conclusion to prayer no. 14 composed on January 1st 1380. Saint Teresa also advocated frequent communion and



incorrectly celebrated the different moments of the Passion as being a mirror reflecting their own sins, were nonetheless acutely aware that those sins were redeemed in the Passion and that this redemptive Passion was in some mysterious way relived in the liturgy. This alone can explain why the faithful never totally abandoned the liturgy, in spite of its being monopolized by clerics, its recondite language and the profusion of folkloric alternatives in the popular devotions.

If the multiple spiritual and theological Christologies present in the Church can be regarded as development rather than degenerations, then Marsili's observation that a certain way of looking at Christ leads to a precise liturgical expression can be seen, in spite of his reservations, as a positive and not as a negative value. While it remains true that the liturgy's inner reality is the realization of salvation, this does not necessarily imply that, in its external manifestation, the liturgy must exclude every other aspect. The very fact that the Church has officially approved many of the feasts denounced by Marsili indicates that his criteria are, to say the least, not universally accepted. The Mystery of Christ has manifold aspects and Christians can never exhaust the many possible approaches to his person. This being true, the Church as a living organism does well to allow for the liturgical expressions of the many legitimate and orthodox facets of Christ which have arisen over the centuries. This flexibility is good for the liturgy as it draws Christians back to the source and summit of the Christian life while permitting them to hold fast to the intuitions opened to them by their Christological reflections. The various spiritualities benefit as well, since the demands of a genuine liturgical expression in the composition of prayers, hymns, and other texts, as well as the necessary encounter with the salvific reality celebrated in the liturgy encourages them to weed out possible exaggerations or less desirable aspects of the spirituality.

Naturally, not every attempt to give liturgical expression to a spiritual current, even when officially approved, has been successful. History abounds with examples of liturgical dross and drivel, yet this does not *per se* invalidate the idea of openness to new trends. The very fact that many of these less felicitous ideas were eventually expunged

---

describes in her *Autobiography* how her proposals often met with resistance from her confessors. See for example the *Autobiography* chapters 6, 7, and 25 as well as the *Book of Foundations* chapter 6 and *The Way of Perfection* chapter 34.

See: CATALINA DE SIENA, *Obras, El diálogo, Oraciones y Soliloquios*, BAC, Madrid 1980; TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, BAC, Madrid 1986; S. UNSET, *Catherine of Siena*, Sheed and Ward, London 1954.

from the liturgy is indicative of the essential vitality of the principle. There exists in the history of spirituality, and hence in its liturgical expression, a phenomenon which we could call a «spiritual Darwinism» in which more robust spiritualities thrive while the less fit fade quietly into extinction. Thus, when the Church, in its periodic pruning of the liturgical calendar, elevates certain celebrations to universal status while confining the celebration of others to particular calendars, if not eliminating them altogether, it usually does no more than recognize the success or failure of a spirituality to establish itself within the wider body of the Church.

In attempting to evaluate the reasons why some spiritualities thrive while others languish I believe that Marsili points in the right direction by placing the onus on a given spirituality's closeness to the liturgy's inner reality as celebration of the paschal mystery. Even a cursory look at the history of spirituality reveals that the more easily the particular aspects of a spirituality can be related to the objective mystery of salvation celebrated in the liturgy, the greater its chances of survival and flourishing. Thus the spirituality born of the Ignatian exercises has flourished because, while not liturgical in itself, it shares the major themes of the Christian mystery. In an analogous manner, devotion to the Sacred Heart continues to prosper while the celebration of De Berulle's «Feast of Jesus» and Olier's «Feast of the interior of Jesus and Mary» never progressed far beyond the Sulpician environment. One notes that the latter were abstract feasts with little direct relationship to the mystery of salvation, while the former was intimately related to the paschal mystery and directly encouraged the participation of the faithful in the liturgy. Devotion to the Sacred Heart also proved more flexible in adapting its forms to the sensibilities of different eras. This intuition based on Marsili, while not a hard and fast rule, seems to promise an interesting line of investigation of the history of spirituality.

The question remains open, however, as to what degree these spiritualities may be expressed in the liturgy. We have seen that despite appearances to the contrary the crucial awareness of the liturgy's inner reality as the celebration of Christ's salvific mysteries has remained constant, and it would seem that when the external manifestations of the liturgy's rites and prayers are intimately bound up with this reality, these remain immune from the influence of theological and spiritual speculation about Christ. This means that there is little room for developing the preferred themes of certain spiritualities within the major eucharological texts, and especially in the Eucharistic prayer, as this



must necessarily express the salvific mystery that is being celebrated. Even when the spiritual theme may be touched upon in the preface, such references must be related to the central mystery of salvation.

From a historical perspective, however, it would appear that this rule need not hold for the minor euchological texts, for the divine office and for the calendar. Historically, prayers like the collects, a communal liturgical prayer in which the priest gathers together the prayers of the community, developed later than the Eucharistic prayers along with the formation of the major feasts and celebrations of the liturgical year. From their inception, these forms of prayer consistently reflected the theological interests of their composers, the particular qualities of the feast or saint celebrated, and even the transitory needs and petitions of the faithful<sup>18</sup>. To take just one early example, some of the prayers for the advent, Christmas and lenten cycles betray their inspiration in St. Leo the Great's theology of mystery and sacrament. While it is true that St. Leo's theology springs from the nature of the liturgy itself and hence his prayers also express the liturgy's inner reality, this does not deny the principle that these prayer forms are more susceptible to the influence of theological and spiritual trends than the major euchological texts.<sup>19</sup> This factor becomes even clearer if we examine even more flexible prayer forms such as the Church's treasury of hymns for the divine office, one of the few areas where totally new compositions have been incorporated into the liturgy throughout its history.

#### **4. A Test Case: The Prayers and Hymns of the Feast of the Sacred Heart**

It should suffice for our purpose to examine the prayer texts and hymns associated with the feast of the Sacred Heart over the centuries to see this flexible process in action through the remote preparation of

---

<sup>18</sup> J.A. JUNGSMANN, *The Mass of the Roman Rite. Its Origins and Development I*, Christian Classics, Westminster MA 1986, pp. 359-390

<sup>19</sup> See: S. MARSILI, «Parusia» e Adventus Domini. Note per la storia delle Domeniche d'Avvento, in «Rivista Liturgica» 21/12 (1934), pp. 373-378; IDEM, I sacramentari e la questione del Natale e dell'Epifania a Roma (I-II), in «Rivista Liturgica» 22/12 (1935), pp. 355-358 and 23/1 (1936), pp. 10-17; IDEM, Il postcommunio della Messa di Natale all'aurora, in «Rivista Liturgica» 23/12 (1936), pp. 269-273; IDEM, Sacramenta Paschalia, in «Rivista Liturgica» 27/2-3 (1940), pp. 17-22; 33-37; IDEM, Mistero di Cristo e liturgia nello Spirito, Teologia Sapienziale 1, Vaticano, Roma 1986, 119-165

this feast its acceptance of sometimes exaggerated formulas and its return to a message more directly centered on the paschal mystery.<sup>20</sup>

The prayer texts traditionally used for this feast have often drawn inspiration from the liturgy, centered as it is on the paschal mystery. Many of these formulas, used especially in Holy Week, were inspired by the traditional link between *Jn* 8,38 «Let anyone who believes in me come and drink! As scripture says, "From his heart shall flow streams of living water"», and *Jn* 19,34 «One of the soldiers pierced his side with a lance; and immediately there came out blood and water». In spite of their antiquity, these liturgical formulas often dwell on Christ's inner sentiments and other themes normally associated with the more recent devotion to the Sacred Heart. The offertory antiphon used for Palm Sunday in the tridentine missal, «*Improperium exspectavit cor meum et miseriam, et sustinuit qui simul mecum contristaretur, et non fuit; consolantem me quaesivi, et non inveni...*», for instance, was later incorporated into the feast of the Sacred Heart. The liturgy of the paschal triduum tends to unite texts which emphasize both the triumphal character of the Savior's death and the reality of his human suffering, above all his interior rather than his physical suffering. The latter can be seen, for example, in antiphons such as those for Evening Prayer of Good Friday: «Look, all you peoples, and see my grief» and «My spirit fails; my heart is numb within me» which express Christ's loneliness, whereas the Office of Readings for Holy Saturday sets a more hopeful tone «Now I will lie down in peace and sleep comes at once» and «My body shall rest in hope». Also during the *Improperia* of the Adoration of the Cross we hear the reproach: «I opened the sea before you, but you opened my side with a spear». These liturgical expressions of Christ's inner sufferings influenced the incipient devotion to the Sacred Heart in the medieval monasteries,

<sup>20</sup> W. BAIER, *Puntos candentes de la devoción medieval al Corazón de Jesús*, in L. SCHEFFCZYK, *Cristología y devoción a Cristo*, Instituto Internacional del Corazón de Jesús, Bogotá 1982, pp. 69-89; I. DE LA POTTERIE, *Il mistero del cuore trafitto, Fondamenti biblici della spiritualità del cuore di Gesù*, EDB, Bologna 1988; M. GARRIDO, *El Corazón de Cristo en los himnos litúrgicos*, in R. VEKEMANS, *Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús*, Instituto Internacional del Corazón de Jesús, Bogotá 1982, pp. 412-434; F. MARIETTI, *Il Cuore di Gesù, Culto, devozione, spiritualità*, Ancora, Milano 1991; T.T. O'DONNELL, *Heart of the Redeemer, An Apologia for the Contemporary and Perennial Value of the Devotion to the Sacred Heart of Jesus*, Ignatius Press, San Francisco 1992; J. RATZINGER, *Behold the Pierced One*, Ignatius Press, San Francisco 1986, pp.47-71; Vv. AA., *Teologia e spiritualità del Cuore di Gesù, Atti del I Convegno Nazionale (Roma 21-25 aprile 1980)*, ED, Roma 1983; Vv. AA., *Towards a Civilization of Love, A Symposium on the Scriptural and Theological Foundations of the Devotion to the Heart of Jesus*, Ignatius Press, San Francisco 1985.



especially in writing related to the piercing of Christ's heart, as can be seen in writers such as the Venerable Bede, Gertrude the Great, Bernard and the Carthusian Ludolph of Saxony.

One also detects this devotion's dependence on the liturgy in the liturgical productions of the epoch. Although until the XVII century there are no hymns explicitly in honor of the Sacred Heart, before this date there are numerous other hymns, sequences and other texts for feasts which reflect a similar theological content and spiritual sentiment, such as the feast of the Holy Lance granted to Germany by Pope Innocent VI in 1354 at the request of Emperor Charles IV. On the other hand, some of the hymns composed for the feast of the Sacred Heart include themes which are found in earlier hymns going back to the VIII century.

The principal theme from earlier hymns applicable to the Sacred Heart is that of the piercing of Christ's heart, a biblical theme whose importance to the spirituality of the Sacred Heart has received great stress in recent decades. The hymns which refer to this episode sometimes unite it with expressions regarding Christ's love and reparation for him, and even link this passage with Isaiah 11,6 «Joyfully you will draw water from the springs of salvation».

The earliest known testimony of a hymn referring to Christ's pierced side is from a composition of Paulinus of Aquileia († 802) for the feast of St. Lazarus. In one of its 280 verses, the hymn describes Christ as the true rock struck by Moses from which flowed something far superior to the water of Horeb: the blood of redemption and the water of baptism. The same idea is repeated in a multitude of liturgical hymns from the tenth to the sixteenth centuries, which take up this essentially patristic theme of the redemptive and sacramental value of the piercing of Christ's side. For example the following verse is frequently found in the Divine Office *De Passione Domini* in the fourteenth and fifteenth centuries:

Latus apertum lancea  
 cruore manat et aqua  
 quae sacra stillicidia  
 dant vitae beneficia.

Simultaneously other hymns anticipated the devotion to the Sacred Heart by adding the themes of Christ's love, his heart, and even the idea of reparation, to the traditional redemptive and sacramental motifs. For example the sequence *Latex silice*, found in several thirteenth-century manuscripts seems to prefigure the exhortations to

make reparation of St. Margaret Mary Alacoque or of several twentieth-century Papal documents. The first verses paint a picture of the suffering Christ while stressing that he has accepted this situation for us in order that such a clear demonstration of love should move our souls to react by freeing the heart of all hardness and give due regard to the one being offended by our sins.

In supplicilis -haec suplex hostia - dum stat in ostiis  
 petit haec stipendia, - ut de beneficiis - recens sit memoria,  
 quia pro te natus, - pro te perforatus - manus, pedes, latus.  
 Quid cor asperum, cor saxo durius, -tot fructus operum  
 quid reddis melius? -Ne dolore vulnerum -frangar Del Filiius  
 vicem. quam rependis? - Quare non attendis, quid est, quem  
 offendis?...

The hymns of another frequently used office *De armis Domini*, found in at least 19 different XIV to XVI century liturgical books expresses similar sentiments as do the so called *Psalterium de Passione Domini* which were very popular in central Europe during the XIV century and which express almost all of the themes typical of Sacred Heart spirituality. The following verses illustrate this fact and express a truly committed spirituality and not mere religious sentiment.

Tibi cordis flumina - sanguinis et undae - meum. cor circumfleant,  
 influant et munde - abluant, inebrient - penetrent profunde,  
 ut te plene diligit, - serviat incunde ...  
 Tui cordis scissio - Iesu, scissionem - cordi mea ingerat - vulnera-  
 tionem  
 ex amore sentiat - cor et passionem - tuam suam faciat - per com-  
 passionem...  
 Paratum cor, Domine, - neum cor paratum - sit ut ibi serviat...

These liturgical witnesses show us that the spirituality and feast of the Sacred Heart acted as a conduit which channeled preexisting spiritual trends, and was in no way an absolute novelty. Once this feast was instituted, the number of works composed for its celebration multiplied from that of St. John Eudes (1668) until today<sup>21</sup>. These hymns and sequences in part reflected the development and history of the devotion

<sup>21</sup> Most of these hymns can be found in: U. CHEVALIER, *Repertorium hymnologicum*, Louvain 1897; and especially: N. NILLES, *De rationibus festorum SS. Cordis Iesu et purissimi Cordis Mariae II*, Innsbruck 1885<sup>5</sup>.



to the Sacred Heart. Early compositions, such as the sequence *Gaudeamus exultantes* based on St. John Eudes and the hymns of his contemporary P. J. De Galliffet *Cor, digna sedes numinis*», *Iesu, voluptas cordium*; and «*O Cor Deo par victima*» echoed the aforementioned themes of Christ's Incarnation and Passion as the manifestation of God's love for us which demands a response of love and honor as well as a spirit of reparation for ones own and others ingratitude and offences against this love. To this they add a greater stress on the Eucharist as the synthesis of all the marvels that God has worked before his people as in De Galliffet's verse, «*O Cor, Deo par victima—altare sacratissimum—in quo perennis hostia - culpae piat mortalium*».

Many other similar hymns and offices were composed for different orders and convents and received various degrees of official approval. Most of them express a sincere and fervent piety, though they suffer from theological and poetic poverty. Some hymns, however, conserved a less sentimental piety, rooted in the earlier traditions such as the magnificent *Summi Parentis Filio*, from a Dominican breviary in 1757, and the three hymns composed by F. Bruni (1771), which Manuel Garrido considers the best hymns composed for this feast of which two are still in use in the present Liturgy of the Hours: *En ut superba criminum, Auctor beate saculi*, and *Cor arca legem continens*. This last hymn, still used for the Office of Readings, contains the traditional themes of Christ's heart pierced by a lance according to biblical images and hail this heart as the Arc of the new law—the law of grace, of pardon and of mercy—and later presents it as the new sanctuary of the eternal covenant wounded out of charity. His opened flesh remains visible so that we may honor him. Such images serve to underscore Christ's love for man and how this love requires a corresponding love—*Quis non amantem redamet*—as a sign of reparation.

Cor arca legem continens  
 non servitutis vetéris  
 sed gratiae, sed veniae,  
 sed et misericordiae  
 – Cor sanctuarium novi  
 intemeratum foederis  
 templum vetusto santius  
 velumque scisso utilius  
 – Te vulneratum caritas  
 ictu patenti voluit  
 amoris invisibilis

ut veneremur vulnera.  
 – Hoc sub amoris symbolo  
 passus cruenta et mystica,  
 utrumque sacrificium  
 Christus sacerdos obtulit  
 – Quis non amantem redamet?  
 quis non redemptus dilifgat,  
 et Corde in isto seligat  
 aeterna tabernacula?

The present selection of hymns for the feast of the Sacred Heart shows that from the mass of compositions created for this feast over time and used in the liturgy in many different contexts, the more sentimental and theologically inferior have little by little been expurgated from the liturgy, leaving those which best capture the essence of the biblical and sacramental foundations of the devotion to the Sacred Heart and which existed even before the modern version of the devotion. This can also be seen in that the hymn presently in use for Morning prayer, *Iesu auctor clementiae* was not composed for the feast at all but is taken from the Medieval «*Jubilus*»: *Iesu dulcis memoria*, which hails from the twelfth century and is attributed to a follower of St. Bernard of Clairvaux, and yet fits perfectly into the context of the Sacred Heart without mentioning it explicitly:

Iesus, auctor clementiae,  
 totius spes laetitiae,  
 dulcoris fons et graiae  
 verae cordis deliciae.  
 – Iesu, spes paenitentibus,  
 quem pius es petentibus,  
 quam bonus et quaerentibus;  
 sed quid invenientibus?  
 – Tua, Iesu, dilectio,  
 grata mentis refectio,  
 replet sine fastidio,  
 dans famen desiderio.  
 – O Iesu dilectissime,  
 spes suspirantis animae,  
 te quaerunt piae lacrimae,  
 te clamor mentis intimae.  
 – Mane nobiscum, Domine,  
 mane novum cum lugime,



pulsa noctis caligine  
mundum replens dulcedine.  
– Iesu, summa benignitas  
mira cordis iucunditas  
incomrehensa bonitas  
tua nos stringit caritas.

Thus, in this hymn, Christ is presented in loving terms as the author of mercy, hope and joy, the source of peace and delight for all those who invoke him and who trusts in him while turning away from sin. Later verses express the ardent and passionate desire of the soul for complete union with Christ as the ultimate goal of man's life.

Many other hymns could be presented but these should suffice for our purpose in supporting our position regarding the reasons why some elements survive in the liturgy while others disappear. The hymns which we have examined and which continue in use tend to share certain common elements and themes which are also found in the principal magisterial teachings regarding the true sense of the devotion to the Sacred Heart and which show that this devotion as a true development in the Church's reflection upon Christ. These themes, such as the biblical foundation of the devotion in Christ's Passion, especially in the episode of the piercing of his Heart; the emphasis on the reality of the divine humanity insofar as these hymns are a profession of faith in the Incarnation of the divine Word. The hymns also speak of Christ's love for man which requires a corresponding love and, while they do not generally use the word reparation, they certainly treat this theme, so common in papal teachings, inasmuch as they contemplate Christ wounded for our sins and ask that we do all that is in our power to satisfy the offences which caused his sufferings especially by refraining from all further sin and by offering our lives to Christ. These hymns also touch on other themes, such as the relationship between the Eucharist and the devotion to Sacred Heart, Christian service and charity, and consecration etc.

## 5. Possible Future Applications of these Reflections

The example which these hymns give us of a robust spirituality which from the earliest times has forged the principal themes of the devotion to the Sacred Heart into lasting liturgical formulas while leaving aside less felicitous expressions can offer us some pointers in dis-

cerning which of the liturgical expressions of the numerous new movements and other realities which have sprung up in the Church in recent decades are destined to survive and be incorporated into the Church's living liturgy and which will probably fall by the wayside. The experience of the Church in the birth, growth and establishment of earlier spiritual movements and theological trends shows that over time those aspects with the firmest roots in the objective mystery of salvation are most fitted for survival, while those aspects based upon the sentiments or other subjective elements will eventually become extinct. While the Church may not tolerate any theological aberrations in its official prayer life, at times it may tolerate temporary mutations which may be of spiritual benefit for certain times and places, confident that the natural selection of «spiritual darwinism» will eventually eliminate the less desirable elements and restore the liturgical organism to health.

**Sommario:** *Muovendo dal principio generale che i diversi modi di fare cristologia ispirano una corrispondente spiritualità cristologica, l'articolo intende riflettere sulla storia del rapporto fra cristologia, liturgia e vita spirituale dei fedeli e sulle interpretazioni date a tali rapporti. Dopo aver esaminato alcune recenti interpretazioni sulla relazione tra antico, medievale e moderno, si prendono le distanze da taluni giudizi negativi sulla cristologia e spiritualità medievali. Si propone inoltre di sviluppare dei criteri per spiegare la sopravvivenza di certe spiritualità e la scomparsa di altri e la loro possibilità di influire sulla liturgia della Chiesa.*

**Parole chiave:** Titoli cristologiche liturgici, "Cristologia minore", spiritualità medievale, Darwinismo spirituale, Banca di prova il Sacro Cuore

**Keywords:** Liturgical Christological titles, "Minor Christology", Medieval spirituality, Spiritual Darwinism, Test case Sacred Heart