

HENRI DE LUBAC (1896-1991): EL TEÓLOGO DEL «SOBRENATURAL»

(Prof. Santiago Madrigal)

En esta presentación de la figura del teólogo francés y jesuita Henri de Lubac tomaremos como punto de referencia la celebración del Concilio Vaticano II, un hecho histórico, que —como él mismo ha reconocido— le cambió la vida tras años de proscripción y de persecución. Así las cosas, comenzaremos retrazando brevemente su itinerario espiritual y teológico previo al Concilio con ayuda de su obra de carácter autobiográfico *Memoria en torno a mis escritos*.¹

1. Breve semblanza biográfica e intelectual.

Nacido en Cambrai, el 20 de febrero de 1896, en una familia de gran tradición católica, ingresó en la Compañía de Jesús después de haber cursado un año de estudios universitarios de Derecho en la facultad católica de Lyon (1912-1913). Por razones de política interior francesa el noviciado estaba en Inglaterra (S. Leonard on Sea). En 1914, al estallar la primera guerra mundial fue movilizado, resultando gravemente herido dos años más tarde cerca de Verdún. Durante los años de formación y de estudios filosóficos fue un lector entusiasta de S. Agustín y de Sto. Tomás; en medio de un clima intelectual marcado por el neotomismo se ha familiarizado con los escritos de M. Blondel, a quien admira y reconoce una deuda intelectual, lo mismo que a J. Maréchal y a P. Roussetot.

Prosiguió los estudios de teología en Hastings (Inglaterra) entre 1924-1926; allí ha tomado contacto con el P. J. Huby, en quien descubre un maestro excepcional y al que dedica palabras de elogio que nos remiten a la obra que para bien y para mal ha marcado su biografía intelectual: “Cuando yo era estudiante de teología, funcionaban dentro del escolasticado tres «academias» libres: una de pedagogía, otra de ciencias sociales y otra de teología. Formé parte de esta última, que por mofa más o menos amistosa, se llamaba «El Pensamiento». Estábamos en ella una decena. Sus miembros se reclutaban por cooptación. Nos reuníamos cada domingo, bajo la benevolencia y discreta protección del P. Joseph Huby, para debatir sobre un tema escogido y preparado por uno de nosotros. Así nació el primer esbozo de lo que llegó a ser el libro titulado, en 1946, *Surnaturel, études historiques*”².

La cuestión central de aquel libro era el estudio histórico de la teología de la gracia en Occidente. Su postura recibirá una crítica virulenta, particularmente por el hecho de desacreditar la esencia y el método de la teología neoescolástica,

¹ Remito a los capítulos correspondientes de mi libro: *Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Santander 2009.

² *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid 2000, 49.

prácticamente identificada con el magisterio oficial. Enseguida volveremos sobre esta problemática teológica acerca de la naturaleza y de la gracia que aglutina el esfuerzo intelectual de su vida; prueba de ello es la continuación aparecida en 1965 con el título *El misterio del sobrenatural*, y, de forma más reciente, en 1980, esa obra breve con el título de *Pequeña catequesis sobre naturaleza y gracia*, que viene a concluir esa línea central de sus reflexiones sobre la doctrina del sobrenatural.

Retomemos el hilo de la historia donde lo habíamos dejado: en 1926, los jesuitas pudieron reabrir su casa de estudios en Francia. Henri de Lubac terminó sus estudios teológicos en Lyon-Fourvière. En agosto de 1927 es ordenado de presbítero y comienza su carrera universitaria en 1929 en la Facultad de teología de Lyon, haciéndose cargo de la cátedra de Teología fundamental. Al año siguiente, el decano de la facultad le pide que asuma el curso de Historia de las religiones. Con la preparación de esta materia —reconocerá después— “me reafirmé en la unicidad, con una claridad cada día más convincente en la extraordinaria unicidad del Hecho cristiano dentro de la frondosa inmensidad que está a la vista en la historia espiritual de nuestra humanidad”³.

El interés por los problemas sobre el origen de la religión, el estudio del budismo y de la mística comparada, el problema del conocimiento de Dios, no agota el inmenso campo de actividad intelectual de nuestro jesuita, que exhibe además un intenso ritmo de trabajo. En 1938 ve la luz su primera gran obra: *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*. Se trata, a juicio de H. U. von Balthasar, de un libro-programa de cuyos “capítulos van a nacer, como de su tronco, las ramas que constituyen las obras principales publicadas en lo sucesivo”⁴. Aquel estudio no pretendía ser en modo alguno un tratado dogmático sobre la Iglesia; más bien, según sus propias confesiones, “está hecho de piezas y retazos, inicialmente independientes, cosidos mal que bien en tres partes, sin ningún plan preconcebido”⁵. La obra —sigue diciendo— pretende mostrar el carácter social, histórico e interior del cristianismo, que son los tres rasgos que expresan el carácter de universalidad y de totalidad reunidos en la palabra «catolicismo».

Estos tres rasgos —*solidaridad, historicidad, interioridad*— permiten situar los intereses intelectuales de nuestro jesuita y pergeñar la geografía de su obra literaria al hilo de los variados temas de estudio que ha ido tocando: sus investigaciones históricas sobre teología eucarística (*Corpus mysticum*, 1944); su teología sobre la Iglesia como sacramento y misterio (*Meditación sobre la Iglesia*, 1953); el estudio de la exégesis en Orígenes (*Espíritu e historia*, 1950) y en la Edad

³ *Memoria en torno a mis escritos*, 46.

⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida*, Madrid 1989, 31. Véase: A. RUSSO, *Henri de Lubac*, Cinisello Balsamo 1994. M. FÉDOU, *Henri de Lubac. Sa contribution à la pensée chrétienne*, París 1996. J. - P. WAGNER, *Henri de Lubac*, París 2001; I. MORALI, *Henri de Lubac*, Madrid 2006.

⁵ *Memoria en torno a mis escritos*, 40-41.

Media (*Exégesis medieval*, 1959-1964); sus obras consagradas a la cuestión de Dios (*Sobre el conocimiento de Dios*, de 1945; *Por los caminos de Dios*, de 1956) y al problema del ateísmo occidental (*El drama del humanismo ateo*, 1944), el fundamento teológico de las misiones, el alcance salvífico de las otras religiones y sus estudios sobre el budismo (*Aspectos del budismo, I*, 1951; *El reencuentro del budismo y de Occidente*, 1952; *Amida. Aspectos del budismo, II*, 1955).

En otras palabras: a partir de ese tronco común de *Catolicismo*, han florecido múltiples ramas, hasta el punto de conferir un carácter aparentemente disperso a una obra monumental y amplísima. Casi al final de su *Memoria en torno a mis escritos* H. de Lubac ha descrito el conjunto de su obra dando lugar a una especie de paradoja, ese género literario y teológico que ha practicado con gusto: “En este abigarrado tejido que se ha ido formando poco a poco al ritmo de la enseñanza, de los ministerios, de las situaciones y de las peticiones de todo orden, me parece, sin embargo, vislumbrar cierta trama que, mal que bien, le da unidad”⁶. Esa unidad procede del deseo confesado de dar a conocer los lugares comunes de la tradición católica, en la secuela del Santo Tomás más genuino y auténtico. Y, sin embargo, se pregunta si no debiera haber concentrado más su trabajo intelectual en el centro mismo de la fe y de la vida cristiana, sin haberse dispersado por tantos terrenos más o menos periféricos, siguiendo las llamadas de las circunstancias que han marcado no sólo la orientación sino el argumento mismo de los libros, chocando con una escolástica moderna y al mismo tiempo envejecida, combatiendo el neopaganismo nazi. A la luz de esta desazón se entiende mejor la confesión que se lee un poco más adelante: “Finalmente, ocurre a menudo que lo que uno más quiere no lo cuenta en sus libros, porque, cuanto más lo valora, más teme exponerlo demasiado mal...”⁷.

Con estas observaciones enlazan unas confidencias relativas a un proyecto sobre teología mística, acariciado pero nunca llevado a efecto: “Estoy convencido de que, desde hace bastante tiempo, la idea de mi libro sobre la Mística me inspira en todo, él me proporciona el modo de ordenar como es debido mis ideas. Pero no escribiré este libro. En cualquier caso está por encima de mis fuerzas físicas, intelectuales y espirituales. Tengo la visión nítida de sus articulaciones, distingo y sitúo poco más o menos los problemas que habría que tratar, según su naturaleza y su orden, veo la dirección exacta en la que habría que buscar la solución de cada uno de ellos; pero soy incapaz de formular esa solución. Todo lo cual me basta para descartar en cada caso los puntos de vista que no concuerdan con ese proyectado libro, en las obras que leo o en las teorías que trato de lanzar, pero en conjunto no adopta su forma definitiva, la única que le permitiría existir. El centro de gravedad se me escapa siempre. Lo que he escrito sobre el asunto tiene sólo carácter preliminar, o son banalidades, o discusiones marginales, o detalles de erudición”⁸.

⁶ *Memoria en torno a mis escritos*, 372.

⁷ *Memoria en torno a mis escritos*, 387.

⁸ *Memoria en torno a mis escritos*, 291. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac*, o.c., 7-8.

Hans Urs von Balthasar considera que Henri de Lubac es uno de esos grandes escritores que ha concebido todas sus obras “como aproximaciones a un centro nunca conseguido”. Sin embargo, es precisamente esta característica la que permitiría al lector ver converger líneas aparentemente divergentes e inconexas hacia un centro y en la unidad que les confiere su intención más secreta. El estudio de Balthasar nos desvela una profunda correspondencia entre esta confesión subjetiva y el descubrimiento objetivo fundamental que está a la base de la problemática encerrada en *Surnaturel* (1946) y que preside toda su reflexión filosófica y teológica: el centro flotante, que constituye el elemento vital de su pensamiento, es la paradoja que embarga a la criatura espiritual, “que en su más íntima esencia está hecha para un fin inaccesible para ella misma y que sólo concede la gracia”⁹.

2. El principio teológico del «sobrenatural»

Como ya hemos indicado más arriba, la preocupación por el tema del sobrenatural venía de atrás, de la época de estudiante en Inglaterra. Aquellos papeles han acompañado a Henri de Lubac en sus huidas, exilios y destierros. En su *Memoria en torno a mis escritos* anota que durante los primeros diez años de docencia había dejado aparcada aquella reflexión, pero “en junio de 1940, al marchar precipitadamente con un grupo de compañeros a La Louvesc, para eludir a los alemanes que se acercaban a Lyon, llevé en una bolsa un paquete de notas, entre ellas la carpeta del Sobrenatural”¹⁰. Y escribe seguidamente: “Cuando en 1943, buscado por la Gestapo, tuve que huir de nuevo, llevé otra vez mi carpeta. Oculto en Vals, sin salir nunca ni mantener correspondencia alguna, tuve así en qué ocupar mi retiro. (...) El manuscrito fue engordando”. Cuando empezó a retirarse el ejército alemán, aquel texto estaba casi listo para la imprenta.

En *Surnaturel*, Henri de Lubac aborda esta pregunta: ¿cómo el hombre en su constitución natural puede estar dispuesto intrínsecamente al orden de la gracia que le colma, sin por ello incluirlo lo más mínimo, es decir, sin posibilidad alguna de exigirlo? En la primera parte de su obra pretende recuperar la concepción fundamental del Aquinate: el deseo de ver a Dios señala la esencia del espíritu creado, sin inscribir en ella una «exigencia» con respecto a Dios. Esta tesis chocaba con la postura entonces dominante, en la secuela de Cayetano y Suárez, que asignaban a la «naturaleza pura» de la criatura espiritual un «fin puramente natural» (al menos como posibilidad) para dejar a resguardo la gratuidad de la gracia. Esta lectura de Sto. Tomás significaba una toma de distancia respecto de la dicotomía moderna introducida por Cayetano, un intento de superar la esquizofrenia cristiana e ir más allá del «extrinsecismo» para llegar a formular el misterioso dinamismo de

⁹ BALTHASAR, *Henri de Lubac*, o.c., 9.

¹⁰ *Memoria en torno a mis escritos*, 50.

lo humano que se cifra en el «deseo» fundamental del hombre que sólo la gracia puede colmar.

La naturaleza espiritual creada no puede ser concebida como un caso de «naturaleza», pues ha sido creada por Dios y existe ordenada a Dios, de modo que se encuentra abierta a la totalidad del ser al que quiere conocer por medio de una «aptitudo passiva», una inclinación natural, previa a cualquier acto particular de su libre albedrío. Esta «capacidad», que constituye la esencia más íntima de la naturaleza espiritual creada, no porta impronta alguna de la gracia sobrenatural, sino que el conocimiento de lo que «quiere propiamente» el espíritu humano no le es comunicado más que en el acto por el que el Dios libre de la gracia se dirige personalmente a él y le concede, por el don de la gracia, la posibilidad de responder a la llamada. En otras palabras: la creación no obliga a Dios a pasar al segundo momento de la llamada de la gracia. Dios ha creado al hombre para un fin divino; por tanto, tiene que haber en el hombre algo que lo prepare con vistas a ese fin y a su revelación. La teología de los Padres (Ireneo, Orígenes y otros) desarrolla la idea de que Dios ha creado al hombre a su imagen, para que se asemeje a Él. Tal es la estructura básica del espíritu finito.

Dios se manifiesta en lo más íntimo del hombre y, correlativamente, cuando este hombre se reencuentra con Dios no se encuentra con una realidad extrínseca y extraña, sino ante el *misterio* que es el mismo fundamento de su humanidad¹¹. El misterio de Dios no es exterior al ser humano, sino que la criatura está habitada por el misterio: “Si la idea de Dios en el hombre es real, ningún hecho accesible a la historia, a la psicología, a la sociología o a cualquier otra disciplina científica es realmente su causa generadora”¹². La idea de Dios es presencia misma de Dios en su criatura. El corazón de esta teología del sobrenatural repercute en la adecuada comprensión de Dios y del hombre, que consiste en ese modo de relación que está presente en los presupuestos básicos de los Ejercicios espirituales de S. Ignacio. A saber: que puede haber un encuentro inmediato entre Dios y la criatura humana, que existe algo así como una experiencia religiosa y que ésta resulta tan esencial para el ser humano, que la aceptación de una posibilidad de existencia del ser humano sin esa referencia radical a Dios significa desconocer decisivamente la propia realidad¹³.

En las obras de Henri de Lubac se acumulan las citas con un deseo expreso de seguir espigando en el tesoro, muy poco explorado, de los Padres de la Iglesia. A esta luz, el estudio titulado «Las religiones humanas según los Padres» funde en un mismo impulso las tesis básicas de *Catholicisme* y de *Surnaturel*: “Lo que se desprende del pensamiento patrístico en general es que, si es posible descubrir en el movimiento espontáneo del espíritu humano o en

¹¹ Véase: E. DE MOULINS-BEAUFORT, *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. «L'esprit de l'homme» ou la présence de Dieu en l'homme*, Études lubaciennes, III, París 2003, 21.

¹² J. - P. WAGNER, *Henri de Lubac*, o. c. 113. Véase: J.-P. WAGNER, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, París 1997.

¹³ Véase: R. GARCÍA MATEO, «La spiritualità ignaziana in Henri de Lubac», en: A. RUSSO-G. COFFELE (eds.), *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia*, Roma 2001, 201-224.

las doctrinas que ha elaborado, cierta preparación para la aceptación del Evangelio, la razón de ello es que el hombre está hecho para la salvación, cuyo don y cuya revelación nos trae el Evangelio. La creación divina, en efecto, es algo consecuente (...). En el fondo de la naturaleza humana, y por consiguiente en cada hombre, está impresa la imagen de Dios, o sea algo que constituye en él —pero sin él— una especie de llamada secreta al objeto de la revelación, plena y sobrenatural, traída por Jesucristo”¹⁴.

3. Tiempo de persecución y de sospecha: las refutaciones de *Surnaturel*.

La publicación de sus escritos acerca del *Surnaturel* le hizo sospechoso de eso que se dio en llamar la *nouvelle théologie*; desde ese momento recayeron sobre su persona acusaciones de heterodoxia. Él mismo ha narrado aquella situación¹⁵: en agosto de 1946 ha viajado a Roma, como delegado de la Congregación General que eligió como Prepósito general de la Compañía de Jesús al P. Janssens. En una alocución, que tuvo lugar en Castelgandolfo, Pío XII aludió a esa «teología nueva». Henri de Lubac explica que aquella designación se remonta al dominico P. Garrigou-Lagrange, que en la revista *Angelicum* había publicado (1946) un artículo de tono amenazador con el título: *La théologie nouvelle: où va-t-elle?* Si bien, esa expresión ya figuraba en un artículo de Mons. Parente, refiriéndose a las obras de los dominicos PP. Chenu y Charlier (*Osservatore romano* del 9-10 de febrero de 1942). Pronto se multiplicaron las refutaciones del libro *Surnaturel*.

Los enemigos de Henri de Lubac estuvieron siempre convencidos de que Pío XII, en su encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950, tomaba postura contra la opción teológica del P. de Lubac sin mencionarle explícitamente. La frase sobre la que pensaban poder apoyar esta acusación reza con este tenor: “Otros desvirtúan el concepto de «gratuidad» del orden sobrenatural, como quiera que opinan que Dios no puede crear seres intelectuales sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica”¹⁶. Por lo general, los “nuevos teólogos” son acusados de comprender mal la relación entre el sobrenatural y la naturaleza humana, de falsificar el tomismo sometiéndolo a una perspectiva histórica y de relativizar los dogmas. En el caso particular de nuestro jesuita, se añade su apoyo incondicional al pensamiento de su amigo el P. Teilhard de Chardin.

Los años que transcurren entre 1946 y 1960 han estado marcados por el dolor y la soledad nacidos de su condición de teólogo sospechoso. Siguiendo las directrices de la encíclica *Humani generis*, el P. Juan-Bautista Janssens, Prepósito General de la Compañía de Jesús, en su carta del 25 de octubre de 1950, mandó retirar de las bibliotecas de las casas de formación una serie de publicaciones de varios jesuitas, como Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves de Montcheuil, Henri

¹⁴ HENRI DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca ³2002, 120-121.

¹⁵ *Memoria en torno a mis escritos*, 146-147.

¹⁶ Cf. H. DENZINGER-P. HÜNERMANN, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1999, n. 3891.

Bouillard¹⁷. Aquella orden afectaba a una serie de libros del profesor de Lyon mencionados explícitamente en la carta: *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (1944), *De la connaissance de Dieu* (1945), *Surnaturel* (1946).

Aquellos acontecimientos truncaron su actividad académica y docente: “Mi enseñanza —escribe de forma retrospectiva— discurre a lo largo de tres periodos muy distintos: en Lyon, primero antes de la Segunda Guerra Mundial, luego a lo largo de los años de la guerra y de ocupación, finalmente durante los que van de 1945 a 1950. Habría que añadir un cuarto periodo, el de mi cese casi total como profesor, desde 1950 a 1960”¹⁸.

Sin embargo, en medio de esos años de dificultad y de prueba, con la prohibición de enseñar a cuestras y con la obligación de someter a la censura sus publicaciones, su *Meditación sobre la Iglesia*, publicada en 1953, es el reflejo y testimonio de su espíritu de fe y de fidelidad filial. Por encima de todas las pruebas a las que ha sido sometido el autor de *Surnaturel*, “la *Méditation sur l'Église* presenta una espiritualidad acorde con la teología de *Catholicisme*: el misterio de la Iglesia aparece como centro existencial de todo el misterio de salvación”¹⁹. El misterio del sobrenatural se prolonga en el misterio de la Iglesia, pues —como escribiera en otro lugar— “la Iglesia es misterio, pero misterio derivado. Es misterio, porque viniendo de Dios, puesta por completo al servicio de su designio de salvación, es el organismo salvífico. Más en concreto, es misterio porque se relaciona por completo con Cristo y no tiene ningún valor, ninguna existencia, ninguna eficacia más que por Él”²⁰. *Meditación sobre la Iglesia*, un libro cronológicamente preconiliar, anticipa a grandes rasgos algunos de los principales desarrollos teológicos de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, como su dimensión sacramental, siguiendo unos derroteros que se desmarcaban claramente del esquema elaborado en la Comisión teológica preparatoria durante sus dos años de trabajo (1960-1962).

Su nombramiento, a instancias de Juan XXIII, como «consultor» de la Comisión teológica preparatoria comenzó a cambiar aquella suerte adversa, abriéndose paso una lenta y dificultosa rehabilitación, no exenta de nuevas pruebas y dificultades. Henri de Lubac ha hecho una valoración sintética de su paso por la Comisión teológica preparatoria en su *Memoria en torno a mis escritos*, interpretando, en primer lugar, el significado del gesto de Juan XXIII al poner en la lista de consultores a dos teólogos hasta entonces proscritos, Yves Congar y a Henri de Lubac: “Eran dos nombres simbólicos. Sin duda, Juan XXIII había querido hacer comprender a todos que las dificultades que se habían dado en el pontificado anterior, entre Roma y las dos órdenes jesuítica y

¹⁷ J. METTEPENNINGEN-K. SCHELKENS, «*Quod immutabile est, nemo turbet et moveat*. Les rapports entre H. de Lubac et le P. Général J.-B. Janssens dans les années 1946-48, à propos de documents inédits»: *Cristianesimo nella Storia* 29 (2008) 139-172.

¹⁸ *Memoria en torno a mis escritos*, 102.

¹⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac*, 105. Cf. M. PELCHAT, *L'Église mystère de communion. L'ecclésiologie dans l'oeuvre de Henri de Lubac*, Montreal 1988.

²⁰ H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca 2002, 40.

dominicana en Francia, debían ser olvidadas. (...). Sin embargo, no todos las olvidaron de la noche a la mañana y, en esta Comisión, que funcionó hasta el verano de 1962 y era prácticamente dependiente del Santo Oficio, yo hacía sobre todo el papel de rehén e incluso, a veces, de acusado”²¹.

Por eso puede resumir su paso por la Comisión preparatoria en estas dos cosas: “la amplia defensa, escrita y oral, que opuse al partido que exigía la condenación explícita del Padre Teilhard de Chardin por el Concilio y que deformaba enormemente su pensamiento; y otra defensa, la de mi propia doctrina, igualmente falseada, cuyo último episodio fue una amenaza escrita, dirigida al Secretario de la Comisión, de pedir mi dimisión al Santo Padre, indicándole la causa”²².

La Comisión teológica preparatoria le ha servido de escenario para conocer directa y personalmente el sistema de esa teología romana, teología cortesana, curial, para la que no ha ahorrado duras palabras. Aquellas sesiones de trabajo constituyen “un bello ejemplo de esta teología terriblemente decadente de un cierto número de teólogos romanos, especialmente de la Gregoriana, que fueron todopoderosos con Pío XII, y cuya influencia ha pesado aún sobre la Comisión preparatoria”²³. En los veinte meses de trabajo la Comisión teológica había trabajado en estos ocho textos: una nueva fórmula para la profesión de la fe y los borradores de siete constituciones: sobre las fuentes de la revelación; sobre el depósito de la fe; sobre el orden moral; sobre la castidad, virginidad y matrimonio; sobre la Iglesia; sobre la Virgen María; sobre la cuestión social.

El tipo de teología romana, ante la que Henri de Lubac se muestra tan crítico, y que tiene que sufrir a regañadientes, puesto que su condición de consultor le reduce a la situación de mero espectador sin posibilidad de influir en el contenido de los textos, queda perfectamente retratado al hilo de este apunte: el día 25 de septiembre de 1961 intervino para pedir que en el capítulo sobre Dios del esquema de constitución *De deposito fidei custodiendo* se añadiera un párrafo que hablara de la Trinidad; en otro caso, todo el capítulo se movía en el terreno de la razón natural: “era conveniente hacer al menos una alusión al Dios de la revelación cristiana”²⁴. Es bien característico de esta manera de pensar que en el capítulo *De Deo* del esquema sobre el depósito de la fe no hiciera ninguna alusión a la revelación de Dios en Jesucristo. En una palabra: la «teología natural» les interesa más que el misterio revelado²⁵. Aunque el número de estos teólogos, incluso en Roma, no es grande, dominan el panorama; todo un sistema de hábitos, ritos, lenguaje hace imposible una discusión franca. Ellos juegan en casa, se entienden entre ellos, incluso cuando

²¹ *Memoria en torno a mis escritos*, 318.

²² *Ibid.*, 319.

²³ *Carnets*, I, 82.

²⁴ *Carnets*, I, 41. 55-56.

²⁵ *Carnets*, I, 86.

discuten. Su suficiencia es extrema. Es una situación inquietante en su conjunto que dejaba en el aire un serio interrogante: ¿Qué será este concilio?²⁶.

4. Los *Carnets du Concile*: crónica teológica del Vaticano II.

Este consultor de la Comisión teológica preparatoria y, después, perito de la Comisión doctrinal ha escrito de forma retrospectiva su paso por el Concilio: “¿Mi papel en el Concilio? No fue considerable, aunque lo seguí de cerca y aunque (salvo una ausencia al comienzo de la segunda sesión) asistiera regularmente a las sesiones de la comisión doctrinal. Muchas entrevistas privadas con obispos de diversas partes; algunas intervenciones orales o escritas; sin jugar papel importante en la redacción misma de los textos (salvo en cuanto a ciertos detalles). Buen número de conferencias ‘extra concilium’ a grupos de obispos, durante cuatro años; especialmente el primer año, estaba bien situado para informarles, porque había participado durante los dos años anteriores en los trabajos (no muy acertados) de la comisión teológica preparatoria. (No creo que la enorme literatura publicada referente al Concilio, desde hace diez años, lo haya dado a conocer bien, ni mucho menos)”²⁷.

La apreciación encerrada entre paréntesis justifica el interés por conocer los entresijos del Concilio desde los apuntes de este testigo de excepción. Ciertamente, como valoración de conjunto, hay que decir que a menudo nos ofrece un resumen cuidadoso de los debates en el aula conciliar; otro tanto vale para los trabajos de la Comisión teológica. No obstante, sólo de forma ocasional deja escapar sus confidencias, es decir, sus gustos teológicos personales desde su propio pensamiento y sus obras. Por eso, cuando afloran este tipo de datos, resultan altamente interesantes. Los apuntes de Henri de Lubac dibujan la trayectoria del Concilio Vaticano II en un debate de dos fuerzas de signo opuesto, —pero convergentes en el fondo—, a las que denomina «integrismo». Al principio, ha sido el «integrismo curial», es decir, el pequeño grupo de teólogos y autoridades romanas, en torno al Santo Oficio, quien ha querido marcar la tendencia del Concilio, imponiendo un dogmatismo estrecho, preocupado en responder a los errores contemporáneos²⁸. Este partido curialista ha provocado un anti-romanismo y una oposición sistemática, la emergencia de posturas reformistas innovadoras y progresistas, igualmente rechazables, que se dejan percibir en la actitud confusa de apertura al mundo moderno al hilo del esquema XIII (sobre la Iglesia en el mundo de hoy), que

²⁶ *Carnets*, I, 87.

²⁷ *Memoria en torno a mis escritos*, 386.

²⁸ La anécdota fechada en 10 de diciembre de 1965, poco antes de comenzar la última etapa conciliar, hace del jesuita Tromp, secretario de la Comisión teológica, prototipo de esa mentalidad: “Esta mañana, en la sacristía de S. Ignacio, me he encontrado con el P. Sebastián Tromp. Me pide noticias, luego afirma: «Reina la confusión; no se obedece en la Iglesia, ni se obedece en la Compañía»”. Entre paréntesis añade una valoración personal en forma de interrogante: “(¿Pero por qué él y sus semejantes se han enrocado en una oposición terca a toda renovación, lo que ha dado una marcha revolucionaria a los primeros actos del Concilio, y ha facilitado desde entonces un desorden para-conciliar?)” (*Carnets du Concile*, II, 398).

llevan inscritas el grave peligro de reducir el Evangelio a una pura doctrina social. Es el «integrismo secularista»²⁹, que conlleva ese riesgo de «autodestrucción de la Iglesia» que ha calificado —al hilo del estudio que dedicó a Joaquín de Fiore— como «formas modernas de joaquinismo», es decir, esas corrientes que promueven “un proceso de secularización que, traicionando al Evangelio, transforman en utopías sociales la búsqueda del reino de Dios”³⁰.

En suma: para nuestro jesuita, el Vaticano II exhibe en la primera etapa de sesiones la gravísima debilidad de los esquemas preparados, una responsabilidad que recae sobre el llamado «integrismo curial». En su desarrollo ulterior, a partir de la tercera sesión, el Vaticano II ha corrido el riesgo de sucumbir paulatinamente a las interpretaciones fraudulentas de un mero humanismo cristiano. Es una línea que él encuentra personificada en los dominicos Schillebeeckx-Chenu y en ciertas posturas de la nueva revista *Concilium*. Ahora bien, el Concilio no ha extinguido el integrismo de signo opuesto. En 1975 recibió una carta del cardenal Siri, arzobispo de Génova, que le responsabilizaba (junto con K. Rahner y J. Maritain) de la crisis doctrinal que estaba causando estragos en la Iglesia. La crisis procedía de una mentalidad historicista, cuyas tres principales manifestaciones eran: la conciencia histórica, la hermenéutica y la referencia existencial. En el origen de este mal estaba su libro *Surnaturel*.³¹

Con fecha de 28 de septiembre de 1965 anota un dato que significaba “el punto final de la absurda querrela que comenzó en 1946”: ha recibido una carta del dominico E. Torrell, que acaba de escribir para la *Revue thomiste* una larga recensión muy positiva sobre dos libros de Henri de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne* y *Mystère du Surnaturel*, que aparecerá a comienzos de 1966. Con cierta amargura escribe: “Pero la victoria llega demasiado tarde, el mal está hecho. La teología malsana ha tenido tiempo de hacer su trabajo, y yo veo hoy perfilarse corrientes, que, a la inversa, no valen más”³².

Con ocasión de una intervención en el aula del obispo francés Monseñor Marty, deja correr sus comentarios de fondo al esquema XIII, que incluyen una valoración desde el corazón mismo de su teología: el dualismo esperanzas humanas – esperanza cristiana. Hay que deplorar que no se establezca una comunicación entre ellas, ninguna influencia de la segunda para fundar las primeras. Así las cosas, la esperanza cristiana queda relegada al fondo del alma individual, y los cristianos a remolque de un ateísmo que monopoliza las esperanzas humanas. Y añade: “Es exactamente lo que señalo (de forma muy breve) en el prefacio al *Mystère du Surnaturel*. Pero, ¿cómo hacer leer una sola

²⁹ Véase: H. J. SIEBEN, «Zwischen kurialistischem und säkularistischem Integrismus. Das Zweite Vatikanum in der Wahrnehmung des Tagebuchsschreibers Henri de Lubac»: *Theologie und Philosophie* 83 (2008) 531-561.

³⁰ *Memoria en torno a mis escritos*, 406.

³¹ *Ibid.* 421.

³² *Carnets*, II, 420.

página sería a tales o cuales obispos? ¿Cómo hacérsela comprender?”³³. Tras una conversación personal con Marty, donde le expresa su disconformidad, vuelve a la carga con estas dos reflexiones que desembocan en el corazón mismo del esquema sobre la Iglesia en el mundo de hoy: 1) la proposición, el ateo no niega sistemáticamente a Dios, es una proposición falsa, que muchos ateos rechazarían, y que nos abre sin precaución a celebrar las virtudes del ateísmo; 2) es cierto que hay que distinguir, por un lado, el orden natural y las esperanzas humanas, y, por otro, el orden sobrenatural y la esperanza cristiana; pero si se transforma la distinción en dicotomía absoluta, se ha negado de forma radical el esquema XIII. En realidad, en virtud de su misión sobrenatural la Iglesia tiene algo que decir a los hombres en este mundo y puede aportar su ayuda a este mundo incluso en los problemas “naturales” o temporales. Así rechazaba el dualismo de Marty, partidario de ponerse a la escucha del ateísmo marxista (que es de lo que se trata cuando se habla de “esperanzas humanas”) para organizar el mundo; de modo que para el cristianismo no queda sino la esperanza del más allá. Pero esto no es sino la corrupción de la esperanza cristiana, la ilusión progresista en estado puro.

En la última página de su diario conciliar refiere su intervención del 7 de diciembre de 1965 en la presentación de la obra colectiva sobre *Lumen gentium* editada por G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II*. Henri de Lubac ha redactado la introducción de ese primer gran comentario al Vaticano II. En aquella ocasión habló también del postconcilio, del ejemplo de Juan XXIII y Pablo VI³⁴, y de la necesidad de fundar el *aggiornamento* sobre la base de las dos grandes constituciones dogmáticas: *Lumen gentium* y *Dei Verbum*.

5. Conclusión: H. de Lubac, inspirador e intérprete del Concilio Vaticano II.

Como primera y principal conclusión hay que dejar constancia de la afinidad y la continuidad de la doctrina conciliar con la teología de Henri de Lubac en estos terrenos precisos: la teología sobre el misterio de la Iglesia formulada en el lenguaje sacramental, con la afirmación de la doctrina de la colegialidad episcopal³⁵, una mariología sobria³⁶, y un interés permanente por la causa ecuménica; la teología de la revelación centrada en el misterio de Jesucristo; la doctrina sobre la Iglesia en el mundo, en particular, el planteamiento del problema del ateísmo; finalmente, la tarea misionera y la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas desde los presupuestos de la libertad religiosa.

Los Padres conciliares conocían, sobre todo, dos de sus obras: *Meditación sobre la Iglesia y Catolicismo*. Así las cosas, es posible releer el capitulario de la

³³ *Carnets*, II, 421.

³⁴ *Carnets*, II, 483. 477.

³⁵ *Carnets*, II, 107.

³⁶ *Carnets*, II, 181: “Je leur expose les raisons pour lesquelles je crois qu’il est meilleur de ne pas user du mot «Mediatrice» dans le chapitre sur la Sainte Vierge” (cf. II, 126).

constitución sobre la Iglesia utilizando como plantilla su *Meditación sobre la Iglesia*, comenzando por la afirmación pionera de la Iglesia como sacramento de Cristo, tal y como pone de manifiesto G. Philips en su comentario a *Lumen gentium*.³⁷ En su comentario a la constitución sobre la Liturgia, A. Jungmann habla de la unidad de los muchos en Cristo en la celebración eucarística, recordando la formulación lubaciana: la Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la Iglesia³⁸. Por otro lado, los temas abordados en *Catolicismo* en el marco de la relación Iglesia-salvación dan cobertura a la valoración teológica de las religiones no cristianas en la línea de la idea patrística de la «praeparatio evangelica», presente en el documento conciliar *Nostra aetate*. De la misma manera, la relación gracia y naturaleza, que está siempre de fondo como principio arquitectónico de su pensamiento, emerge a propósito de la constitución pastoral y el problema del destino definitivo del ser humano. Son las tesis de su libro *Surnaturel*, que fue objeto de ataque en la Congregación general 109, del 26 de octubre de 1964³⁹. A la hora de plantear el problema de la relación entre Escritura-Tradición, con la cuestión medular de la verdad revelada y la interpretación del texto sagrado, sus estudios sobre *Exégesis medieval* enlazan con la gran tradición eclesial, de manera que —como escribe en su diario— el rechazo del dualismo de las dos fuentes no conduce al principio protestante de la *sola Scriptura*. Así las cosas, J. Ratzinger se refiere al sabio jesuita en su comentario a la constitución *Dei Verbum*⁴⁰.

Se ha señalado recientemente que falta un estudio detallado acerca del influjo directo o indirecto de este jesuita en la teología del Concilio⁴¹. K. H. Neufeld, en 1987, centró la contribución de Henri de Lubac a la obra conciliar en estos puntos: la idea de revelación y la redacción de la constitución *Dei Verbum*; la redacción de *Gaudium et spes* y el planteamiento del problema del ateísmo; la relación interna entre eucaristía e Iglesia plasmada en *Sacrosanctum Concilium*; la problemática contenida en el decreto sobre las misiones. Añadía la cuestión particular de las relaciones entre la Iglesia y las religiones no cristianas, una línea de investigación proseguida en el estudio más reciente (1999) de I. Morali, que ha puesto de relieve la preocupación del P. de Lubac para que el Concilio no declarara el valor salvífico de las otras religiones en cuanto tales⁴², al tiempo que ha mostrado su influjo en la redacción del parágrafo 16 de *Lumen gentium*, con la idea del carácter social y comunitario de la «gracia del catolicismo» que, siendo un desarrollo del principio teológico del sobrenatural,

³⁷ Véase: G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución «Lumen gentium»*, I, Barcelona 1968, 94-95.

³⁸ *Das Zweite Vatikanische Konzil*, (LThK Vol. compl.), Freiburg/Br. 1966, 51.

³⁹ *Carnets*, II, 251. 261.

⁴⁰ *Das Zweite Vatikanische Konzil*, II (LThK, vol. Compl.), Freiburg/Br. 1967, 501.562.

⁴¹ Cf. I. MORALI, *La salvezza dei non cristiani. L'influsso di Henri de Lubac sulla doctrina del Vaticano II*, Bolonia 1999, 87. 97-98. En esta línea de investigación contamos también con los trabajos pioneros de K. H. NEUFELD, «Henri de Lubac S.J. als Konzilstheologe»: *Theologische Praktische Quartalschrift* 134 (1986) 149-159. ID., «Obispos y teólogos al servicio del Concilio Vaticano II», en: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca 1990, 65-84.

⁴² MORALI, *La salvezza dei non cristiani*, 99.

constituye el punto de partida de una reflexión sobre la salvación de los no cristianos⁴³. Quisiéramos concluir haciendo ver cómo esa continuidad y afinidad de la teología de Henri de Lubac con la doctrina conciliar ha quedado corroborada en sus preocupaciones posconciliares a la luz de sus trabajos como lector, exegeta y comentador de los documentos del Vaticano II.

A los escritos más recientes de Henri de Lubac, posteriores el Concilio, se les ha atribuido un cierto tono de decepción o de pesimismo. Son reacciones del espectador, próximo ya al retiro de la vida activa, ante lo que ocurría en la Iglesia. En su *Memoria en torno a mis escritos* consigna esta apreciación: “A medida que el Concilio se prolongaba y, desde 1964, se podían percibir los signos de una agitación para-conciliar que iba en creciente, con frecuencia muy distanciada de la voluntad de los padres. (...). El *sí*, pronunciado de todo corazón al Concilio y a todas sus legítimas consecuencias, para ser consecuente y sincero, debe ir simultáneamente acompañado de un *no* igualmente resuelto a cierta explotación del Concilio, que es la perversión del mismo”⁴⁴. Como hemos tenido ocasión de comprobar, esta apreciación puede rastrearse en los cuadernos conciliares a partir de la tercera sesión, y podemos ratificar el *sí* de Henri de Lubac a las cuestiones más espinosas del Concilio (colegialidad, ecumenismo, libertad religiosa), su *no* a determinadas formas de interpretar el espíritu del Concilio, que tiene que ver con los debates suscitados en torno al esquema XIII y la relación Iglesia-mundo. Su punto de vista queda reflejado ejemplarmente en estas palabras: “Si no estamos convencidos *a priori*, por una vía de fe, que hay una cierta armonía preestablecida entre la Revelación de Cristo, tomada en su plenitud, y la espera secreta dispuesta por Dios en el fondo del hombre de todos los tiempos, careceremos de la audacia apostólica que tiene la única oportunidad de alcanzar al hombre de hoy”⁴⁵. El Evangelio no puede quedar reducido a la doctrina social de algunos capítulos de *Gaudium et spes*. La apertura de la Iglesia al mundo no puede hacerse a costa de una atrofia del sentido sobrenatural.

Henri de Lubac ha escrito sendos comentarios a los capítulos fundamentales de las constituciones *Dei Verbum*, *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*. Una de sus aportaciones más señeras, como lector de los documentos conciliares, es su comentario a la introducción y al primer capítulo de *Dei Verbum*. Ya en su *Memoria sobre la ocasión de mis escritos* declara su predilección por ese texto conciliar y confiesa que se ha preocupado por las vicisitudes de su elaboración⁴⁶. Existe, por otro lado, un título que sirve de marco a sus trabajos sobre la situación eclesial, *L'Église dans la crise actuelle*, de 1969, un libro, que desde el punto de vista cronológico, se ve flanqueada por otros escritos relacionados con la temática del Vaticano II: de una parte, por *Paradoxe et Mystère de l'Église* (1967), una valoración de los temas centrales de la eclesiología

⁴³ Ibid., 165-197; 249-263.

⁴⁴ *Memoria en torno a mis escritos*, 320.

⁴⁵ *Carnets*, II, 142.

⁴⁶ *Memoria en torno a mis escritos*, 325.

conciliar vertida en la constitución *Lumen gentium*; y de otra, por *Athéisme et sens de l'homme* (1968), que retoma una problemática central de la constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre el ateísmo. La recopilación de artículos *Paradoxe et Mystère de l'Église* vuelve sobre la noción de «misterio», tan central en el pensamiento de nuestro jesuita, ofreciendo una nueva profundización de aplicación eminentemente eclesiológica al hilo de las intuiciones desarrolladas por el reciente Concilio. Poco después abordó en *Les Églises particulières dans l'Église universelle* (1971), un tema concreto dentro de las discusiones eclesiológicas del postconcilio, donde hace ciertas puntualizaciones sobre el espíritu y la práctica de las conferencias episcopales. En este sentido, resulta de gran ayuda su *Diálogo sobre el Vaticano II*, ese libro-entrevista, donde con casi noventa años reflexionaba lúcidamente sobre el acontecimiento conciliar, retomando los temas medulares de su interés, de entonces y de ahora, tomando como punto de partida el Vaticano II y la cuestión del sobrenatural.

La teología de Henri de Lubac gira en torno a la revelación y al misterio de Jesucristo. Como consigna en su diario: “Yo intento llevar los problemas a su expresión más simple, y en términos de fe. Intento mostrar también cuántas cuestiones que se agitan a día de hoy deberían ser aclaradas, en su base, por una doctrina coherente de la naturaleza y del sobrenatural”⁴⁷. Desde estos presupuestos se impone una valoración final a la luz del hecho del limitado uso del término «sobrenatural» en los textos del Concilio Vaticano II. Ahí se percibe a nuestro jesuita prisionero de sus debates contra el neotomismo teológico de mediados de los años cuarenta. Quizás, tal y como han indicado H. Bouillard y K. H. Neufeld, haya que buscar equivalentes al orden del sobrenatural explorando en la realidad de la mediación de Jesucristo si se quiere que esa noción sea el resumen de la esencia del cristianismo. Bouillard invita a reemplazar «sobrenatural» por «teologal», «escatológico», «crístico», o «misterio cristiano». En último término, haciendo justicia a la intención última de Henri de Lubac, no se trata sino de afirmar que la mediación de Cristo produce la realización plena de la libertad humana. Siendo su gran mérito haber colaborado a superar el dualismo extrínsecista en las relaciones entre la naturaleza humana y su fin sobrenatural, el mismo cardenal jesuita ha reconocido que la sugerencia de su amigo Bouillard fundando la antropología sobre la cristología ayudaría a superar de forma más radical el viejo dualismo⁴⁸. Es importante poner de relieve todo lo que une a Dios y al ser humano en una época en la que, culturalmente, se ha hecho muy problemática esa relación. Es esa modernidad que rechaza el misterio humano⁴⁹. A la postre, quedamos situados ante una sentencia de *Gaudium et spes*, que Henri de Lubac saborea con gusto: “El misterio del hombre sólo se esclarece a la luz del misterio del Verbo encarnado”⁵⁰.

⁴⁷ *Carnets*, II, 309.

⁴⁸ *Diálogo sobre el Vaticano II*, o. c., 35-37.

⁴⁹ *Ibid.*, 79.

⁵⁰ Véase: H. DE LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme*, París 1968, 96-112.