

SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, S.J. *

HENRI DE LUBAC Y EL CONCILIO VATICANO II: RELEYENDO SUS CARNETS *DU CONCILE* (I)

Fecha de recepción: octubre 2009.

Fecha de aceptación y versión final: noviembre 2009.

RESUMEN: El diario del Concilio Vaticano II del teólogo y cardenal Henri de Lubac, *Carnets du Concile*, ha sido recientemente (2007) editado. Sus páginas abarcan los años 1960-1965, es decir, tanto la fase preparatoria como los cuatro períodos de sesiones del Concilio. Aprovechando esta circunstancia, este artículo recorre dicha obra para, contextualizándola en la obra y pensamiento del P. de Lubac, precisar su participación y su aportación al Concilio.

PALABRAS CLAVE: Henri de Lubac, Concilio Vaticano II, eclesiología, Iglesia católica, sobrenatural.

Henry de Lubac and the Second Vatican Council: Rereading his «Carnets du Concile» (I)

ABSTRACT: The diary of the Second Vatican Council of the theologian and cardinal Heri de Lubac, *Carnets du Concile*, have been recently (2007) published. Its pages cover the years 1960-1965, in other words, both the preparatory phase and the four sessions of the Council. Taking advantage of this circumstance, this article goes

* Profesor de la Universidad Pontificia Comillas; smadrigal@teo.upcomillas.es

through this work, placing it in the work and thought of de Lubac, in order to describe accurately his participation and contribution to the Council.

KEY WORDS: Henri de Lubac, Second Vatican Council, Ecclesiology, Catholic Church, Supernatural.

Siempre es oportuno y enriquecedor volver sobre las huellas de los grandes nombres de la teología, como Henri de Lubac (1896-1991), uno de los hombres más sabios del siglo xx, cuya obra completa comprende unos 50 volúmenes, 20.000 páginas escritas y cerca de 200.000 citas¹. Forma parte de este cuerpo literario un texto con cierto sabor a las retractaciones agustinianas, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, donde el jesuita francés explica la génesis y la finalidad de sus libros, así como las circunstancias biográficas en las que se inscriben². Tomando prestado ese título de *Memoria en torno a mis escritos*, podemos decir que estas páginas de estudio nacieron al amparo de la reciente edición (en 2007) de su diario del Concilio Vaticano II, *Carnets du Concile*. Ahora bien, la pura circunstancia cronológica queda ampliamente desbordada, ya que una adecuada valoración de esos apuntes personales exigen volver sobre la obra y el pensamiento del teólogo y cardenal, de modo que así se podrá precisar al mismo tiempo su participación y su aportación al Concilio Vaticano II.

1. EL DIARIO CONCILIAR DE HENRI DE LUBAC: PRESUPUESTOS BIOGRÁFICOS PARA UNA LECTURA

La publicación de los apuntes biográficos de uno de los protagonistas del Concilio tiene rango de acontecimiento editorial³. Los editores le infor-

¹ R. BERZOSA, «De Lubac, Henri», en J. BOSCH, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Burgos 2004, 274-286; R. GIBELLINI, *La Teología del siglo xx*, Santander 1998, 195-204; A. RUSSO, *Henri de Lubac*, Cinisello Balsamo 1994; M. FÉDOU, *Henri de Lubac. Sa contribution à la pensée chrétienne*, París 1996.

² H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid 2000. La traducción está hecha sobre la segunda edición francesa (1992). Cf. «Mémoire sur l'occasion de mes écrits», en HENRI DE LUBAC, *Oeuvres complètes*, XXXIII, París 2006. El texto de esta memoria, iniciado en 1973, estuvo concluido para el año 1975, texto que revisó su autor en 1978 y al que añadió un capítulo último en 1981. En 1989 apareció publicada por vez primera.

³ H. DE LUBAC, *Carnets du Concile. I-II*, introduit et annoté par Loïc Figoureux.

man al lector de que su autor no quería que esos *carnets* fueran publicados, si bien él los había releído, corregido y vuelto a redactar; por otro lado, estos apuntes habían sido utilizados en diversas ocasiones como fuentes para el estudio del acontecimiento conciliar⁴. Parece ser que esta puesta en circulación parcial de esas notas manuscritas es la que ha aconsejado su publicación íntegra, a pesar de las reticencias del autor. Su interés más obvio radica en el apoyo para un mejor conocimiento de la historia del Concilio.

A lo largo de la historia de los concilios se ha podido contar con ese tipo de documento biográfico que son los diarios personales, sean de obispos o de teólogos, que han participado y nos ilustran de forma cotidiana acerca de los entresijos de esas grandes asambleas y reuniones eclesiales que son los sínodos y los concilios⁵. Esta ley general del comportamiento humano se verifica de manera especial para el Concilio Vaticano II, y estas fuentes documentales han sido utilizadas para escribir la Historia del Concilio Vaticano II bajo la dirección de G. Alberigo, que ha llegado a inventariar unos 70 diarios⁶. El diario conciliar de Henri de Lubac abarca una banda temporal de seis años, entre 1960-1965, de modo que incluye tanto la fase preparatoria del Vaticano II (1960-1962), como los cuatro períodos de sesiones que transcurren en los otoños correspondientes entre 1962-1965. En este sentido coincide plenamente con el diario conciliar de su colega y compañero de fatigas, el dominico Y. Congar⁷, que había acogido en su colección teológica «Unam sanctam», orientada a la renovación

Avant-propos de F.-X. Dumortier et J. de Larosière. Préface par J. Prévotat, Paris: Éditions du Cerf, 2007; D. HERCSIK, *Henri de Lubac: ein Zeitzeuge des Konzils*: Gregorianum 89 (2008) 882-885; J. MOINGT, *Henri de Lubac au Concile*: Cristianesimo nella Storia 29 (2008) 537-546; H. J. SIEBEN, *Zwischen kurialistischem und säkularistischem Integritismus. Das Zweite Vatikanum in der Wahrnehmung des Tagebuchschreibers Henri de Lubac*: Theologie und Philosophie 83 (2008) 531-561.

⁴ Consta su utilización para la redacción de la *Historia del Concilio Vaticano II*, bajo la dirección de G. ALBERIGO, así como por PH. LEVILLAIN, *La mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un Concile*, París 1975.

⁵ H. J. SIEBEN, *Konzilstagebücher. Eigenschaften, Entfaltung und Bestand einer Gattung*: Philosophie und Theologie 83 (2008) 1-31.

⁶ G. ALBERIGO, «Las fuentes sobre el concilio Vaticano II», en Íd. (ed.), *Historia del Concilio Vaticano II*, V, Salamanca 2008, 571-577.

⁷ Cf. A. MELLONI, «Yves Congar à Vatican II. Hypotheses et pistes de recherche», en A. VAUCHEZ (dir.), *Cardinal Yves Congar (1904-1995)*, París 1999, 117-164; S. MADRIGAL, «El Vaticano II en el *Journal du Concile* de Y. Congar», en Íd., *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Bilbao-Madrid 2005, 21-68.

eclesiológica, el primer gran libro del P. Henri de Lubac: *Catholicisme. Aspects sociaux du dogma* (1938).

El jesuita nacido en Cambrai el 20 de febrero de 1896 llegó a Roma el 11 de noviembre de 1960 para participar en los trabajos de la Comisión teológica preparatoria. Sobre aquel consultor, que iba a encontrarse en el seno de esa comisión con los teólogos romanos y miembros de la curia, pesaba una sospecha de ortodoxia desde la denuncia formulada en 1946 en la *Revue thomiste* y en *Angelicum*⁸, donde su pensamiento quedaba asimilado a la *nouvelle théologie*, de modo que sus escritos acerca del *Surnaturel* o su misma proximidad hacia las tesis de su amigo el P. Teilhard de Chardin venían siendo sometidos a examen. La cuestión central del libro *Surnaturel* era el estudio histórico de la teología de la gracia en Occidente. Su postura recibiría una crítica virulenta, particularmente por el hecho de desacreditar la esencia y el método de la teología neoescolástica, prácticamente identificada con el magisterio oficial. La encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950, tomaba postura contra la opción teológica del P. de Lubac sin mencionarle explícitamente⁹. Aquellos acontecimientos truncaron la carrera académica y docente de aquel profesor, una actividad iniciada en 1929 y centrada en la Teología fundamental y en la Historia de las religiones, que él mismo ha recapitulado en los siguientes términos: «Mi enseñanza discurre a lo largo de tres períodos 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 período, el de mi cese casi total como profesor, desde 1950 a 1960»¹⁰.

⁸ En sus apuntes biográficos rememora su estancia en Roma, en agosto de 1946, 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 R. 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, aclara, 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). Véase H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid 2000, 146-147.

⁹ En particular, el pasaje que reza: «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» (Cf. H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1999, n.3891).

¹⁰ H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, 102. Para una biografía, G. CHANTRAINE, *Henri de Lubac, I. De la naissance à la démobilisation (1896-1919)*, París 2007; *Henri de Lubac, II. Les années de formation (1919-1929)*, París 2009.

Los años difíciles de la Segunda Guerra Mundial, del ateísmo proclamado por el nazismo totalitario, habían exigido una profunda reflexión y una heroica resistencia espiritual que nuestro jesuita plasmó en su obra *Le drame de l'humanisme athée* de 1944. 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 Bouillard¹¹. 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). Sin embargo, en medio de esos años de dificultad y de prueba, con la prohibición de enseñar a cuestas y con la obligación de someter a la censura sus publicaciones, su *Méditation sur l'Église*, publicada en 1953, es el reflejo y testimonio de su espíritu de fe y de fidelidad filial.

En el capítulo de su *Memoria en torno a mis escritos* que se concentra en la década de los años sesenta menciona, casi de pasada, sus *Carnets du Concile*: «Para estos seis años, he anotado hechos y reflexiones en una serie de cuadernos que no constituyen un relato continuo y no contienen revelaciones sensacionales. A propósito de la Comisión preparatoria, apuntaré solamente estas dos cosas: la amplia defensa, escrita y oral, que opuse al partido que exigía la condenación explícita del P. 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»¹². En aquella Comisión, que era dependiente del Santo Oficio, debió sentirse como rehén y, a veces, como acusado. En cualquier caso, y como él mismo reconoce, aquel gesto de Juan XXIII, incluyéndole en la lista de teólogos consultores de la Comisión teológica preparatoria del Concilio, había cambiado su vida. En aquella misma lista encontró con alborozo, junto

¹¹ 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.

¹² H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, 318-319.

a su nombre, el del dominico Y. Congar, y apostilla: «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 dominicana en Francia, debían ser olvidadas».

Estas observaciones biográficas ponen de manifiesto que a la Roma conciliar llegó un teólogo maduro con una obra imponente, que había sido ocasión de censura y persecución¹³. Su aportación al Concilio debe guardar una estrecha conexión con sus temas teológicos preferidos. De ahí la necesidad de mirar al antes del Concilio. En otras palabras: antes de adentrarnos en la lectura directa de los *Carnets conciliaires* se impone una recapitulación de la obra teológica de Henri de Lubac; en un segundo momento, haremos una lectura del diario propiamente dicho a la búsqueda de lo que son sus insistencias más típicas.

Por lo demás, después del Concilio, el P. Henri de Lubac siguió trabajando, prolongando algunas de las líneas de investigación ya exploradas, volviendo sobre temas nuevos con las reflexiones antiguas, a menudo seriamente preocupado por preservar las doctrinas conciliares de falsas interpretaciones. Es éste también un capítulo que ha quedado reflejado tanto en su *Memoria con ocasión de mis escritos*, como en esa conversación en torno al Vaticano II que el cardenal de Lubac sostuvo con A. Scola en 1985 y que fue publicada como libro con el título *Entretien autour de Vatican II*¹⁴. Los temas, ahí biográficamente tratados, en ese régimen de entrevista más o menos informal, nos hablan claramente de una trayectoria teológica, de un tiempo lejano y previo al Concilio, en el que ya se habían sedimentado los temas de la teología de Henri de Lubac, en particular, la cuestión del *Surnaturel*. En esa entrevista se recupera el núcleo doctrinal más característico de las constituciones vaticanas, con un especial énfasis en el capítulo III de *Lumen gentium* y en los capítulos de *Gaudium et spes* sobre el ateísmo contemporáneo. Ciertos cambios introducidos en la Iglesia postconciliar le causarán al P. de Lubac incompreensión, sufrimiento y, a veces, irritación. Temas como la promoción del laicado, los cambios litúrgicos o las conferencias episcopales serán objeto de su

¹³ K. H. NEUFELD - M. SALES, *Bibliographie Henri de Lubac 1925-1974*, Einsiedeln 1974; para el período 1974-1989, véase H. DE LUBAC, *Théologie dans l'histoire*, París 1990, 408-420.

¹⁴ CARD. HENRI DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II. Recuerdos y reflexiones*, Madrid 1985.

preocupación. Creado cardenal por Juan Pablo II en 1983, pudo entender esta distinción como una ratificación de su justa interpretación del Concilio. Tres años antes había publicado una obra breve con el título de *Petite catéchèse sur nature et grâce*, que viene a concluir esa línea central de sus reflexiones sobre la doctrina del sobrenatural¹⁵. En la última etapa de su vida, el cardenal de Lubac puso su atención de modo predominante en las cuestiones de la vida espiritual y de la mística; sirva como botón de muestra *Théologies d'occasion*, que vio la luz en 1984; pero esta materia, al igual que los principales temas de su investigación, tiene un hondo y lejano arraigo, como enseguida vamos a ver. El jesuita francés murió en París (1991) a la edad de 95 años.

2. PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS: LA «UNIDAD ORGÁNICA» DE LA OBRA DE HENRI DE LUBAC

Para el objetivo principal de nuestro estudio conviene recordar de entrada que una primera forma de influjo de nuestro jesuita en los Padres conciliares y en el Concilio Vaticano II reside en sus obras ya publicadas, algunas de ellas muy discutidas, pero en cualquier caso, bien conocidas¹⁶. La obra teológica del cardenal de Lubac es considerable y su itinerario intelectual registra una gran diversidad de temas estudiados, que van desde la patrística a la historia del dogma, desde el humanismo ateo al problema de la salvación de los no cristianos y el fundamento de las misiones, desde la teología de la gracia a la eclesiología, desde la eucaristía al problema de los sentidos de la Escritura y la tradición, desde la mística cristiana al budismo. Esta diversidad hace difícil percibir la unidad de su inspiración y se impone buscar una preocupación central, un hilo directriz, un tema unificador, un pensamiento dominante en torno al que

¹⁵ Escribe al respecto: «Mi objetivo era doble: por una parte, resumir en forma sencilla y actualizada, para sacar las pertinentes consecuencias, la doctrina del sobrenatural, tal y como se desprende de mis antiguos estudios históricos sobre el tema; por otra parte, completarla mediante una exposición sobre la gracia liberadora del pecado» (*Memoria en torno a mis escritos*, 404).

¹⁶ K. H. NEUFELD, *Henri de Lubac S.J. als Konzils-theologe: Theologische Praktische Quartalschrift* 134 (1986) 149-159; aquí: 151; Íd., «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.

se articulen las diversas obras y los innumerables escritos. Ya hemos indicado que Henri de Lubac pertenece a una generación que ha vivido y convivido con el nacimiento del nazismo y del comunismo, de ahí nació el impulso a meditar sobre el destino espiritual de la humanidad moderna. El desafío del humanismo ateo ha espoleado su reflexión teológica, de fuerte impronta antropológica, urgida por la idea de una afirmación de la presencia actual de Dios en el ser humano, presencia misteriosa e inefable, dinamizadora y personalizante. Queda así avanzada una idea nuclear de su pensamiento: 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 humanidad¹⁷. La complicada y delicada cuestión de la naturaleza y la gracia se sustancia en esta doble afirmación: en el ser humano existe un deseo natural de ver a Dios (*desiderium naturale videndi Deum*) y ese deseo natural no puede existir en vano. Así las cosas, dada la condición creatural concreta del hombre caído y la existencia de ese deseo natural, se plantea la dificultad más radical: cómo puede quedar garantizada la gratuidad del sobrenatural. La paradoja y el misterio cristiano quedan así referidos a la correlación entre gracia y naturaleza¹⁸.

2.1. EL CENTRO FOCAL FLOTANTE NUNCA ALCANZADO: LA PERSPECTIVA DEL «MISTERIO»

Hans Urs von Balthasar, amigo y confidente de Henri de Lubac, nos ha ofrecido una de las mejores síntesis y recapitulación de su pensamiento y de su obra. Con una notable agudeza y en un número relativamente reducido de páginas ha sabido mostrar su «unidad orgánica» en un opúsculo con el que quiso agasajar a su colega en su ochenta cumpleaños¹⁹. Para entonces, corría el año 1976, Henri de Lubac ya había redactado el manus-

¹⁷ 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.

¹⁸ Véase el estudio clásico de N. CIOLA, *Paradosso e Mistero in Henri de Lubac*, Roma 1980.

¹⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida*, Madrid 1989, 6. Son de gran ayuda las síntesis más recientes de J.-P. WAGNER, *Henri de Lubac*, París 2001; I. MORALI, *Henri de Lubac*, Madrid 2006.

crito al que ya nos hemos referido varias veces, *Memoria en torno a mis escritos*, donde explica el origen, sentido e intención de sus obras, a raíz de la sugerencia de Teilhard de Chardin que le animó a redactar a la manera de H. Newman una *Apologia pro vita sua*, dando cuenta y razón de la fe que profesaba en la Iglesia católica. Y allí hace algunas indicaciones precisas de las que el teólogo suizo tomó buena nota.

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»²⁰. 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 y de la que tomaba pie la difícil empresa acometida por primera vez por H. U. von Balthasar: «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...»²¹. El teólogo de Lucerna se ha atrevido a indagar en ese terreno más íntimo. Y bien, ¿qué es lo que ha barruntado?

a) *Por los caminos del conocimiento de Dios: la esencia de la mística cristiana*

Ese aventajado lector que es Balthasar confiere un alto valor interpretativo a unas confidencias reproducidas en *Memoria en torno a mis escritos* que se remontan a 1965, y tienen que ver con un proyecto sobre teología mística, acariciado pero nunca llevado a efecto, donde se concreta un

²⁰ *Memoria en torno a mis escritos*, 372.

²¹ *Memoria en torno a mis escritos*, 387.

verdadero punto de Arquímedes en la forma de un viejo proyecto de libro sobre la esencia de la mística cristiana. Escribía nuestro jesuita: «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»²². Por ello, 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 embarca 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»²³. Esta lectura de Sto. Tomás, después de haber bebido de Blondel y de Maréchal²⁴, significa una toma de distancia de la dicotomía moderna introducida por Cayetano y un intento de superar la esquizofrenia cristiana e ir más allá del «extrinsecismo» para llegar a formular el misterioso dina-

²² *Memoria en torno a mis escritos*, 291. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac*, o.c., 7-8.

²³ H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac*, o.c., 9.

²⁴ A. RUSSO, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Roma 1990; G. MORETTO, *Destino dell'uomo e Corpo mistico. Blondel, de Lubac e il concilio Vaticano II*, Brescia 1994.

mismo de lo humano que se cifra en el «deseo» fundamental del hombre que sólo la gracia puede colmar. En la reflexión de Henri de Lubac asume un papel determinante este dinamismo indemostrable que se expresa en la conciencia y en la voluntad del ser humano, que empuja hacia un fin inalcanzable desde la inmanencia.

El corazón de esta teología del sobrenatural repercute en la adecuada comprensión de Dios y del hombre, que consiste en un modo de relación que se corresponde profundamente con 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 realidad²⁵. Henri de Lubac ha redescubierto y replanteado estas convicciones durante los años de la Segunda Guerra Mundial en su confrontación con el humanismo ateo; casi al mismo tiempo ha explorado las posibilidades de un conocimiento de Dios en su libro *De la connaissance de Dieu* (1945), una reflexión que ha prolongado a lo largo de una década y que dio lugar a una formulación más madura en su obra, *Sur les chemins de Dieu* (1956), que insiste significativamente en la cuestión de la Mística y del Misterio, es decir, en la pregunta acerca de la manera en que se produce el encuentro de Dios en cuanto Dios con el hombre, y no sólo se le da a conocer, sino que además se le da como don y regalo. La tesis hacia la que apunta esta obra entraña la clave hermenéutica del edificio teológico elaborado por el profesor de Lyon: la necesidad original de trascenderse presupone el misterio y la presencia de un ser absoluto que no puede menos de ser adorado²⁶.

Dios ocupa el núcleo de la obra de Henri de Lubac. Desde muy pronto, en la línea de Maritain, Gilson y Blondel, fue consciente de que no podía hacer filosofía sin desembocar en la teología. Ésta es una de las

²⁵ K. H. NEUFELD, «Jesuitentheologie im 19. und 20. Jahrhundert», en M. SIEVERNICH - G. SWITEK (eds.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Friburgo de Brisgovia 1991, 425-443; aquí: 434-435. 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.

²⁶ *Sur les chemins de Dieu*, 176. Véase M. SALES, *Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac*, Einsiedeln 1978; M. FIGURA, *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac*, Einsiedeln 1979.

convicciones básicas del jesuita francés, tal y como ha puesto de relieve J. P. Wagner. 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»²⁷. La idea de Dios es presencia misma de Dios en su criatura. Este subrayado del destino teologal del ser humano, este énfasis puesto en la única vocación divina del hombre, es la forma típicamente lubaciana de conjugar filosofía, teología y mística cristianas.

b) *El desarrollo de la pregunta acerca del Misterio: el principio del «sobrenatural»*

En tres ocasiones o en tres sectores —señala Balthasar— el teólogo francés ha tenido que vérselas con la misma cuestión de fondo, con la misma estructura fundamental, atento a la pregunta acerca del Misterio: en el campo de la teología fundamental, en el campo de la teología de la historia (salvación), en el campo cosmológico-escatológico. «Primero en la temática de *Surnaturel*: ¿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 segundo lugar, en la temática de las obras consagradas a la exégesis teológica: ¿qué tipo de relación une la significación del Antiguo Testamento con la del Nuevo, el sentido literal al espiritual (alegórico) y en qué medida la «profecía» o tipología del primero se encuentra ordenada al segundo, de tal modo que éste no esté, sin embargo, comprendido de antemano en aquél? Por fin (concibiendo el principio teológico fundamental como el *analogatum princeps* de toda la ley de desarrollo del mundo), ¿qué clase de relación existe entre la macro-mutación de la evolución, sobre todo el paso del mundo animal al hombre y la mutación definitiva (en el punto Omega) del mundo humanizado en el mundo divino?»²⁸.

Ahí se muestra la coherencia de los tres grandes ámbitos de sus investigaciones teológicas que rotan en torno a la novedad del misterio de Jesucristo, que es el principio que estructura el plan divino de salvación. Porque, y ésta es otra convicción de nuestro jesuita, existe una profunda

²⁷ J.-P. WAGNER, *Henri de Lubac*, o.c., 113. Véase J.-P. WAGNER, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, París 1997.

²⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac*, o.c., 57-58.

conexión entre la teología y la historia, y el dogma cristiano consiste en ese despliegue del acontecimiento salvífico de Cristo en la historia humana. Esos interrogantes se reagrupan sucesivamente en torno a estos tres grandes títulos: *Surnaturel*, *Exégèse médiévale*, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*. En primer lugar, hay que referirse a la descripción del fenómeno original y a la paradoja de la naturaleza espiritual creada.

1. En la investigación histórica que culmina en *Surnaturel* (1946), Henri de Lubac plantea y verifica ese centro flotante a luz del significado de la distinción entre natural y sobrenatural²⁹. 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. Esa primera parte de *Surnaturel* será elaborada y defendida en otras dos obras posteriores *Augustinisme et théologie moderne* y *Le mystère du Surnaturel* (1965), por tanto, durante los años conciliares. Cuando el profesor de Lyon ha rememorado los desagradables y amargos incidentes de los años 1946-1950 recuerda que su crítica hacia la escolástica moderna y su interpretación de Santo Tomás había recibido el apoyo de E. Gilson en este sentido preciso: cuando el *Doctor communis* habla de la naturaleza del espíritu creado, nunca asigna otro fin que no sea sobrenatural³⁰.

En su obra de 1965 intenta disolver las dudas acerca del alcance exacto del «desiderium naturale visionis», que lleva aparejada la cuestión de la «exigencia»³¹. La naturaleza espiritual creada no puede ser concebida como un caso de «naturaleza», pues ha sido creada por Dios y existe orde-

²⁹ *Ibid.*, 60-72; I. MORALI, *Henri de Lubac*, o.c., 41-66; J. P. WAGNER, *Henri de Lubac*, o.c., 75-90.

³⁰ H. DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II*, Madrid 1985, 16-18; R. BERZOSA, *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac. Estudio histórico-teológico (1931-1980)*, Burgos 1991.

³¹ Escribe: «Si yo puedo afirmar sin equívocos que Dios se me da a mí, que Él se deja ver por mí libremente, con toda independencia, hace falta que ese don sobrenatural aparezca manifiestamente gratuito no sólo respecto a una naturaleza genérica, abstracta y no realizada, sino igualmente respecto a la naturaleza concreta de la que yo soy partícipe *hic et nunc*» (*El misterio del sobrenatural*, Madrid 1991, 77).

nada 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 (algo así como el «existencial sobrenatural» de K. Rahner), 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 el 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.

Cerremos esta sección donde emerge, al hilo del principio teológico del sobrenatural, «la paradoja del espíritu humano» como la aplicación más eminente de la idea lubaciana de paradoja³². La postura de nuestro jesuita acerca del «desiderium naturale videndi Deum» reconsidera la teología de los padres: lo que en la patrística se llama «imagen de Dios en el hombre» corresponde a lo que se suele denominar «naturaleza»; de forma correlativa, la « semejanza » alcanzada plenamente consiste en «la posesión del fin sobrenatural». En otras palabras: la criatura humana está por naturaleza «hecha a imagen», pero está así constituida con vistas a conseguir la semejanza³³. Henri de Lubac reconcilia la finalización del ser o su orientación a la visión de Dios con la gratuidad de la gracia a partir de esta doble fórmula: en primer lugar, la fórmula «Dios me ha dado el ser» expresa una contingencia total; por otro lado, la fórmula «Dios ha impreso una finalidad natural a este ser que Él me ha dado» no sólo expresa la gratuidad total del don sobrenatural por relación al don del ser, sino que revela además la distancia radical entre mi ser natural y mi finalidad sobrenatural, entre mi condición de criatura y mi filiación divina³⁴. En el hondón del alma de la criatura, que es donde resplandece la «imagen de Dios», aflora el «desiderium naturale», como ordenación positiva a lo sobrenatural, como una inclinación natural o aptitud pasiva.

2. El mismo acto de Dios que contiene la creación y la llamada de la gracia se vuelve a verificar, a manera de «paradoja», entre los dos Testamentos, entre la promesa (Antigua alianza) y el cumplimiento (Nueva

³² H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac*, o.c., 65.

³³ Cf. I. MORALI, *Henri de Lubac*, 47-48.

³⁴ Cf. *El misterio del sobrenatural*, 92.

alianza). Enseguida hemos de ocuparnos de esta dinámica histórica que preside el primer gran libro de Henri de Lubac, *Catolicismo*; sin embargo, es obligado referirse a esta obra puesto que su sexto capítulo está dedicado al problema de la interpretación de la Escritura y ahí quedan anticipados el problema de los sentidos de la Escritura y la dialéctica entre la Antigua y la Nueva Alianza. Su estudio fundamental sobre la interpretación de la Escritura según Orígenes, *Histoire et Esprit*, está datado en 1950. A ese estudio siguieron los cuatro volúmenes dedicados a la *Exégèse médiévale I-IV* (1959, 1961-1964), una recopilación que fue viendo la luz a lo largo de los años del Concilio Vaticano II, tocando el debatido tema de la revelación divina. La postura sostenida por Henri de Lubac subraya una discontinuidad y una ruptura entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, excluyendo que se busque del lado de la Antigua Alianza una especie de «exigencia» de inclusión o de evolución que de forma progresiva culminara en el cumplimiento; más bien, el paso definitivo se realiza bruscamente en el hecho de Jesucristo, un hecho sin analogías a pesar de los preparativos que registra la Antigua alianza, una metamorfosis aun cuando sea el mismo Espíritu Santo el que inspira los dos Testamentos. La palabra de Dios se ha hecho carne en Jesucristo. Orígenes y la tradición posterior entienden que la Sagrada Escritura no es un mero libro que nos enseña sobre la historia. El Espíritu anima y habla a través de la Escritura en este tiempo de la Iglesia, y el sentido de la Escritura se descubre en la Iglesia, en la perspectiva total del texto y en la consideración del contexto católico. Con frecuencia ha comentado el dístico medieval que compendia los cuatro sentidos de la Escritura: *Littera gesta docet, quid credas allegoria // moralis quid agas, quo tendas anagogia*. Historia, alegoría, tropología, anagogía (escatología). La Escritura, en su letra, narra los hechos en los que se plasma la revelación divina cuando adopta la forma de una historia concreta, que es la forma de la intervención de Dios; la alegoría apunta hacia el misterio, hacia el objeto de fe, el conjunto de verdades que atañen a Cristo y a la Iglesia, prefiguradas en el Antiguo Testamento y presentes en el Nuevo. El sentido moral delinea la regla de vida cristiana, la actitud espiritual de quien conoce el misterio y la perfección a los que está llamado. Finalmente, la anagogía abre la mirada al fin último y a la realidad divina³⁵.

³⁵ Cf. J. L. WAGNER, *Henri de Lubac, o.c.*, 68-73. Véase R. VORDERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Einsiedeln 1998.

3. El tercer ámbito de aplicación del «desiderium naturale» de Dios es el de la construcción de la imagen del mundo, y aquí entran en consideración las publicaciones que el jesuita francés ha dedicado a la persona y a la obra de su amigo Teilhard de Chardin: *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin* (1962), *La prière du Père Teilhard de Chardin* (1964), *Blondel et Teilhard de Chardin* (1965), *Teilhard missionnaire et apologiste* (1966), *L'éternel féminin* (1968). Es cierto que estas obras quieren evitar las malas interpretaciones de Teilhard de Chardin y el peligro de su prohibición; ahora bien, Henri de Lubac encuentra en la reflexión de su amigo antropólogo y jesuita sobre el cosmos, la evolución y el punto omega una radicalización de la problemática del *desiderium naturale*: «No hay otra cosa en la totalidad del universo desde su grado más inferior, desde la pura materia»³⁶. De ahí que este cuerpo literario no debe ser considerado como meras publicaciones de circunstancias, sino que tiene un profundo anclaje. La grandiosa visión de Teilhard, apologista y misionero, se presenta como un esbozo de mística de corte occidental y personalista frente a las místicas impersonales y ateas de Oriente y frente al ateísmo occidental moderno, que arranca de la creación y del Creador y contempla en el centro del universo creado la encarnación de Dios en Jesucristo. Todo avanza, dentro de un proceso de cosmogénesis guiado por la ley de la complejidad-conciencia, desde la materia hasta la vida y el espíritu, de la biogénesis a la antropogénesis, de modo que todo converge más allá de la historia en una consumación espiritual, en el punto Omega, recapitulación de todas las cosas en Cristo, merced a un nuevo umbral en el proceso y los saltos cualitativos de la evolución. Teilhard distingue un Omega inmanente, que marca la madurez del universo, y un Omega de glorificación, que es puramente trascendente: la parusía de Cristo. La naturaleza aspira desde su misma esencia a la trascendencia, por el hecho de estar ordenada a un principio que la supera y que sólo él puede colmarla. Así las cosas, la aplicación del «desiderium naturale» a la creación conforme al estudio de la obra de Teilhard y su idea de la evolución le presta a Henri de Lubac la ocasión para desarrollar la dimensión cósmica de su propio pensamiento, esa idea de lo «católico» desde la que echó a andar su reflexión y que permanecerá siempre como el hilo permanente de su reflexión, como vamos a ver seguidamente.

³⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac*, o.c., 87.

Recapitulemos: la perspectiva mística, que incluye de manera especial la concepción lubaciana de las relaciones entre la naturaleza y la gracia, nos ha permitido hacer un recorrido sistemático a través de las preocupaciones intelectuales más perennes en el pensamiento de Henri de Lubac y su cristalización en una ingente obra literaria, porque la piedra angular sobre la que se levanta ese imponente edificio teológico es *el principio teológico del sobrenatural*³⁷. Ahora bien, también se puede intentar una mirada de tipo cronológico, tomando como punto de referencia su primer libro, *Catolicismo* (1938), al que Balthasar confirió el rango de obertura y de libro-programa de cuyos «capítulos van a nacer, como de su tronco, las ramas que constituyen las obras principales publicadas en lo sucesivo»³⁸. Vamos a servirnos de esta metáfora, que no sólo nos permitirá trazar de forma panorámica la genealogía y la geografía de la obra, sino que al poner en conexión el principio teológico de la «catolicidad» y el principio teológico del «sobrenatural», veremos emerger con fuerza sus reflexiones de índole eclesiológica, así como su planteamiento del problema de la salvación de los no cristianos.

2.2. EL ÁRBOL GENEALÓGICO DE LAS OBRAS DE H. DE LUBAC: EL PRINCIPIO DE LA «CATOLICIDAD»

Catolicismo, el primer libro de Henri de Lubac, salió de la imprenta en 1938 y 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»³⁹. 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 resituar los intereses intelectuales de nuestro jesuita ya mencionados (estudios sobre el sobrenatural, sobre la exégesis y sobre Teilhard de Chardin), relacionándolos con otros ámbitos de investigación no considerados hasta ahora, como son su teología sobre

³⁷ Cf. I. MORALI, *Henri de Lubac*, o.c., 68.

³⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac*, o.c., 31. Véase E. MAIER, *Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de Lubac*, Einsiedeln 1983.

³⁹ *Memoria en torno a mis escritos*, 40-41.

la Iglesia, sus investigaciones históricas sobre teología eucarística, sus escritos consagrados a la cuestión de Dios y del ateísmo occidental, sus estudios sobre el budismo. Vamos a ver aflorar nuevas y frondosas ramas a partir de un tronco común, según la metáfora de Balthasar. Por ese tronco común, que es la perspectiva transversal de la catolicidad, vamos a comenzar: la raíz social de lo cristiano se funda sobre el hecho de una humanidad que es toda ella «a imagen de Dios», de ahí su dignidad sobrenatural y su destino eterno que está encaminado a la visión de Dios.

a) *El tronco del «Catolicismo»: la universalidad real de la gracia*

La dimensión social, o solidaridad universal en lo referente a la salvación de la humanidad, es el primer rasgo de lo católico. De ello se ocupan los cuatro primeros capítulos de la obra: 1) El dogma cristiano de la unidad del cuerpo místico de Cristo presupone la unidad del género humano en la creación, de manera que si el pecado es desgarramiento de la unidad humana, la redención es la obra de la restauración, es decir, del restablecimiento de la unidad sobrenatural del hombre con Dios y de los hombres entre sí. 2) Este carácter social del cristianismo ha sido plasmado en la realidad viva de la Iglesia, que es *convocatio* de origen divino (*ekklesia*) antes de ser *congregatio*, asamblea humana. De ahí, su realidad paradójica, con su carácter visible e invisible, su condición temporal y eterna, santa y pecadora; sólo se puede creer en ella en la fuerza del Espíritu Santo; ella es el «sacramento de Cristo» en el mundo⁴⁰. 3) El carácter social del catolicismo se manifiesta en el sistema sacramental de la Iglesia, el organismo por el que corre la savia de la gracia, de modo que todos los sacramentos son esencialmente «sacramentos» de la Iglesia, tal y como lo reflejan el bautismo y la eucaristía, pero también el sacramento de la penitencia que en su forma antigua representaba una reintegración social de quien se había separado por el pecado. La pérdida del sentido de la eucaristía como misterio de unidad, la relación del cuerpo real y del cuerpo místico, dio lugar a una piedad eucarística individualista; de ahí arranca ese trabajo de teología histórica que vio la luz con el título de *Corpus mysticum* (en 1944) y que representa en la historia de la teología católica del siglo xx el primer intento de recuperación de la llamada «eclesiología eucarística». 4) El carácter social del cristianismo se manifiesta

⁴⁰ H. DE LUBAC, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*, Barcelona 1963, 56.

en su objetivo último, la visión de Dios, fin último de la criatura humana, que señala la consumación del misterio de unidad que encuentra su preludio en la creación. Ahí se cumple la unidad trinitaria de la Iglesia, a imagen de la unidad de las tres divinas personas, conforme a la oración de Cristo: «que sean uno como nosotros somos uno». En otras palabras: *Catolicismo* está construido sobre el principio de la universalidad real de la gracia que opera de forma oculta en todo ser humano. Por ello, la palabra «catolicismo» subraya no sólo la gracia del don, sino también su carácter y dimensión social, porque la gracia del catolicismo es una gracia de índole comunitaria y personal, reflejo de la misma vida trinitaria. El ser humano es persona y comunidad.

La dimensión histórica del catolicismo ocupa cinco capítulos, tomando su punto de partida del hecho histórico de la encarnación de Dios en Jesucristo: 1) En el mundo de las religiones, el cristianismo aporta una concepción de la historia como preparación para la salvación, una historia que se ha desarrollado con miras a su culminación en la encarnación. Quede así insinuada una cuestión sobre la que hemos de volver: el valor teológico de las otras religiones. 2) A la luz de este carácter histórico y social del cristianismo, que tiene sus raíces en la concepción social y en el universalismo histórico de la religión de Israel, entra en acción uno de los intereses intelectuales que ya habíamos considerado: la interpretación de la Escritura, que no es sino el testimonio, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, del misterio de Cristo: *Novum Testamentum in Vetere latebat; Vetus nunc in Novo patet*. Desde el carácter histórico del cristianismo y desde el carácter social de la exégesis espiritual cristiana, el misterio de Cristo es al mismo tiempo el misterio de la Iglesia⁴¹. 3) Desde este punto de vista histórico, sale ahora al paso el problema de la salvación por la Iglesia. ¿Cómo esta figura histórica limitada, la Iglesia católica, puede estar destinada para la salvación de todo el mundo? ¿En qué sentido puede decirse que es «necesaria para la salvación»? Dado que la gracia actúa fuera de sus límites, ¿podemos hablar de un «cristianismo implícito» vivido de forma anónima? Henri de Lubac sostiene la tesis de que fuera de la Iglesia nada llega a su término supremo, y sólo el Espíritu de Cristo dado a la Iglesia es capaz de culminar la obra de unidad y de salvación. Así se conjuga el principio de la voluntad salvífica de Dios y el principio de la Iglesia como necesidad de medio: la

⁴¹ *Catolicismo*, 131.

cláusula «extra Ecclesiam nulla salus» tiene sentido para la humanidad tomada en bloque. Su afirmación de fondo suena así: sólo por la Iglesia puede la humanidad ser salvada. La misión de la Iglesia se sitúa, en consecuencia, en ese arco de tensión que diseña el paso del estado de promesa al de cumplimiento. Toca aquí el tema que ha desarrollado un poco más tarde en el opúsculo *Le fondement théologique des missions*, de 1946. 4) Todas esas preguntas encuentran una radicalización última que nace del carácter histórico de Cristo y de la Iglesia y que adopta la forma de un interrogante muy antiguo, que coincide con la objeción pagana acerca de la tardía llegada de la encarnación: ¿por qué Cristo vino tan tarde dejando perderse a tantos hombres? Toda la pedagogía divina, desde el principio paulino de la «economía» divina desarrollado por Ireneo, avanza desde los comienzos del cristianismo hacia su consumación, acorde con la doble venida de Cristo, en la carne, para la muerte y resurrección, y en la gloria, para la consumación definitiva del cosmos y de la humanidad. En esta perspectiva de la predestinación de la Iglesia, que es la de todo hombre y de todo el universo, proclamada en la teología paulina de la historia, anida el impulso de la obra de Teilhard orientada al punto Omega. 5) Llegado el capítulo noveno de la obra, el último de esa segunda parte centrada en la historicidad del cristianismo, se aborda el concepto que da título al conjunto: *catolicismo*. Esta sección de la obra plantea el significado de la salida misionera de la Iglesia hacia países ya religiosamente ocupados; su modo de encarnación ha de seguir el ejemplo del Verbo, reparando y consumando, elevando y transformando, no devastando. Los Padres han insistido en la «preparación evangélica» y la actitud de la Iglesia está presidida por la doble voluntad de acoger todo lo que es asimilable y no imponer nada que no pertenezca a la fe⁴². El cristianismo es así una llamada a la humanidad.

Los dos capítulos de conclusión, que corresponden a ese tercer atributo de lo católico que es la «interioridad», hablan el lenguaje de la «paradoja» y tratan de la dialéctica permanente entre persona y sociedad, es decir, entre personalismo y catolicismo (cap.XI), y entre inmanencia y trascendencia (cap.XII): «Todo el Dogma —escribe— no es así más que una serie de “paradojas”, que desconciertan a la razón natural, y que reclaman no una imposible prueba, sino una justificación reflexiva»⁴³. El carácter

⁴² *Catolicismo*, 209.

⁴³ *Catolicismo*, 237.

social e histórico del cristianismo no debe ocultar la presencia incesante del Eterno y su trascendencia inalterable. He aquí otra gran paradoja.

La obra de Henri de Lubac confiere un lugar de excepción a la paradoja como forma de pensamiento, es decir, pares de conceptos que, sin contradecirse, se justifican ambos, pero no se incluyen dialécticamente. Un primer opúsculo con el título de *Paradoxes* vio la luz en 1945, al que se añadieron después, en 1954, las *Nouveaux paradoxes*. «Paradoja» no equivale a lenguaje brillante y hueco, sino a lenguaje analógico, que apunta al mismo tiempo a una cosa y a la otra. Es el lenguaje más adecuado para expresar el Misterio: Dios es a un tiempo cognoscible e incognoscible; el hombre es simultáneamente finito y deseo de lo infinito; Cristo es la paradoja de lo humano y lo divino, centro y paradigma. El lenguaje de la paradoja refleja el alma del autor y nos suministra la guía directa para percibir sus opciones fundamentales⁴⁴. Se trata, a veces, de aforismos que recuerdan las sentencias de Malebranche o de Nietzsche. El Evangelio está lleno de paradojas. La encarnación —escribe al comienzo de *Paradojas*, citando a los Padres— es la paradoja suprema. En las últimas páginas de *Catolicismo* se lee: «Todo el Misterio de Cristo es un misterio de resurrección, pero también un misterio de muerte. Uno no está nunca sin el otro, y una misma palabra lo expresa: la Pascua. *Pascua* es tránsito»⁴⁵.

En la obra de Henri de Lubac hay dos campos privilegiados de aplicación de este método teológico de la paradoja: por un lado, y como ya hemos visto, la reflexión sobre el sobrenatural que desemboca en el corolario antropológico de la «paradoja del espíritu humano», la apertura de la naturaleza humana a la recepción de un don sobrenatural, es decir, la visión de Dios como objeto del deseo natural y como don gratuito. La paradoja más radical se encuentra en esa conciencia de presencia viva del misterio en las condiciones históricas que siempre quedan sobrepasadas; de ahí que Dios siempre esté ahí, pero somos nosotros quienes siempre nos distanciamos de Él, de manera que Él se nos escapa en la medida en que creemos poseerlo. Por otro lado, en segundo término, está la «paradoja y misterio de la Iglesia». Henri de Lubac nos ha enseñado que la constatación de las paradojas de la Iglesia es el mejor camino para adentrarnos en su misterio.

⁴⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac*, o.c., 98.

⁴⁵ *Catolicismo*, 266. Véase D. HERCSIK, *Jesus Christus als Mitte der Theologie von Henri de Lubac*, Frankfurt/Main 2001.

b) *Paradoja y misterio de la Iglesia: la dimensión eclesial del «sobrenatural»*

El recorrido por el capitulario de *Catholicismo* muestra a las claras que en el centro de la reflexión de aquel joven profesor afincado en Lyon, aun no maleado por el sinsabor y la desazón de la persecución y de la censura, se encuentra la Iglesia, quizás un poco a la manera de la teología de los padres: está por doquier, sin haber sido objeto de una sistematización precisa. Efectivamente, en *Catholicismo* aparece la Iglesia como el entrecruzamiento de la dimensión trascendente y de la dimensión histórico-temporal, un planteamiento que deja preparado el camino para una visión sacramental de la Iglesia. Las decisivas reflexiones sobre el misterio y la paradoja de la criatura humana se prolongan de forma connatural en la meditación sobre el misterio y la paradoja de la Iglesia⁴⁶. Los tres postulados del catolicismo —*solidaridad, historicidad, interioridad*— se sustancian en esta cláusula: «la eclesialidad del sobrenatural». O, dicho de otra manera: en el pensamiento del cardenal jesuita emerge «la imagen de una Iglesia como «punto de encuentro de los deseos del hombre y los deseos de Dios» (que) permite entrever que la interpretación del «desiderium videnti Deum» constituye una vez más un punto de referencia determinante en el que se puede anclar la reflexión eclesiológica de H. de Lubac»⁴⁷.

Antes de que tuviera lugar esa concentración eclesiológica de temas favorecida por el Concilio Vaticano II, la Iglesia viene a ocupar un lugar de excepción en la reflexión de nuestro teólogo, en medio y a pesar de los golpes que le ha infringido la estructura humana de esa Iglesia de Jesucristo, y cuyo mejor exponente es su *Méditation sur l'Église*, de 1953. De entrada, hay que dejar constancia de la continuidad interna entre *Catholicismo* y *Meditación*, pues 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»⁴⁸. Una de sus obras posconciliares ha recibido precisamente este

⁴⁶ Véase la sección «La Chiesa come paradosso e mistero», en el estudio de N. CIOLA, *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*, o.c., 119-185.

⁴⁷ Cf. I. MORALI, *Henri de Lubac*, o.c., 100-101.

⁴⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac*, o.c., 105. Cf. M. PELCHAT, *L'Église mystère de communion. L'ecclésiologie dans l'oeuvre de Henri de Lubac*, Montreal 1988. AA.VV., *Henri de Lubac et le mystère de l'Église*, Actes du Colloque du 12 octobre 1996 à l'Institut de France, Études Lubaciennes I, Paris 1999.

título de *Paradoja y misterio de la Iglesia*. Allí escribía: «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»⁴⁹.

A la hora de explicar la continuidad entre *Catolicismo* y *Meditación* habría que recurrir a la actividad de editor llevada a cabo por Henri de Lubac, y, en particular, de algunos estudios de su gran amigo, jesuita y mártir, el P. Yves de Montcheuil (1904-1944). Me refiero a *Leçons sur le Christ* y *Aspects de l'Église* (1949), dos opúsculos nacidos como cursos catequéticos dirigidos a los estudiantes de la Sorbona⁵⁰. En el segundo libro, donde Montcheuil señala que «el catolicismo se distingue de todas las otras formas de vida religiosa, cristianas o no cristianas, por la importancia que da a la Iglesia»⁵¹, han quedado anticipados los temas fundamentales de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*⁵². Otro tanto vale para *Meditación sobre la Iglesia*: si su capítulo primero trata del «misterio» de la Iglesia, el capítulo último, como en el documento conciliar, trata de la Iglesia y la Virgen María. Están ya aquí incoadas las paradojas de la Iglesia y su condición sacramental: la Iglesia que procede de la Trinidad (*de Trinitate*) está compuesta por hombres (*ex hominibus*); su carácter visible e invisible; su condición histórica y terrena, junto a su índole escatológica y eterna. En el corazón de la Iglesia, que es cuerpo de Cristo, emerge la conexión íntima de la Iglesia y la Eucaristía, tema específico de la obra *Corpus mysticum* ya citada, y desarrollado ahora en esta clave: la Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la Iglesia⁵³.

Un indicio eminente de continuidad entre *Catolicismo* y *Meditación* va dado en la afirmación de la Iglesia como «sacramento de Cristo». El libro de 1953 desarrolla la idea que en *Catolicismo* estaba en germen.

⁴⁹ H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca 32002, 40.

⁵⁰ *Memoria en torno a mis escritos*, 272-274.

⁵¹ Y. DE MONTCHEUIL, *Aspects de l'Église*, París 1956, 7.

⁵² Véase B. SESBOUÉ, *Yves de Montcheuil (1900-1944). Précurseur en théologie*, París 2006, 271-294; ÍD., «Yves de Montcheuil, pionero de la renovación cristológica en el siglo XX», en A. CORDOVILLA PÉREZ - J. M. SÁNCHEZ CARO - S. DEL CURA ELENA, *Dios y el hombre en Cristo*, Salamanca 2006, 407-426.

⁵³ *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1988, 112. Véase P. MCPARTLAN, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizoulas in Dialogue*, Edimburgo 1993.

Henri de Lubac, remozando la sentencia del Obispo de Hipona («el sacramento de Dios no es nada ni nadie, sino Cristo»), escribió en 1938: «Si Cristo es el sacramento de Dios, la Iglesia es para nosotros el Sacramento de Cristo, ella le representa, según toda la antigua fuerza del término: nos lo hace presente en verdad»⁵⁴. Todavía con más fuerza ha retomado la idea en *Meditación sobre la Iglesia*, a la que ha dedicado el capítulo sexto, que arranca con estas consideraciones: «Ella es en el mundo el sacramento de Jesucristo, de igual manera que el mismo Jesucristo es para nosotros, en su humanidad, el sacramento de Dios»⁵⁵. Que la Iglesia es el sacramento de Jesucristo significa que se encuentra en una peculiar relación con Él, de esposa y esposo, que conforman una sola carne según la metáfora bíblica. Cristo es la imagen del Dios invisible; otro tanto puede predicarse de la Iglesia, cuya única razón de su existencia es ponernos en comunicación con Dios: «Si el mundo perdiera a la Iglesia, perdería la redención». No es de extrañar que en la sección dedicada al título *Ecclesia mater* alabe, de la mano de Agustín y de Orígenes, al «vir ecclesiasticus», es decir, al hombre de la Iglesia, miembro de la comunidad cristiana, sin distinción obligada entre clérigo y laico, pues esa condición previa es el modo de ser plenamente cristiano.

c) *Aspecto dinámico y misionero de la catolicidad: el ateísmo occidental y el ateísmo oriental*

En los ambientes católicos franceses de la primera mitad del siglo xx se ha experimentado con fuerza el hecho del creciente ateísmo de masas, la consolidación de ideologías anticristianas y el mosaico del pluralismo religioso que ponía de relieve la exigua expansión geográfica del cristianismo. Este doble fenómeno pone a prueba el doble principio teológico lubaciano del sobrenatural y del catolicismo. Su concepción del «catolicismo» como «la Religión»⁵⁶ llevaba aparejado un amplio conocimiento de las otras grandes religiones de la humanidad, así como de las filosofías o cosmovisiones que les sirven de explicación o de su negación. Son cuestiones e intereses sembrados prontamente en el corazón de aquel joven profesor de Teología fundamental: «Apenas habían transcurrido seis meses desde que había comenzado mi enseñanza de Teología fundamental (...),

⁵⁴ *Catolicismo*, 56.

⁵⁵ *Meditación sobre la Iglesia*, 163.

⁵⁶ *Catolicismo*, 216.

cuando, un buen día de la primavera de 1930, nuestro decano me habló más o menos de esta manera: “Padre, hay en nuestra Facultad una grave laguna. Por doquier, en las Universidades, se enseña historia de las religiones, incluso en las escuelas normales los futuros maestros reciben nociones de la misma; toda una gran literatura informa sobre el tema al gran público; es inadmisibles que jóvenes sacerdotes doctores en teología sigan ignorando esta disciplina y es necesario que sepan enfocar estos problemas bajo una luz cristiana. La disciplina más afín a la historia de las religiones es la suya; ¿aceptaría usted encargarse de un curso suplementario a partir del próximo octubre?”». Lubac confiesa que tuvo la debilidad de aceptar. Estas nuevas preocupaciones sobrevenidas han marcado decisivamente su vida intelectual desde sus comienzos.

Desde aquí el tronco había comenzado a echar sus primeras ramas. Pueden servir de transición las reflexiones sobre la condición misionera de la Iglesia, presentes en *Catolicismo*, pero desarrolladas en *Le fondement théologique des missions*, de 1946. Allí escribe: «La Iglesia es católica porque al saber que es universal por derecho quiere llegar a serlo de hecho»⁵⁷. Esa catolicidad es dinámica y misionera. Con Balthasar se pueden señalar dos frentes reales de diálogo misionero y que Henri de Lubac ha desplegado de forma simultánea; se trata, por un lado, del «ateísmo occidental», al que ha dedicado tres obras significativas antes de la celebración del Concilio, como son *Le drame de l'humanisme athée* (1944), *Proudhon et le christianisme* (1945) y *Affrontements mystiques* (1950), sobre Nietzsche; y, por otro lado, se ha familiarizado con lo que llama el «ateísmo oriental», el ateísmo vertical del budismo. Nos confiesa: «Siempre sentí cierto atractivo por el estudio del budismo, que considero como el mayor hecho humano, por su originalidad y, a la vez, por su expansión multiforme a través del tiempo y del espacio y por su profundidad espiritual»⁵⁸. A ello ha dedicado una trilogía compuesta por *Aspects du bouddhisme I* (1951), *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (1952) y *Amida. Aspects du bouddhisme II* (1955). Desde la convicción fundamental de nuestro jesuita se trata en uno y en otro caso de afrontar un arduo interrogante: cómo puede estar actuando la omnipresente gracia de Cristo.

En este marco general, en continuidad con la problemática esbozada ya en *Catolicismo*, aflora otro campo específico de estudio y de investiga-

⁵⁷ H. DE LUBAC, *Le fondement théologique des missions*, 30.

⁵⁸ H. DE LUBAC, *Memoria en torno a mis escritos*, 46.

ción en el pensamiento de Henri de Lubac, que es el tema de la salvación de los no cristianos, y que tendrá repercusiones en la doctrina conciliar acerca del valor salvífico de las otras religiones. Ahí se produce la tensión dialéctica entre el principio de la voluntad salvífica de Dios y la gracia ofrecida universalmente, por un lado, y la necesidad de la Iglesia para la salvación, por otro. Quiere ello decir, tal y como ha mostrado I. Morali⁵⁹, que el problema de la salvación de los no cristianos, sus estudios sobre el budismo, o la pregunta acerca del fundamento teológico de las misiones, no son cuestiones secundarias e independientes, sino que afectan y ponen a prueba el principio y fundamento sobre el que se edifica su sistema teológico: la concepción fundamental de la relación entre la naturaleza y la gracia, y la dimensión eclesial del sobrenatural.

En estas coordenadas ha ofrecido una respuesta que se puede sintetizar, siguiendo a I. Morali⁶⁰, en estos puntos: 1) Los hechos religiosos no cristianos están en conexión con el «desiderium naturale videndi Deum», con esa inspiración depositada en el fondo del alma humana, pero que siempre requiere de la gracia. 2) Las religiones no cristianas son manifestaciones de esa condición creatural «a imagen de Dios», mientras que la «semejanza» implica una transformación por medio de la gracia que sólo Dios puede conceder. 3) Sobre estos presupuestos, el juicio teológico de nuestro jesuita recae sobre la cultura religiosa o sobre los sistemas religiosos como impedimentos para la gracia. 4) En último término, como ya afirmaba en *Catolicismo*, la función propia de las religiones no cristianas consiste en ser «preparación del Evangelio»; poseen un valor propedéutico, no propiamente salvífico. Esta perspectiva, que permite fijar desde el principio del sobrenatural el significado teológico de las otras religiones, preserva la soberanía y la libertad de acción de la gracia de Dios.

2.3. RECAPITULACIÓN: DEL MISTERIO DEL SOBRENATURAL AL MISTERIO DE LA IGLESIA

Podemos ir concluyendo entrecruzando la doble aproximación sistemática y cronológica que hemos venido trazando: toda la obra teológica

⁵⁹ Cf. I. MORALI, *La salvezza dei non cristiani. L'influsso di Henri de Lubac sulla dottrina del Vaticano II*, Bolonia 1999; N. ETEROVIC, *Cristianesimo e religioni secondo Henri de Lubac*, Roma 1981.

⁶⁰ I. MORALI, *Henri de Lubac*, o.c., 86-90.

de Henri de Lubac está transida por una intencionalidad profunda de alcanzar la perspectiva de la «catolicidad» en la línea marcada por *Catholicismo*, «una opción fundamental a favor de lo que es plenitud, totalidad, horizonte lo más ancho posible, hasta el punto de que el criterio primordial de la verdad es el poder de inclusión»⁶¹. En su obra encontramos una puesta en acción, recuperando la dimensión católica en el terreno teológico y eclesial, en varios aspectos que corrigen el paradigma de la teología de escuela hasta entonces dominante, elevado sobre los pilares del individualismo y de la controversia.

Un primer ejemplo de ello es el foso abierto entre la naturaleza y lo sobrenatural. El abandono de la teología de los Padres y de la alta escolástica, orientados por la dinámica de la historia de la salvación, produjo una concepción racionalista que en el terreno de la antropología dio lugar a una separación burda entre una finalidad de la naturaleza y una orientación sobrenatural. La corrección de esta tendencia está a la base de *Surnaturel*, y su reelaboración posterior, *Le mystère du surnaturel* (1965). 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.

La infiltración de fuertes dosis de individualismo en la enseñanza y en la práctica ordinaria del cristianismo, con el consecuente abandono del espíritu católico, es otro de los déficits del catolicismo contemporáneo. Estas desviaciones individualistas, debidas en buena parte a «la influencia conjugada de la lógica aristotélica y el derecho romano sobre la elaboración teológica a lo largo de la Edad Media»⁶², han tenido repercusiones negativas en la elaboración del tratado sobre la Iglesia que no supo conceder a la colectividad el lugar que corresponde en el orden natural y en el orden sobrenatural. Por otro lado, desde la época de la Contrarreforma, el tratado *De Ecclesia* se ha configurado por oposición a las doctrinas galicanas y protestantes. La corrección a estas desviaciones, iniciada por la escuela de Tubinga, encuentra su primera plasmación en *Méditation sur l'Église* (1953), que desde el lenguaje de la paradoja deja abierto el camino para la consideración del Misterio de la Iglesia.

⁶¹ H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac*, o.c., 24ss.

⁶² *Catholicismo*, 222.

La fidelidad del autor de *Catolicismo* a lo que él ha considerado la auténtica «catolicidad» encuentra su aplicación metodológica y adquiere forma concreta en un recurso permanente a las fuentes patrísticas, a través de «un esfuerzo de asimilación transformadora»⁶³. Haciendo gala de una modestia proverbial, el profesor de Lyon toma prestada la voz de la gran tradición eclesial para expresar su propio pensamiento, cosa que llega a disculpar en el prólogo a su primer libro: «Si las citas se acumulan es porque hemos deseado proceder del modo más impersonal, espigando sobre todo en el tesoro, muy poco explorado, de los Padres de la Iglesia»⁶⁴. A esta luz, el estudio titulado «Las religiones humanas según los Padres» funde en un mismo impulso los temas y 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 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»⁶⁵.

3. LOS CARNETS DU CONCILE: CRÓNICA TEOLÓGICA DEL VATICANO II

Ya hemos indicado que en *Memoria en torno a mis escritos* se toca muy de pasada la asistencia al Concilio Vaticano II. De todos modos, este consultor de la Comisión teológica preparatoria y perito de la Comisión doctrinal ha escrito de forma retrospectiva: «¿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 tener un

⁶³ *Catolicismo*, 232.

⁶⁴ *Catolicismo*, 16.

⁶⁵ H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca 32002, 120-121.

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)»⁶⁶.

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 contemporáneos⁶⁷. 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 llevan inscritas el grave peligro de reducir el Evan-

⁶⁶ *Memoria en torno a mis escritos*, 386.

⁶⁷ 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).

gelio a una pura doctrina social. Es el «integrismo secularista»⁶⁸, 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»⁶⁹.

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*⁷⁰.

3.1. PRIMER PERÍODO DE SESIONES: LA DEBILIDAD DE LOS ESQUEMAS DOGMÁTICOS

El diario conciliar reseña en sus primeras líneas la comunicación hecha por Tardini, secretario de Estado, anunciándole su nombramiento como *consultor* de la Comisión teológica preparatoria del Concilio. Corría el 25 de julio de 1960. Henri de Lubac ha guardado escrupulosamente la disciplina del secreto prescrita para los trabajos de aquella Comisión, una praxis que ha permitido a los teólogos romanos albergar la esperanza de un concilio que imaginaban, en contra de las diversas manifestaciones de Juan XXIII, como una condena enciclopédica de los errores teológicos.

⁶⁸ Véase H. J. SIEBEN, *Zwischen kurialistischem und säkularistischem Integrismus. Das Zweite Vatikanum in der Wahrnehmung des Tagebuchschreibers Henri de Lubac: Theologie und Philosophie* 83 (2008) 531-561.

⁶⁹ *Memoria en torno a mis escritos*, 406.

⁷⁰ *Ibid.*, 421.

Con fecha de 12 de marzo de 1962, siete meses antes de la apertura solemne del Vaticano II, anota en su diario este interrogante: «*Que sera ce concile?*»⁷¹. En las vísperas de la inauguración su situación era la siguiente: el P. Provincial de Francia, B. Arminjon, descontento por el hecho de que ni el arzobispo de Lyon, P.-M. Gerlier, ni sus auxiliares, A. Ancel y M. Maziers, hubieran recurrido a Henri de Lubac, había previsto que su súbdito acudiera a Roma como teólogo del obispo jesuita H. Véniat del Chad. Ahora bien, en *La Croix*, del 28 de septiembre, se daba a conocer la lista de «expertos» (*periti*) nombrados por el Papa, que incluía al profesor de Lyon. Al día siguiente los periódicos anunciaban que Juan XXIII le nombraría experto del concilio para mostrar su desacuerdo con el *monitum* del Santo Oficio sobre Teilhard de Chardin (con fecha de 30 de junio de 1962) y un artículo anónimo aparecido en *L'Osservatore Romano* que explicaba el *monitum* y tomaba partido contra su libro *La Pensée religieuse du P. Pierre Teilhard de Chardin*. Una situación curiosa por partida doble: ningún obispo francés quería contar con los servicios de aquel perito conciliar por nombramiento de Juan XXIII, que vuelve a mostrar su apoyo al teólogo sospechoso ante el Santo Oficio. Finalmente, G. Martelet será el teólogo de Monseñor Véniat, y Henri de Lubac será el consejero de Mons. Gilbert Ramanantoanina, obispo jesuita de Fianarantsoa (Madagascar)⁷². El 7 de octubre nuestro cronista ya se encontraba en Roma, siendo alojado en la curia general de la Compañía de Jesús.

Aquel mismo día comenzaba a releer los «Schemata constitutionum et decretorum». Formaban parte de aquel primer volumen impreso los cuatro esquemas dogmáticos elaborados por la Comisión teológica preparatoria, *De fontibus revelationis*, *De deposito fidei*, *De ordine morali* y *De familia et matrimonio*, junto a estos otros tres: *De sacra liturgia*, *De instrumentis communicationis socialis* y *De Ecclesiae unitate*. Por lo demás, una carta, del 24 de septiembre, firmada por el cardenal Cicognani, le esperaba en Roma con el nombramiento oficial de «peritus», acompañada por un cuaderno con el «Ordo concilii oecumenici Vaticani II celebrandi», remitido por P. Felici, secretario general del Concilio. Allí se describía el oficio del *experto* conciliar en estos términos: los peritos conciliares están presentes en las congregaciones generales, pero no hablan a no ser que sean preguntados; estos peritos trabajan en las distintas comisiones

⁷¹ H. DE LUBAC, *Carnets du Concile*, I, 87. En adelante, *Carnets*.

⁷² *Carnets*, I, 88-89, 99.

en la elaboración de los esquemas y en la preparación de relaciones⁷³. Otro punto del reglamento del Concilio establece que «el presidente de cada comisión elige a una persona entre los teólogos o canonistas, que desempeñará la función de secretario». Nuestro cronista comenta: como el presidente de cada comisión es de hecho un cardenal de la curia romana, queda reforzada su preponderancia. El cardenal Ottaviani, presidente de la comisión teológica, «de doctrina fidei et morum», ha elegido a S. Tromp. Desde esta comisión, que es la más importante, el Santo Oficio puede controlar el concilio⁷⁴.

La primera victoria de los obispos sobre el Santo Oficio tuvo lugar el 13 de octubre con ocasión de la votación para las comisiones. Cada obispo debía escribir dieciséis nombres en cada una de las diez hojas que había recibido para las diez comisiones. Cuando los obispos se disponían a rellenar esas hojas, el cardenal Liénart se levanta y toma la palabra para pedir un aplazamiento, de modo que las diversas conferencias episcopales puedan proponer sus listas. Los cardenales König y Frings se sumaron a la iniciativa, que cosechó un fuerte aplauso. Aquella votación quedó aplazada para el martes siguiente, 16 de octubre. Martimort, el profesor de Liturgia, sentado junto a Henri de Lubac, le confiesa con satisfacción que ha sido él quien ha sugerido a Liénart ese procedimiento⁷⁵. Otras victorias no serán tan fáciles. Con la colaboración del P. Rondet redacta sus notas sobre el esquema dogmático *De deposito fidei*, que pondrá en manos de los obispos franceses tras comentarlas con el P. Daniélou. Al hilo de ese esquema sobre el «depósito de la fe», Henri de Lubac ofrece una reflexión sobre una noción que emerge con cierta frecuencia en su diario: «integrismo». «Parece creerse que el integrismo se caracteriza por una gran cerrazón en la doctrina de la fe... Esto es falso. En realidad, habría que decir: "la pobreza de esta doctrina", su desconocimiento de la gran tradición»⁷⁶. Niega que ese cali-

⁷³ *Carnets*, I, 92.

⁷⁴ *Carnets*, I, 98-99.

⁷⁵ *Carnets*, I, 111.

⁷⁶ *Carnets*, I, 115. En otro lugar, ha explicado el término «integrismo» de esta manera: «De un conjunto coherente, bien equilibrado, en el que se expresa una doctrina acerca de la cual es imposible que un buen lector se llame a engaño, se aísla, no ya una frase, sino una pequeña porción de una frase, de tal manera que el sentido quede completamente alterado. Así procedían antes, para falsear la doctrina de tal o cual teólogo, ciertos perseguidores de fantasmales herejías. En mi juventud, se les llamaba "intregristas"; gustaban atizar campañas de prensa» (Cf. *Diálogo sobre el Vaticano II*, Madrid 1985, 61-62).

ficativo valga para ese hombre de gran personalidad que es Ottaviani. Ciertos teólogos del Santo Oficio ponen y multiplican barreras en torno a un vacío, pues lo que ellos defienden vigorosamente son: *a*) verdades disminuidas, de modo que prefieren al Dios natural sobre el Dios cristiano, una idea abstracta de la revelación sobre la revelación de Cristo; enseñan que Dios se nos revela «para que le sirvamos», no para que lleguemos a ser sus hijos; el pecado, original o actual, no es más la infracción de la ley, no el rechazo de la vocación divina, y *b*) teorías humanas, recientes, pueriles, que les hacen olvidar lo esencial del misterio cristiano.

En sus apuntes se acumulan las negativas impresiones que los esquemas dogmáticos van produciendo entre obispos y teólogos. Henri de Lubac, Daniélou y Rondet han sido convocados a una reunión en la residencia de Monseñor Volk, obispo de Maguncia, con otros obispos y teólogos, para estudiar la redacción de un contra-proyecto a los esquemas doctrinales⁷⁷. En aquella reunión, que tuvo lugar el 19 de octubre por la tarde, se debatió sobre la composición de un documento doctrinal positivo y se habló sobre el procedimiento para ir descartando los esquemas de la comisión preparatoria. Un observador que, como nuestro jesuita, había seguido directamente la elaboración de aquellos textos, no podía dejar de mirar con esperanza aquellas maniobras.

En la Congregación general del 22 de octubre, el cardenal Larraona toma la palabra para presentar y abrir el debate acerca del esquema sobre la liturgia. Con gran minuciosidad nuestro cronista recoge brevemente el núcleo de las intervenciones en el aula en su tenor latino. La intervención del Patriarca Máximos IV es el mejor exponente de la discusión acerca del latín y la necesidad de la lengua vulgar en la liturgia. Innumerables detalles del debate nos ofrece la recopilación cuidadosa que hace Henri de Lubac, sin tomar partido. La intervención de Monseñor Ramantanoana, de quien es oficialmente «perito», el 24 de octubre, habla de «facultades de adaptación, para que todas las culturas puedan integrarse en la comunidad católica»⁷⁸. No es difícil percibir en estas palabras ecos de temas queridos por nuestro jesuita.

Unos días antes, el 20 de octubre, había pronunciado en Santa Marta una conferencia ante los obispos franceses (unos 50), sobre los dos pri-

⁷⁷ *Carnets*, I, 132-133. Entre los teólogos presentes se hallaban: Rahner, Ratzinger, Küng, Philips, Daniélou, Rondet, Congar, Chenu, Labourdette, entre otros.

⁷⁸ *Carnets*, I, 157.

meros esquemas dogmáticos, *De deposito fidei* y *De fontibus revelationis*. Alguien le hizo llegar después una pregunta del profesor Schmaus, de la Facultad de Teología de Munich: ¿Por qué el P. de Lubac se empeña en demoler nuestros esquemas? Nuestro cronista anota entre paréntesis: «Yo no soy ni el único y ni, de lejos, el más feroz de los demoledores»⁷⁹. En aquel mismo escenario vuelve a encontrarse con los obispos franceses, a los que se han añadido otros muchos obispos de África y de otros lugares, hasta hacer el número de 150, para seguir comentando los dos primeros esquemas doctrinales. Ha comenzado su intervención con unas observaciones previas: su crítica no nace de teorías personales, sino del rechazo a disociar pastoral y doctrina. Después ha hablado del lazo entre Escritura y Tradición, del capítulo sobre Dios, de la respuesta positiva que el Concilio debe llevar al hombre de hoy; del P. Teilhard; del capítulo 5 de la carta a los Romanos; del poligenismo; de la necesidad de poner a la persona de Jesucristo en el centro de todo; del carácter demasiado escolástico y puramente latino de los textos⁸⁰.

A finales de octubre ya se decía que el esquema *De fontibus revelationis* sería el siguiente esquema que pasaría a la discusión en el aula. Mientras tanto, prosigue el debate sobre el esquema de la liturgia en el aula conciliar, empiezan a hacerse oír las primeras reacciones contra el esquema *De fontibus revelationis*. Anota el día 12 de noviembre: «El P. Karl Rahner ha terminado la redacción de su proyecto. Su texto ha sido multicopiado en 2.000 ejemplares. El P. Daniélou me ha traído uno. *De Revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta*. Tres capítulos: I. *De vocatione hominis divina*. II. *De occulta Dei in generis humani historia praesentia*. III. *De revelata praesentia Dei in praedicatione Ecclesiae*. Sigue un Proemio, que se recomienda poner al comienzo. Nota inicial: «Como parece imposible que el Concilio pueda tratar de todos los esquemas y votar sobre ellos, parece necesario abandonar algunos, abreviar otros, y conectarlos entre sí. Por ello, los presidentes de las conferencias episcopales de Austria, Bélgica, Francia, Alemania, Holanda, se atreven a proponer como fundamento del debate el resumen que sigue de los dos esquemas primeros, y ello en un tono más positivo y pastoral»⁸¹. Y comenta nuestro cronista: el texto de Rahner propone proclamar lo que aparece como error

⁷⁹ *Carnets*, I, 162; véase también 137.

⁸⁰ *Carnets*, I, 179.

⁸¹ *Carnets*, I, 264-265.

condenado en los esquemas oficiales, a saber: Jesucristo, unidad de todas las verdades reveladas.

De sesión histórica ha calificado nuestro cronista la 19 Congregación general del 14 de noviembre de 1962. Aquella mañana se propone a la asamblea un doble voto para que el Concilio apruebe los principios generales del esquema sobre la liturgia y las enmiendas sean examinadas por la comisión. Lo más sobresaliente es la alocución del cardenal Ottaviani que, después de solicitar una explicación sobre ese doble voto, empieza a hablar sobre el esquema *De fontibus revelationis*. Su queja suena así de rotunda: circulan otros esquemas para sustituir al esquema oficial⁸². Los cardenales Liénart y Frings se expresan contra los esquemas doctrinales en su conjunto. En la otra trinchera, los cardenales Ruffini, Siri, Quiroga los aprueban en su integridad. El cardenal Léger dice que son contrarios al espíritu de renovación demandado por Juan XXIII. En la misma línea —«non placet»— se pronuncian los cardenales König, Alfrink, Suenens, Ritter, Bea. «Que el Concilio renuncie a este esquema» —sentenciaba el patriarca Maximos IV—.

Las intervenciones en uno y otro sentido se han sucedido en el aula. Lubac anota con bastante detalle las distintas posiciones, como hizo para el esquema sobre la liturgia. Así las cosas, los debates han ido acentuando una situación de *impasse* dogmático que se consumó el 20 de noviembre. Aquel día presidía la sesión el cardenal Frings, y se procedió a votar al hilo de esta pregunta: ¿debe ser interrumpida la discusión? De forma un tanto confusa se había previsto que quien quisiera votar la interrupción del debate votara con «placet», mientras que quienes quisieran proceder a la discusión de los capítulos particulares dieran un «non placet». El secretario general anunció el resultado siguiente: 1.386 rechazan continuar la discusión, 822 a favor de la discusión inmediata de los artículos. En consecuencia: el «placet» no alcanzó la mayoría de los dos tercios necesaria para retirar el esquema. Ello significaba que al día siguiente se proseguiría la discusión de los capítulos. Sin embargo, el día 21 de noviembre, se comunica la decisión de Juan XXIII, que ha decidido confiar la cosa a una comisión que estará compuesta de miembros de la Comisión teológica y del Secretariado para la unidad. Su tarea será reformar el esquema⁸³. También determina que se aborde seguidamente el esquema

⁸² *Carnets*, I, 275.

⁸³ *Carnets*, I, 353.

sobre los medios de comunicación social, cuyo debate comenzó el 23 de noviembre⁸⁴. Aquella mañana también han sido distribuidos entre los Padres los esquemas *De Ecclesia* y *De B. Maria Virgine*. La comisión mixta, que será presidida por Ottaviani y Bea, tendrá que preparar un esquema *De revelatione*, que reemplazaría a los dos primeros esquemas dogmáticos (*De fontibus revelationis* y *De deposito fidei*).

Al comienzo de la 27 Congregación general, celebrada el lunes 26 de noviembre, el secretario Felici anuncia que, a partir del 1 de diciembre, habrá todos los días congregación general todos los días, excepción hecha del domingo. El 8 de diciembre, la misa solemne será presidida por el Papa para clausurar el primer período de sesiones. Una vez concluido el debate sobre el esquema *De instrumentis Communicationis socialis*, se procedió a estudiar el decreto «*Ut unum sint*», es decir, *De unitate Ecclesiae*. Después se debatirá, según la petición de muchos Padres, el esquema *De Ecclesia*, así como el anexo *De B. Maria Virgine*⁸⁵. Aquella tarde, Lubac acude al Instituto bíblico para una reunión de trabajo con Congar, Labourdette, Laurentin y otros. Conversan y deliberan sobre la orientación que Balic ha impreso al esquema mariano. Seguidamente comentan el proyecto elaborado por Philips, el teólogo de Lovaina, como esquema alternativo al *De Ecclesia* que había redactado la Comisión preparatoria: «Está compuesto casi de los mismos elementos que el antiguo, pero con un orden dinámico interno: “*Quid sit Ecclesia*”, de quiénes se compone; jerarquía, fieles, vida religiosa. Vida doctrinal de la Iglesia, autoridad y obediencia; deber del apostolado. Relación con los otros cristianos, con la ciudad celeste. El cardenal Suenens patrocinaría ese proyecto. El capítulo sobre la Virgen podría servir de epílogo o de coronamiento»⁸⁶. Ellos examinan, parágrafo a parágrafo, ese proyecto. De vuelta a casa, se encuentra con el «Dr. Joseph Ratzinger», que le ha expresado su consternación por las noticias acerca de la primera reunión de la comisión mixta: piensa que la orientación de esta Comisión, dominada por el trío Ottaviani-Tromp-Parente, con expertos como Fenton, no responde para nada a los deseos del Concilio. Otro perito conciliar, G. Thils (de Lovaina), le informa de la creación de cinco subcomisiones, presididas cada una por un cardenal, que se encargarán de la redacción del esquema sobre la reve-

⁸⁴ *Carnets*, I, 365.

⁸⁵ *Carnets*, I, 373.

⁸⁶ *Carnets*, I, 382. Véase S. MADRIGAL, *El Vaticano II en los «cuadernos conciliares» de G. Philips*: Razón y Fe 259 (2009) 259-284.

lación: relaciones Escritura-Tradición, inspiración, inerrancia y composición literaria de la Escritura, Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, Escritura en la Iglesia⁸⁷.

El día 28 de noviembre, el cardenal Ottaviani tuvo una intervención para desaconsejar el comienzo del debate sobre el esquema *De Ecclesia*, que comprende 80 páginas. Mejor sería diferirlo al próximo período de sesiones, en septiembre de 1963. En su lugar, propone pasar a deliberar sobre el *De B. Virgine Maria*. El Consejo de la presidencia deliberó y rechazó la propuesta, considerando que era un error querer tratar de la Virgen fuera de su marco de referencia eclesiológico. Así las cosas, el 1 de diciembre comenzó a debatirse, tras una breve intervención del cardenal Ottaviani, el esquema *De Ecclesia* elaborado por la Comisión teológica preparatoria, revisado por la Comisión central. El viejo cardenal oriundo del Trastevere dejó caer su juicio y descontento contra las maniobras secretas emprendidas contra aquel texto, sabedor del proyecto alternativo que Suenens había encargado a Philips: «Antes de que el esquema fuera distribuido, ya se decía que debía ser rechazado»⁸⁸. Monseñor Franic hizo la exposición resumida de los once capítulos del esquema. A continuación, se fueron produciendo las intervenciones de los cardenales, a favor y en contra del esquema, que nuestro relator reproduce cuidadosamente, en su formulación latina.

El domingo 2 de diciembre no había sesión general. Lubac come en el Gesù y allí ha sido interrogado acerca de las «dos fuentes». Es una conversación de gran interés, pues ofrece una buena síntesis del parecer de nuestro jesuita acerca de una de las cuestiones más debatidas: «Hay dos cuestiones diferentes —afirma—, que el Concilio de Trento afirma *la* fuente que es el Evangelio de Jesucristo, y que esto no prejuzga el modo exacto de la relación que haya que establecer entre los dos canales que son la Escritura y la Tradición. El Concilio de Trento, con su «partim-partim», ha dejado libre la discusión acerca de la naturaleza de esta relación; en fin, que toda la antigua tradición, hasta Trento, sostiene que la totalidad del Misterio cristiano está contenida en la Escritura, cuyo sentido es interpretado por la Tradición»⁸⁹. Pero su interlocutor, que es un defensor de la teoría de las «dos fuentes» constitutivas, aduce el argumento de que es la enseñanza de las escuelas católicas durante los dos últimos siglos; por

⁸⁷ *Carnets*, I, 384. Véase 409-410.

⁸⁸ *Carnets*, I, 427. 426-439, 446-456, 460-477, 482-488, 492-503, 507-514.

⁸⁹ *Carnets*, I, 443.

tanto, la tesis de los manuales es identificada con el absoluto de la fe por aquel espíritu estrecho que no tiene otros conocimientos.

El lunes 3 de diciembre tuvo lugar la 32 Congregación general. Léger afirma que el esquema sobre la Iglesia debe ser el quicio doctrinal del Concilio Vaticano II, y subraya que el capítulo dedicado al episcopado es de gran relieve. El cardenal Döpfner insiste en la centralidad del esquema, pero no le satisface la estructura interna del documento, que es demasiado largo, sin fundamento escriturístico, demasiado jurídico. A su juicio, es necesaria una nueva y profunda reelaboración. El día 4 ha intervenido el cardenal Frings, cuyo consejero es Ratzinger, haciendo una serie de observaciones críticas sobre el esquema: sólo refleja una mínima parte de la tradición católica, no toma en consideración la tradición griega, y de la latina, no la más antigua. Ello afecta negativamente a la doctrina expuesta, que es más jurídica y sociológica que teológica, por ejemplo, en lo que a la naturaleza de la Iglesia se refiere. Nada se dice de la doctrina de los padres griegos sobre la eucaristía como lazo de la unidad más profunda. El esquema requiere una corrección profunda en el sentido de la catolicidad que se debe exigir a una constitución conciliar. Poco después, en el marco de la 33 Congregación general, se produjo la intervención del cardenal Suenens⁹⁰: antes de que se concluya este primer período de sesiones es necesario que los Padres reflexionen acerca del principal objetivo del Concilio, de manera que los trabajos del segundo período se ordenen en torno a un esquema central; así como el Vaticano I trató del primado del Papa, el Vaticano II debe centrarse —según las indicaciones del Papa— en la Iglesia de Cristo, luz de las gentes. En este sentido proponía un plan de conjunto: la constitución sobre la Iglesia es el centro del Concilio, en una doble perspectiva: *ad intra* y *ad extra*. Lo primero plantea la pregunta: *¿quid sit Ecclesia?* Lo segundo, implica una reflexión acerca del diálogo que la Iglesia debe entablar con el mundo en estos aspectos concretos: la persona humana, la justicia social, la evangelización de los pobres, la paz internacional. Aclaraba el cardenal de Malinas que estas perspectivas estaban incluidas, explícita o implícitamente, en el discurso radiofónico de Juan XXIII del 11 de septiembre.

La intervención de Suenens cosechó una sonora ovación. A continuación intervino el cardenal Bea, que, antes de iniciar su comentario al esquema, llamó la atención sobre su importancia histórica y para el mismo

⁹⁰ *Carnets*, I, 462-464.

concilio. El problema de la Iglesia se había planteado ya en el siglo XVI, pero Trento no tuvo tiempo de abordarlo; el Vaticano I sólo trató un punto: el papado. Sobre este esquema recae un peso especial, de ahí se desprende una gran responsabilidad. Tras un recorrido minucioso por algunos capítulos, concluyó la necesidad de una nueva elaboración, profunda y sólida. Aun cuando se oyeran voces a favor del esquema presentado, como las del cardenal dominico Browne, sin embargo, empezaba a pesar la línea crítica marcada por Liénart, Alfrink, Döpfner, Gracias, Frings... El cardenal Montini intervino al día siguiente en la Congregación general 34 para insistir en este punto: debemos considerar seriamente lo que el cardenal Suenens dijo ayer «de fine concilii et de ordine argumentorum tractandorum». Porque ahí se toca el núcleo del Concilio; este esquema puede unificarlo todo: «*Quid est, et quid agit Ecclesia?*». Añadía otras observaciones sobre la relación entre Cristo y la Iglesia, sobre la doctrina del episcopado (colegio, sucesión y carácter sacramental), que también merecieron una ovación⁹¹.

En la Congregación general 35, el jueves 6 de diciembre, se produjo la intervención del cardenal Lercaro, quien comenzó insistiendo en las palabras de Montini del día anterior. La doctrina de la Iglesia debe ir más allá de lo jurídico; hay que mostrar a los hombres que la Iglesia es sacramento de Cristo vivo y actuante entre los hombres, el misterio de Cristo en la Iglesia. Es urgente mostrar el misterio de Cristo en los pobres; la Iglesia es Iglesia de los pobres. Todos los esquemas presentes o futuros deben considerar este aspecto fundamental del misterio de Cristo. La prioridad la tiene la evangelización de los pobres⁹². Digna de mención es también la alocución de Monseñor Hakim, arzobispo melquita, una voz de Oriente. La Iglesia es la madre universal y de manera especial la madre de los pobres, como había recordado Juan XXIII y el cardenal Lercaro. Los resultados reales del Concilio no comenzarán a ser conocidos hasta dentro de diez o quince años. Será el concilio del siglo XXI. Nos gustaría, por tanto, no encontrar en los esquemas propuestos los textos de los manuales de antaño, sino una respuesta real, proveniente de la Iglesia, a las cuestiones reales de hoy. Hay que hablar como Juan XXIII. Hay que hablar como el Evangelio. Retomando la intervención del cardenal Frings hace suyas las palabras críticas hacia un esquema que no tiene en cuen-

⁹¹ *Carnets*, I, 482-484.

⁹² *Carnets*, I, 492-494.

ta el pensamiento oriental: el cuerpo místico ha sido reducido a solas realidades visibles. El realismo de la teología griega ha quedado atrofiado por el juridicismo de este esquema. Los Padres griegos no han reducido la doctrina paulina del cuerpo místico a la definición de una sociedad donde la obediencia bastará para describir la actitud de los fieles. Es triste ver el capítulo sobre el obispo, donde la autoridad episcopal es presentada como un derecho incuestionable. Los obispos son definidos primeramente por la jurisdicción, no por el misterio que entraña su oficio. El cuerpo episcopal emana de Cristo; la jurisdicción, conferida por el Papa, localiza y determina una función colegial que le preexiste. Esta función colegial se ejerce de una manera eminente en el concilio, pero cada obispo es solidario en todo tiempo de la obra entera de salvación confiada a la Iglesia. Es grave atenuar u olvidar el tenor de esta verdad. La teología oriental no la ha olvidado nunca⁹³.

El cardenal König recordó en el debate del 7 de diciembre lo escrito en las actas del Concilio Vaticano I al final de los tres meses que había durado la primera sesión: «Señor, hemos bregado toda la noche, y no hemos pescado nada» (Lc 5, 5). Con optimismo señalaba que no valían esas palabras para el primer período de sesiones del Vaticano II, pues ya se había producido el fruto de contactos y coloquios importantes. El debate sobre el esquema *De Ecclesia* discurrió por los caminos acostumbrados durante aquella última jornada. Monseñor Volk echa en falta en el esquema un mejor desarrollo del fundamento bíblico; todo se despliega a partir de una imagen restringida del cuerpo de Cristo; habría que recurrir a otras imágenes como la de pueblo de Dios, en primer lugar. Introduce también otro concepto de mucho futuro: la Iglesia es la comunidad de los salvados en la gracia de Cristo, es «*sacramentum et res sacramenti*». Su intervención concluía abogando por la refundición total del esquema. La última intervención fue la del benedictino inglés C. Butler, que veía la insuficiencia del esquema presentado en su falta de adecuación al renacimiento experimentado por la teología de la Iglesia durante el siglo xx. Tal y como estuvo anunciado, justo antes del mediodía, el Papa Juan XXIII llegó al aula. Después de recitar el *angelus*, dirigió un breve discurso a los Padres. El día 8 de diciembre de 1962 Henri de Lubac abandonaba Roma en tren junto al P. Martelet camino de Lyon.

⁹³ *Carnets*, I, 502-503.

3.2. SEGUNDO PERÍODO DE SESIONES: LA COLEGIALIDAD, EL ECUMENISMO Y LA LIBERTAD RELIGIOSA

Por motivos de salud nuestro relator no pudo asistir a la reunión de la Comisión teológica a la que había sido convocado por el cardenal Ottaviani en mayo de 1963. Con fecha de 2 de septiembre anota: a raíz de mi reciente estancia en el hospital, el P. Provincial ha escrito al P. Asistente para descargarme de la presencia en la segunda sesión del Concilio⁹⁴. Después de su convalecencia, ya recuperado, viaja en automóvil a Roma, donde llega el 30 de octubre.

Cuando entra en el aula se estaba proclamando el resultado de la votación sobre las cinco cuestiones propuestas por los moderadores⁹⁵. Este simple dato informa de una de las novedades de procedimiento inaugurada en el segundo período de sesiones, así como de uno de sus momentos estelares. Las sesiones han sido presididas por cuatro moderadores nombrados por Pablo VI, los cardenales Döpfner, Suenens, Lercaro y Agagianian. Corría una caracterización chistosa de este grupo de cuatro que los comparaba con los cuatro evangelistas: el cardenal alemán sería Mateo, el hombre de la ley; el cardenal belga, Marcos, el amigo de Pedro; el cardenal italiano, Lucas, el evangelista de los pobres; finalmente, Agagianian, el cardenal de la curia, es Juan, es decir, no uno de los sinópticos⁹⁶. Aquella propuesta de los moderadores pretendía obtener un voto de orientación para el capítulo sobre el episcopado del esquema *De Ecclesia*. Con el disgusto del sector más duro de la Comisión teológica y la fuerte oposición de Ottaviani, la votación tuvo lugar y la mayoría de los padres se pronunció a favor de la colegialidad al hilo de estas preguntas: 1) si la consagración episcopal constituye el grado supremo del sacramento del orden; 2) si cada uno de los obispos legítimamente consagrado, en comunión con el Papa y con los otros obispos, es miembro del cuerpo de los obispos; 3) si el cuerpo o colegio de los obispos sucede al colegio de los apóstoles en la función de evangelizar, santificar y apacentar y si posee —junto con su cabeza, y nunca sin ella— la plena y suprema potestad en la Iglesia; 4) si dicha potestad es de derecho divino. Aquella encuesta incluía la pregunta acerca del diaconado y la reposición del diaconado

⁹⁴ *Carnets*, I, 547. La crónica de la segunda etapa, en *Carnets du Concile*, II, 7-59.

⁹⁵ *Carnets*, II, 7.

⁹⁶ *Carnets*, II, 116.

permanente en la Iglesia latina. Esta votación constituye un verdadero triunfo de la mayoría conciliar, aunque estaba por ver la reacción de la Comisión doctrinal. Por el contrario, un sacerdote francés, profundamente conservador y enemigo del *aggiornamento*, había escrito: «Los cinco votos sucesivos de los Padres del Concilio hacen de la jornada del 30 de octubre de 1963 una de las más sombrías de la historia de la Iglesia para los sostenedores de la tradición»⁹⁷.

El martes 5 de noviembre asiste a la Congregación general en la que comienza a debatirse el esquema sobre los obispos y el gobierno de las diócesis (*De episcopis*). Por la tarde, acude a la sesión plenaria de la Comisión doctrinal, donde Ottaviani ha mencionado el resultado de otra votación, la del 29 de octubre, en la que por escaso margen (1.114 frente a 1.074) los Padres se habían pronunciado a favor de la inclusión del texto sobre la Virgen en el esquema sobre la Iglesia. Él va a defender sin éxito que el esquema sobre la Virgen elaborado por la Comisión no sea modificado, frente a König y Charue que son partidarios de crear una subcomisión que reelabore el texto. Cuando Monseñor Philips comenta el trabajo de las siete subcomisiones que trabajan en el capitulario del esquema sobre la Iglesia, vuelve a aflorar el tema de la colegialidad. Ottaviani, Parente, Schauf, Tromp y Gagnebet atacan el voto del Concilio del día 30 de octubre: ¿es de derecho divino o de derecho eclesiástico? ¿Cuenta con el consentimiento positivo del Papa? Otros obispos, como Garrone, consideran que ese voto debe guiar la redacción de los textos⁹⁸.

Las anotaciones diarias de nuestro cronista adoptan este doble registro: por un lado, informan de los debates en el aula; por otro, nos refiere la evolución de la discusión dentro de la Comisión teológica. En el primer escenario, se suceden a lo largo del mes de noviembre los debates sobre el esquema *De Episcopis* que confrontan la opción colegial con los contraataques curiales. No faltan los incidentes protagonizados por los cardenales Ruffini y Siri, defensores a ultranza del centralismo romano, y el patriarca Máximos IV. En el segundo escenario, y en calidad de experto, asiste el 7 de noviembre a la reunión de la subcomisión doctrinal cre-

⁹⁷ *Carnets*, II, 106.

⁹⁸ *Carnets*, II, 11-12. Las siete subcomisiones, tras la asunción el 1 de octubre del esquema *De Ecclesia* elaborado por Philips, estaban consagradas a estos temas: *De misterio Ecclesiae*, *De populo Dei*, *De institutione et sacramentalitate Episcopatus*, *De presbyteris et diaconis*, *De collegio et ministeriis Episcoporum*, *De laicis*, *De vocatione ad sanctitatem*.

ada para examinar el capítulo 5 del esquema *De Oecumenismo*, que trata de la libertad religiosa. Este esquema, que había sido redactado por el Secretariado para la unidad, pasaba por la censura de la comisión doctrinal antes de ser presentado al concilio. A lo largo de esos debates el cardenal Browne y Parente plantearán las mayores reticencias, a menudo con el argumento de que los pontífices precedentes han condenado la doctrina que se propone en el documento; a favor del texto se expresan los expertos Rahner, Häring y Murray.

El día 8 de noviembre se ha producido otra mañana histórica. Se trata de la intervención del cardenal de Colonia, Frings, acerca de la reforma del Santo Oficio, que ha provocado la réplica vehemente de Ottaviani («Altissime protestor») para estupor de la asamblea⁹⁹. Nuestro relator, convaleciente de su reciente enfermedad, toma menos notas. Estas páginas del diario denotan un hondo y amargo pesar por una especie de polarización y grieta interna que hace correr rumores bastantes infundados, como una supuesta amenaza de retirada de los obispos italianos del concilio que los cardenales Ottaviani y Siri habrían hecho llegar a Pablo VI. Son rumores interesados que divulga una facción extremista anti-curial y anti-romana. Pero existe también una corriente análoga por el extremo contrario dispuesta a echar por tierra la buena fama del cardenal Bea. Objeto de estas mismas comedillas es la suerte del capítulo sobre la libertad religiosa. El cardenal Browne le habría hecho saber al Papa las graves inquietudes del Santo Oficio al respecto, pues ese texto contendría una doctrina contraria a la de los papas del siglo XIX. Su discusión en el Concilio y su aprobación sería un grave obstáculo. Yendo al fondo de la cosa, Henri de Lubac se muestra partidario de ubicar el texto sobre la libertad religiosa en otra parte, es decir, fuera del esquema *De Oecumenismo*¹⁰⁰. Se baraja la posibilidad de desplazarlo al esquema XVII.

En la Comisión doctrinal, la tarde del 18 de noviembre, se trabaja sobre el esquema *De Ecclesia*. Con gran detenimiento, como en el caso de la libertad religiosa, nuestro relator anota con minuciosa brevedad las distintas intervenciones sobre el capítulo primero del documento, el misterio de la Iglesia, que se concentran en la relación entre la Iglesia y el reino de Dios, las imágenes de la Iglesia¹⁰¹. Mientras tanto, en el aula se sigue debatiendo

⁹⁹ *Carnets*, II, 15.

¹⁰⁰ *Carnets*, II, 45, 20-26.

¹⁰¹ *Carnets*, II, 31-37.

do sobre el esquema *De Oecumenismo*. El 21 de noviembre se había aceptado, tras la oportuna votación, la aceptación de los tres primeros capítulos del esquema sobre el ecumenismo como texto base para la discusión. Seguía en el aire la pregunta si los capítulos 4 (sobre los judíos) y 5 (sobre la libertad religiosa) serían objeto de una votación semejante durante este segundo período de sesiones, cosa que finalmente no ocurrirá, por falta de tiempo, dirá Bea¹⁰². Entretanto el cardenal Ottaviani trabaja intensamente, contando con la labor desinteresada de Philips para que el primer capítulo del esquema *De Ecclesia* pueda estar terminado antes de acabar esta segunda etapa conciliar, según era voluntad del Papa. Ahora bien, ello podría acarrear la intención no confesada de impedir el avance de los trabajos sobre la libertad religiosa. El día 28 de noviembre ha tenido lugar la reunión del comité director para lanzar la revista internacional *Concilium*, en torno a Rahner y a Schillebeeckx¹⁰³.

Próximo el final de la segunda etapa de sesiones, el 2 de diciembre de 1963 anota varias noticias que reflejan el estado de los debates. En un encuentro que tuvo lugar en el Colegio polaco, donde se hallaban presentes 14 obispos, le piden su opinión acerca de la disertación de Monseñor Staffa que había defendido la tesis de que el poder de los obispos reunidos en concilio ecuménico es una delegación del Papa. Además, circula entre los padres una nota del episcopado italiano contra la libertad religiosa¹⁰⁴. Aquel mismo día tuvo lugar la última sesión de la Comisión teológica. En ella se ha tomado la decisión de elegir un segundo vicepresidente y un segundo vice-secretario. Lo primero recae sobre Monseñor Charue de Namur, candidato de la mayoría conciliar frente al candidato de la minoría, el cardenal Santos, de Manila. Como secretario adjunto ha salido elegido Monseñor Philips, frente al dominico Gagnebet¹⁰⁵. Al día siguiente se conmemoró el cuarto centenario del Concilio de Trento. En la sesión solemne del 4 de diciembre fueron aprobados los dos primeros documentos conciliares, la constitución sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*) y el decreto sobre los medios de comunicación social (*Inter mirifica*), por abrumadora mayoría. Pablo VI —señala nuestro cronista— ha pronunciado un bello discurso en el que ha anunciado su próximo viaje, en enero de 1964, a Jerusalén. La tarde de aquel mismo día regre-

¹⁰² *Carnets*, II, 56.

¹⁰³ *Carnets*, II, 49.

¹⁰⁴ *Carnets*, II, 54-55.

¹⁰⁵ *Carnets*, II, 57.

sa a Lyon. Henri de Lubac redacta un artículo para la revista *Christus*, con el objetivo de poner de relieve el alcance del gesto de Pablo VI: una verdadera descentración de la Iglesia, buscando su renovación a los pies de Cristo¹⁰⁶.

En el tiempo de intersesión, entre el 1 y el 7 de junio, ha estado en Roma participando en las reuniones de la Comisión doctrinal. En la primera sesión de trabajo, Tromp ha expuesto el programa de trabajo: el texto sobre la Virgen María, la relación entre la Iglesia peregrinante y triunfante, la problemática de la colegialidad, el llamado esquema 13, el nuevo texto sobre la Revelación. Son páginas altamente interesantes¹⁰⁷, donde quedan reflejadas las distintas posturas en liza a propósito de María (mediadora y co-redentora), el problema de la fundamentación escriturística del colegio de los apóstoles y el paralelismo entre Pedro-apóstoles y Papa-obispos; el significado de la tradición respecto de la Escritura y el problema de las dos fuentes; el significado de la Escritura en la vida de la Iglesia; también se abre el debate acerca de la presencia de la Iglesia en el mundo contemporáneo, con la apelación a la fórmula «signos de los tiempos».

¹⁰⁶ *Carnets*, II, 58-59.

¹⁰⁷ *Carnets*, II, 62-105.

