

La exégesis medieval y la novedad hermenéutica de Joaquín de Fiore según Henri de Lubac

Samuel
SUEIRO

Introducción

En el curso de sus investigaciones sobre la exégesis medieval, Henri de Lubac (1896-1991) fue percibiendo una fuerza de mutación a la hora de pensar el tiempo en clave cristiana desde la cual resultaba arduo y espinoso preservar y transmitir el acontecimiento de la revelación. Como si de una huida se tratara, esta nueva mirada a la historia abría las puertas a una cierta obsesión por el porvenir y el progreso indefinido, al tiempo que ensombrecía el carácter insuperable de la autodonación de Dios en Jesucristo por el Espíritu, y reducía la inteligencia de la fe hasta volverla incapaz de percibir la historia como posibilidad real de acogida y maduración de dicha autodonación. Henri de Lubac postuló que estas cuestiones fueron constituyendo a lo largo de los siglos una cierta *posteridad* cuyo primer ancestro se remontaba a un sorprendente abad calabrés: Joaquín de Fiore (1135-1202 ca).

El interés lubaciano por el abad florentino no responde a la mera curiosidad o la estricta erudición. Aunque el fruto más maduro de su discernimiento llegó una década antes de su muerte, con la publicación de sendos tomos sobre *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* (1979-1981), una somera anotación de su libro *Catolicismo* revela que Henri de Lubac descubrió a Joaquín de Fiore por vez primera en los años treinta, cuando preparaba su emblemática obra sobre *Los aspectos sociales del dogma* (1938). Posteriormente, la indagación lubaciana sobre el abad calabrés dilató sus contornos en *Histoire et Esprit* (1950), libro dedicado a estudiar la inteligencia de las Escrituras según Orígenes de Alejandría; y, sobre todo, en *Exégèse Médiévale* (1959-1961), obra que rastrea la influencia de la exégesis origeniana en la teología latina de la época medieval. Fue entonces, al preparar *Los cuatro sentidos de la Escritura*, cuan-

RT 32(2021)2 265-287

do percibió una nueva trama que parecía haberse interpolado en el pensamiento cristiano occidental, transformándolo desde la raíz: la idea de una «tercera edad» al estilo de la postulada por Joaquín de Fiore a partir de su peculiar exégesis.¹

Las páginas que siguen pretenden explorar el discernimiento realizado por Henri de Lubac frente a la exégesis del abad calabrés. En orden a lograr una panorámica teológica más completa, atenderemos, además de a *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, a otras obras lubacianas claramente emparentadas con esta temática. Para ello, el presente estudio se articula en dos grandes núcleos de cuestiones: la exégesis medieval y la innovación de Joaquín.² El primero quiere mostrar el marco global de la exégesis medieval, así como el origen bibliográfico de *La posteridad espiritual*, mientras que el segundo presenta el contraste de la exégesis de Joaquín con respecto a la tradición medieval. Todo ello nos permitirá percibir la importancia que el abad calabrés otorgaba al libro del Apocalipsis, los fundamentos de su comprensión del tercer *status* y de lo que él llama el «Evangelio eterno», para finalmente discernir en detalle su principio exegetico de la *concordia*.

1. La exégesis medieval

Comencemos por recordar aquella escueta confesión epistolar en que, saliendo al paso de una fuerte crítica dirigida contra *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Henri de Lubac mencionaba su temprano interés por el abad calabrés: «Yo lo estudié sin ninguna tesis preconce-

¹ Para las referencias a las obras de Henri de Lubac emplearemos las siguientes siglas, seguidas del número de página correspondiente: EM = *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, vols. I-III, Aubier, Paris 1959-1964; HE = *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (OC XVI), Cerf, Paris 2002; MOÉ = *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (OC XXXIII), Cerf, Paris 2006 [MTE = *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid 2000]; PSJF = *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. De Joachim à nos jours* (OC XXVII-XXVIII), Cerf, Paris 2014 [tr. PEJF = *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, vol. I: *De Joaquín a Schelling*, y vol. II: *De Saint-Simon a nuestros días*, Madrid 2011].

² Para un desarrollo ulterior sobre los fundamentos desde los que Joaquín de Fiore desarrolla su lectura teológica de la Escritura y de la revelación, así como un análisis de la relación teológica entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, cf. S. SUEIRO, «Joaquín de Fiore visto por Henri de Lubac: la relación teológica entre ambos Testamentos», en *Burgense* 61/2(2020), 455-482.

bida cuando lo descubrí de cerca preparando, en los años 50, mi "Exégesis medieval"». ³ Por sí solo, este dato sería suficientemente revelador del dilatado período que el estudio del joaquinismo ocupa, al menos indirectamente, en la vida del jesuita francés. Ciertamente, es fácil presumir que estamos ante una labor de estudio paciente, madurada en el tiempo. ⁴ Antes de adentrarnos en la exégesis de Joaquín, veamos más detalladamente lo que podría llamarse el origen «bibliográfico» de *La posteridad espiritual*. Con ello, creemos que se comprenderán mejor las características de la obra, así como el punto central que la configura.

1.1. El origen bibliográfico de *La posteridad espiritual*

Además de la referencia epistolar citada, encontramos en *La posteridad espiritual* otros dos indicios textuales que nos dan pie a emparentar esta obra, más bien tardía, con la célebre *Exégèse Médiévale*. Por un lado, tenemos los primeros párrafos de la introducción de *La posteridad espiritual*, donde Henri de Lubac afirma sin ambages una doble posteridad de Joaquín: una primera en el campo de la exégesis y otra ulterior, que él da en llamar «espiritual». Por otro lado, el parentesco vuelve a hacerse patente si comparamos los distintos apartados que en *Exégèse Médiévale* están dedicados a la cuestión joaquinita con los títulos de primeros capítulos de *La posteridad*. En uno y otro libro se habla de «la concordia y el tercer status», de «la novedad joaquinita», de sus «presuntos antecedentes», de «la sucesión joaquinita»; además, en ambas obras cobra un relieve especial el examen de las posturas de Tomás de Aquino y de Buenaventura al respecto. ⁵

A este sumario análisis textual, hemos de añadir el testimonio que nuestro autor nos proporciona en su *Memoria en torno a mis escritos*, al hablar del origen de *La posteridad espiritual*:

³ G. BENEDETTI, «Lettera LXXIV», in H. DE LUBAC – G. BENEDETTI, *Mezzo secolo di teologia al servizio della Chiesa. Una corrispondenza teologica*, Dehoniane, Bologna 1999, 555-568, 555.

⁴ Ya en *Histoire et Esprit* (1950) aclara las diferencias entre Orígenes y Joaquín de Fiore a la hora de comprender el «Evangelio eterno»; cf. HE 220-227.

⁵ Cf. EM II/1 437-459 y PSJF 43-67 [PEJF I 43-68] («La concordia y el tercer status»); EM II/1 459-484 y PSJF cap. 1 («La innovación de Joaquín»); EM II/1 484-504 y PSJF 20-42 [PEJF I 19-42] («La novedad joaquinita»); EM II/2 325-344 y PSJF cap. 2 («Joaquinismo medieval»); EM II/2 263-302 y PSJF cap. 3 («Buenaventura y Tomás de Aquino»).

«En la segunda parte de *Catholicisme* se planteaba ya la cuestión del carácter histórico de la religión cristiana y de la inteligencia espiritual de la Escritura, en la cual muchos no veían desde hacía mucho tiempo más que fantasía piadosa y sin alcance, o recursos de una edad precrítica, o racionalismo alegórico, imitado de los antiguos mitólogos. El trato con los Padres de la Iglesia y con los grandes medievales me persuadieron pronto de que había en esto un triple desconocimiento. Mis cursos de teología fundamental me llevaban siempre, por mil caminos, a este tema central. Ya había aludido a ello en el *Proudhon*. Había esbozado también el tema del cuádruple sentido de la Escritura en un breve ensayo de la Miscelánea ofrecida al P. Fernando Cavallera (1948). De Orígenes había sacado el tema de *Histoire et Esprit*. Para escribir la conclusión de este libro reuní numerosos textos de todas las épocas, muchos de los cuales nunca habían sido utilizados. En estos años, en que todo trabajo propiamente doctrinal me parecía de momento, y acaso para siempre, sin salida, me vino la idea de ampliar dicha conclusión, corregir las impresiones demasiado precipitadas y deducir mejor sus claves dogmáticas. Había allí materia para un nuevo libro, que redelineara *per summa capita* la historia de la exégesis espiritual a lo largo de los siglos cristianos».⁶

La cuestión de la interpretación espiritual de la Escritura es, pues, un tema que viene de lejos (la década de 1930) en la biografía lubaciana y que acompañará a nuestro jesuita hasta sus últimos escritos. Por esta y otras confidencias que nos han llegado por tradición oral, sabemos que Henri de Lubac aprovechó los «silenciosos» años posteriores a *Humani generis* (1950) para sumergirse en los conocidos volúmenes compilados por J.-P. Migne. En efecto, la *Patrología (griega y latina)* era una de las obras que el jesuita francés podía encontrar a su disposición en todas y cada una de las comunidades a las que la Compañía de Jesús lo había ido destinando en esos años. Así se explica el prolífico aparato crítico de que constan todas sus publicaciones, del cual da cuenta además la magna colección de fichas de lectura que se conservan en sus Archivos. Tras señalar el material recopilado en ese período, prosigue Henri de Lubac la historia de su interés por la comprensión espiritual de la Escritura:

⁶ MOÉ 83 [MTE 243-244]. Excusamos la amplitud de esta cita y las siguientes por el interés que tiene la reflexión del autor sobre la génesis y el tenor de su propia obra a la hora de interpretarla.

«Puse manos a la obra en Corenc, cerca de Grenoble, en la casa de las Hermanas de la Providencia, durante los primeros días de abril de 1956. El libro, que en su principio estaba previsto que fuera de modestas dimensiones, engrosó desmesuradamente. [...] Sobre la marcha, fui cayendo cada vez más en la cuenta de la naturaleza capital de la extraordinaria articulación, siempre amenazada pero siempre conservada o restablecida en la gran Iglesia, de los dos Testamentos, del uno con el otro. [...] Me gustaba discernir las huellas, a veces incompletas, o revestidas de formas extrañas en toda una serie de escritores menores; seguir sus sistematizaciones, incluso deformaciones, a lo largo de los siglos. De manera más general, me gustaba volver a encontrar así por doquier el simbolismo histórico, o la historia simbólica, que caracterizan ya a nuestros evangelios y de los que puede decirse que son una de las características consustanciales con nuestra fe. Bien entendido que me fue imposible extenderme en un tema tan amplio en sí mismo y en su duración. Aun así, se compusieron cuatro volúmenes, los dos últimos muy gruesos (1959, 1961, 1964). Debía seguir el quinto, en el que se intentara exponer las supervivencias más o menos caricaturescas, las incomprendiones del pasado, las transformaciones de las perspectivas suscitadas bien por las controversias confesionales, bien por los progresos críticos, los intentos más o menos acertados de resurgimiento, etc. Estaba dispuesta una carpeta considerable, pero diversas tareas imprevistas, más urgentes y muy absorbentes, me impidieron completarla e incorporarla a la obra».⁷

Con el correr de los años y a medida que avanza su estudio, el material se ve gradualmente redimensionado: lo que originalmente era una ampliación de un capítulo de *Catolicismo*, termina por convertirse en cuatro voluminosos tomos sobre la exégesis medieval, desistiendo el autor de escribir un último volumen sobre los derroteros de la interpretación bíblica que se desligaban de la Tradición. También en su *Memoria en torno a mis escritos*, cuando comente los motivos que le llevaron a escribir *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, H. de Lubac volverá a hacer referencia a ello:

«En el tomo 3 de *Exégèse Médiévale* (1961) dediqué un largo capítulo de 122 páginas a Joaquín de Fiore. [...] Todavía no estaba acabado el cuarto tomo, cuando las notas

LA EXÉGESIS
MEDIEVAL Y
LA NOVEDAD
HERMENÉUTICA
DE JOAQUÍN DE
FIORE SEGÚN
HENRI DE
LUBAC

⁷ MOÉ 83-84 [MTE 244-245] (tr. cast. corregida en algunas expresiones).

se acumulaban con vistas al quinto, que seguiría los avatares de la antigua exégesis, exégesis que se prolongaba y se caricaturizaba a lo largo de toda la época moderna. Uno de sus capítulos debería describir la doble posteridad de Joaquín: por una parte, una línea propiamente exegetica, es decir, la selva inmensa de los comentarios que interpretan "literalmente" al Apocalipsis como una profecía de la historia de la Iglesia; y, por otra, una línea espiritual con numerosas ramificaciones, la de los pensadores u hombres de acción, que se remiten o no a él, pero todos, en mayor o menor medida, traicionan su sueño, cuando propenden a concebir, como él, una tercera edad, edad del Espíritu, que sucederá a la de Cristo, de la que es guardiana la Iglesia».⁸

Será, pues, de aquel material remanente previsto para el quinto volumen de *Exégèse Médiévale* y que había dejado a un lado, del que se sirva para emprender la redacción de *La posteridad espiritual*.⁹ Una vez más, volverá a lamentar en su *Memoria* la falta de tiempo y la ambiciosa meta a la que aspiraba:

«¡Programa demasiado ambicioso! Pronto me di cuenta de que habrían hecho falta, no un nuevo volumen, sino otros cuatro más, y de que me faltarían competencia y tiempo. Además, en el día a día, me esperaban otras preocupaciones. Pero, como la carpeta de Joaquín había engrosado, me dispuse a utilizarla para un pequeño volumen. Era, de nuevo, querer abarcar demasiado. Reduje mi proyecto a la segunda mitad del capítulo que inicialmente había redactado. Sin embargo, a medida que exploraba el campo, al azar de los libros que encontré y de las horas disponibles, ese objetivo así restringido se presentaba inmenso todavía. Dio de sí los dos volúmenes que aparecieron en 1979 y 1981».¹⁰

Todas estas notas históricas nos permiten comprender los avatares del interés del jesuita francés por la cuestión joaquinista. En efecto, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* no es una obra de orden historiográfico, como tampoco filosófico, ya que su intención no es trazar la pseudo-historia de la pervivencia secular de una idea. A tenor de las palabras de nuestro autor, el libro surge

⁸ MOÉ 159-160 [MTE 405].

⁹ Igualmente deja constancia de esta dependencia en el mismo Prefacio de la obra: cf. PSJF 7 [PEJF 17-8].

¹⁰ MOÉ 160 [MTE 405-406].

de un estudio madurado en el tiempo cuyo objeto había comenzado siendo la interpretación espiritual de la Escritura en la época patrística y medieval. A medida que se adentra en ella, H. de Lubac es capaz de ir retirando de esta temática sus capas más externas para llegar a captar los puntos teológicos nucleares y percibir la posteridad «espiritual» que de ellos se desprende.

Tal como ha quedado, *La posteridad espiritual* es un libro incompleto que tiende a inducir cierta confusión si se no se mira desde otras obras lubacianas que lo preceden. Así, ante las voces críticas que se alzan contra él por tratarse de un libro fraguado a partir de una tesis preconcebida y entretelado por lecturas forzadas, creemos más ajustado y congruente, visto en detalle, dar crédito, más bien, a H. de Lubac. Si nos esforzamos por esclarecer hasta donde nos sea posible su entraña teológica, descubrimos que estamos, sí, ante una obra incompleta, pero no ingenua u ofuscada.

1.2. *Joaquín y el Apocalipsis*

H. de Lubac aborda más de cerca la atención que el calabrés presta al último libro de la Biblia en el breve apartado del volumen II/2 de *Exégèse Médiévale* dedicado a la «sucesión joaquinista».¹¹ En su pretensión de desvelar los secretos de la Escritura, Joaquín hace del Apocalipsis una valiosa fuente para sus intuiciones, ya que le permite comprender la actualidad de este libro en el curso de la historia. Pero el abad calabrés no parece caer en la cuenta del alcance de su planteamiento o, mejor dicho, de los presupuestos fundamentales de su proyecto. Queriendo penetrar en el espíritu del texto para ir más allá de la letra, en la práctica está reduciendo el texto sagrado a pura letra. Puede comprenderse entonces que resultará muy difícil percibir en sus resultados un suficiente apoyo bíblico; más bien, estos parecen ser fruto del dinamismo propio del método empleado. Henri de Lubac advierte la necesidad de analizar a fondo la hermenéutica joaquinista, preguntándose por el valor real que a fin de cuentas el abad calabrés otorga al libro sagrado:

«Sea él o no un innovador en la esfera de la vida espiritual, Joaquín de Fiore sí lo es indudablemente en hermenéutica y, por ello, en teología de la historia. [...] Lo esencial en esto no es saber si, en tal o cual palabra del Libro [del Apocalipsis], se estaría designando misteriosamente tal o cual

LA EXÉGESIS
MEDIEVAL Y
LA NOVEDAD
HERMENÉUTICA
DE JOAQUÍN DE
FIORE SEGÚN
HENRI DE
LUBAC

¹¹ EM II/2 325-344.

hecho, tal personaje o tal otro. Lo esencial es tener hacerse alguna idea del género de verdad que habrá de esperarse del Apocalipsis, lo cual supone una cierta idea de la sagrada Escritura, es decir, de hecho, de la revelación».¹²

Siendo esto así, puede observarse que hay algo en todo método exegético que escapa al mismo: sus presupuestos fundamentales. En esto radica la importancia de preguntarse por la epistemología implícita en el proceder de Joaquín y por las cuestiones teológicas a las que ésta atañe. Y de ahí que, en el caso de la interpretación que el abad florense hace del Apocalipsis, se pregunte Henri de Lubac:

«¿Tiene como finalidad satisfacer nuestras curiosidades? ¿Son sus misterios secretos que han de arrancársele? ¿Ocultan sus símbolos acontecimientos humanos humanamente reconocibles? ¿Designan cada uno realidades diferentes, que puedan ser dispuestas en serie cronológica? ¿El Nuevo Testamento consiste en una historia análoga en su estructura a la que nos describe el Antiguo? ¿Qué tipo de relación hay entre ambos Testamentos? ¿Qué relación entre historia y misterio? ¿Qué ha de entenderse por Tiempo de la Iglesia? Son tantas las cuestiones que dominan la exégesis y que ésta no responde. Sabemos en qué sentido la *Concordia* las resolvía. Ahora bien, aquellos que siguen a Joaquín en los presupuestos de su explicación del Apocalipsis comenzaron a seguirlo en sus presupuestos de su *Concordia*».¹³

En este sentido, Henri de Lubac traerá a colación al jesuita flamenco Cornelius a Lapide (1567-1637), cuando este afirma de los autores que siguieron a Joaquín en su exégesis: «Su fundamento es que piensan que en el Antiguo Testamento no se ha realizado nada que no se realice o se tenga que realizar igualmente en el Nuevo; sobre este asunto escribió Joaquín en el libro de la *Concordia* del Nuevo y el Antiguo Testamento».¹⁴ En efecto, a juicio de

¹² EM II/2 326-327.

¹³ EM II/2 327.

¹⁴ CORNELIUS A LAPIDE, «Commentarius in Isaiam argumentum»: *Commentaria in Scripturam Sacram*, t. XI (*Complectens expositionem litteralem et moralem in Isaiam Prophetam*), Vivès, Paris 1860, 100: «Fundamentum eorum est, quod censeant nihil in vetere Testamento gestum esse, quod in novo pariter non geratur aut gerendum sit; quia de re scripsit Joachim, libro de Concordia novi et veteris Testamenti». Citado en EM II/2 327.

Henri de Lubac, Joaquín fue el primero en entrar decididamente por esta senda, pero no pocos serían los que, siguiendo las huellas del calabrés, se afanarían en buscar en el Apocalipsis una explicación de los acontecimientos de su tiempo y en determinar su repercusión en la historia. Haciendo suyas las palabras de M.-D. Chenu, no duda en afirmar que Joaquín «es el profeta de esta exégesis y de esta pseudo-historia».¹⁵ Y refiriéndose a los autores que conformarían la posteridad de Joaquín, precisa:

«Sin duda, en su conjunto, citarán poco a Joaquín. Algunos quizá lo habrán olvidado. O bien, ante su sospechoso patronazgo, fingirán preferir otro más honorable. Ahora bien, se recordará constantemente una frase de *La Ciudad de Dios*: “*Liber Apocalypsis totum hoc tempus complectitur, quod a primo adventu Christi usque in sæculi finem, quo erit secundus ejus adventus, excurrit*”. Pero estas palabras ya no será en el espíritu de Agustín como la mayor parte las comprenderán, sino en el espíritu de Joaquín».¹⁶

Por lo que se refiere a esta posteridad «exegética» de Joaquín, nuestro autor se detiene a valorar algunos ejemplos en los que observa la influencia del abad florense y – en algún caso – la dependencia de él. Además de algunas notas acerca del pensamiento de san Buenaventura,¹⁷ Henri de Lubac pasará revista brevemente a los principales personajes de este tipo de exégesis en el siglo XIII y primer tercio del XIV. Aparecen así los nombres de Hugo de Saint-Cher, Tomás el Inglés y Nicolás de Gorran, Guerric de San Quintín, Alejandro Minorita, Roberto de Bridlington y John Russel, Guillermo de Santo Amor, Pedro-Juan Olivi, Jean Quidort, Arnaldo de Vilanova, Pedro Auriol, Agustín Trionfo¹⁸ y Nicolás de Lyra.¹⁹ Al finalizar su balance de todos ellos, H. de Lubac termina concluyendo que «vencido en el más bello de sus sueños, Joaquín de Fiore, a la manera de Nostradamus, triunfa en su hermenéuti-

¹⁵ EM II/2 328. La referencia de la nota 2 de esta página contiene alguna errata; la cita precisa corresponde a M.-D. CHENU, «Histoire et allégorie au XII^e siècle», en E. ISERLOH – P. MANNS (edd.), *Festgabe Joseph Lortz*, vol. 2. (*Glaube und Geschichte*), B. Grimm, Baden-Baden 1958, 57-71, 65.

¹⁶ EM II/2 327, donde cita S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, x, 8, 1b: «El libro del Apocalipsis abarca todo este tiempo, a saber, desde la primera venida de Cristo hasta el fin del mundo, que será su segunda venida».

¹⁷ EM II/2 328-330.

¹⁸ EM II/2 330-344.

¹⁹ Al que se le dedicará otro apartado entero (v): EM II/2 344-367.

ca», porque «se tomará prestado su historismo profético, sin querer retener nada de su esperanza».²⁰ Ahora bien, antes de preguntarnos por el método de la concordia en sí, tratemos con Henri de Lubac de indagar cuál era, en suma, dicha esperanza que nace de su hermenéutica y acaba por ser relegada por su posteridad. Veamos, pues, la meta que en la exégesis del calabrés se dibujaba.

1.3. *Los tres status y el Evangelio eterno*

Uno de los resultados más palmarios de la interpretación bíblica de Joaquín es la división de la historia en tres *status*. En el último de ellos, la revelación de Dios no estaría limitada por la «letra» de la Escritura, sino que sería un Evangelio genuinamente espiritual que se inscribiría en los corazones de los cristianos contemplativos. No obstante, no siempre Joaquín habla de tres estados y no siempre lo hace de la misma manera. De hecho, es fácilmente constatable la multiplicidad de divisiones y periodizaciones que el florense hace de la historia, así como su falta de precisión en las mismas.

Siguiendo sus textos más importantes, Henri de Lubac explica que Joaquín divide la historia en cinco edades: 1. «ante legem»; 2. «sub lege»; 3. «sub evangelio» o «sub litteræ evangelii»; 4. «sub litteræ novi Testamenti»; 5. «in patria» o «inmanifest a visione Dei». Sin embargo, en otros escritos del florense, estas cinco edades se reagrupan en un esquema tripartito más global, de suerte que historia y revelación pueden concebirse bajo tres grandes regímenes: 1. «ante gratiam»; 2. «sub gratia»; 3. «quod e vicino expectamus, sub ampliori gratia». El primero de ellos, desde el origen del mundo hasta Cristo, engloba la «lex naturalis et mosaica», cuyo conocimiento de Dios revestiría el modo de *sciencia*; el segundo, determinado auténticamente por Cristo, la «lex evangelica sub litteræ evangelii», que permitirá a los hombres acercarse a la realidad de Dios a través de la sapientia; y el tercero, el «tempus sub spirituali intellectu», cuya venida dice Joaquín ser cercana, constituiría el tiempo de la *plenitudo spiritui*.

Por lo que a la periodización de la historia en tres edades se refiere, H. de Lubac la admite como perfectamente tradicional. En sí mismo, el esquema no entraña ninguna ruptura con la Tradición; al contrario, sabemos que el jesuita francés lo reconoce incluso en la propia estructura del Credo y en el Nuevo Testamento:

«Desde un principio el cuadro está trazado. Antes de ser adoptado por el Símbolo de los apóstoles, era el cuadro de la predicación primitiva, tal como el Libro de los Hechos nos la da a conocer: todo el plan divino se va desarrollando en él a través de “tres etapas históricas que pueden relacionarse fácilmente con las tres Personas”».²¹

Igualmente, cuando nuestro autor hable de la revelación divina en su comentario de la primera parte de la constitución dogmática *Dei Verbum*, volverá a reconocer la posibilidad e incluso la pertinencia de comprender la historia de la salvación desde una triple perspectiva, a partir de la actuación de Dios en ella (*œconomia salutis*). Ahora bien, en esta ocasión, Henri de Lubac añadirá una importante advertencia, al afirmar con rotundidad que el cumplimiento definitivo de toda promesa ha sido realizado en la segunda de estas edades, de la cual la tercera no será sino recepción, aceptación y acogida:

«Esta tercera época, exactamente igual que la era de gracia de san Agustín –“*sub gratia*”–, corresponde a la aceptación [*accueil*] de la revelación y de la salvación. Cristo inauguró la era escatológica. Su obra está fructificando, pero ya no hay lugar a otra intervención. Estamos viviendo “el fin de los tiempos”. La salvación se ha cumplido en Él, y para cada generación “la Iglesia hace ya presente dentro del tiempo el fin de la historia”».²²

Con esta precisión, podemos comprender que Henri de Lubac se hace cargo – sin explicitarlo directamente – de la cuestión joaquinista. En efecto, desde los textos de Joaquín de Fiore resulta difícilmente sostenible comprender que el tercero de sus *status* sea el tiempo de la acogida y recepción de la revelación «y» de la sal-

²¹ H. DE LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres* (OC V), Cerf, Paris 2008, 130-131 [*La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2012, 119-120], donde remite a P. BENOIT, «Les origines du Symbole des Apôtres dans le Nouveau Testament», en *Lumière et Vie* 2(1952), 39-60, 45 [artículo reproducido en P. BENOIT, *Exégèse et théologie*, t. II, Cerf, Paris 1961, 193-211] y H. DE LUBAC, «La Révélation divine», en ÍD., *Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme* (OC IV), Cerf, Paris 2006, 23-231, 92 [H. DE LUBAC, «Comentario al preámbulo y al capítulo primero», en B.-D. DUPUY (dir.), *Vaticano II. La revelación divina. Constitución Dogmática «Dei verbum»*, t. I, Taurus, Madrid 1970, 181-367, 233-234].

²² H. DE LUBAC, «La Révélation divine», 92-93 [234 (tr. mejorada)], citando a J. MOUROUX, *Le Mystère du temps. Approche théologique*, Aubier-Montaigne, Paris 1962 [tr. cast.: *El misterio del tiempo*, Estela, Barcelona 1965].

vación, cuya plenitud irrestricta – también en el tiempo – es Cristo mismo. Más bien, el abad calabrés parece extender la expectación por dicha plenitud histórica a una época venidera en esta tierra, que complete lo que Cristo habría venido a comenzar.

Aunque Joaquín se considere ante todo como un exégeta de la Escritura y no se proponga como misión anunciar un tercer Testamento, Henri de Lubac percibe que «menos ambicioso en apariencia, su proyecto es, en realidad, más radical».²³ Empleando la imagen de las bodas de Caná, el abad calabrés dirá que cuando llegue el tiempo del Espíritu, el agua de las enseñanzas del Evangelio será convertida en vino.²⁴ Ciertamente, era común en la tradición exegética antigua y medieval interpretar las seis tinajas llenas de agua como símbolo de la ley de Moisés y de la imperfección de la antigua Alianza, que esperaba un cumplimiento definitivo por la nueva Ley del Evangelio y el don del Espíritu.²⁵ En este punto Joaquín sigue las huellas trazadas por los grandes comentadores de la Escritura. Sin embargo, mientras toda esta tradición cifra la novedad en Cristo, el abad calabrés aplica el simbolismo, no ya a la antigua Alianza, sino también al Nuevo Testamento. La diferencia exegética de Joaquín conduce, como veremos, más allá de una simple

²³ PSJF 49 [PEJF I 49].

²⁴ Cf. JOAQUÍN DE FIORE, *Tractatus super quatuor evangelia*, Tipografía del Senato, Roma 1930, 191; PSJF 49 [PEJF I 50].

²⁵ Así lo expresa, por ejemplo, Orígenes al hablar de la venida de Jesús como principio de transformación de la Escritura (*In Johannem* 13, 60; PG 14, 517d). Y la misma idea encontramos en Agustín (*In Johannem* 9, 2; PL 85, 1459). La máxima paulina «La letra mata, el Espíritu vivifica» aparece con frecuencia en los comentarios patrísticos de las bodas de Caná (Cirilo de Alejandría y numerosos autores medievales); el Espíritu es también la gracia y la verdad de las que habla Jn 1,17 frente a la Ley. Además, Agustín verá en las tinajas de piedra el símbolo de las seis edades del mundo, ante las que la venida de Cristo inauguraría una nueva y definitiva. Para Ricardo de San Víctor, el agua se refiere a la «letra» y el vino a la «inteligencia espiritual» (*Miscellanea* 1, 82; PL 177, 517-518). El simbolismo de Caná ocupará asimismo bastantes páginas de Simón de Auxerre (remitiendo a Gregorio de Nisa y a Severo de Antioquía), de Ruperto de Deutz, Isaac de la Estrella, Pedro Lombardo y Bernardo de Claraval. Cf. J. LEMARIÉ, «Épiphanie», en M. VILLER *et al.* (edd.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. IV/1, Beauchesne, Paris 1960, 863-879. A los teólogos citados, H. de Lubac añadirá, en una amplia nota, los nombres de: Gaudencio de Brescia, Jerónimo, Máximo de Turín, Beda, el Pseudo-Alcuino, Yvo de Chartres, el Pseudo-Damián, Hildeberto, Honorio de Autún, Bruno de Segni, Juan Beleth, Pedro de Capua, Sicardo de Cremona, Buenaventura y Tomás de Aquino (cf. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* [OC VII], Cerf, Paris 2010, 149, nota 2 [*Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988, 129, nota 57]).

extensión de la inteligencia espiritual de la Escritura, ya que termina por nivelar de algún modo el contenido de ambos Testamentos.

En definitiva, mientras que la interpretación común cifraba la auténtica *novedad* en la venida en carne de Jesucristo y en su obra salvífica prolongada en la Iglesia, Joaquín avistaba un tercer *status* por venir. La razón última que él hallaba para deducir la tercera edad era la promesa de un «Evangelio eterno», del que habla el libro del Apocalipsis.²⁶ A tenor de los textos, no podemos decir que Henri de Lubac ignore la delicada postura del abad calabrés; antes bien, dirá tratando de explicarlo:

«La meditación de Joaquín sobre la Escritura no le hace entrever un nuevo evangelio histórico; le descubre la aproximación al seno mismo de la historia de una “prodigiosa palingenesis” de la que debe emerger en verdad “otra Iglesia” portadora del “Evangelio Espiritual de Cristo”, o más exactamente quizá, de ese “Evangelio en espíritu”, “procedente del Evangelio de Cristo”. Entonces, el Espíritu Santo, enseñándonos toda verdad, nos hará desear el día definitivo de la entrada en la gloria».²⁷

Además, hay que notar que, por lo general, Joaquín describe más frecuentemente el régimen de este tercer estado por vía negativa que positiva. Así, en contraposición a Iglesia de su tiempo, tratará de retratar esta nueva edad diciendo lo que ésta no será:

«*Cum autem venerit Spiritus veritatis et docebit nos omnem veritatem, quid nobis alterius figuris?*, etc. No será ya éste el tiempo de la Iglesia de los sacerdotes, cuya misión ya estaría acabada; desaparecerán los sacerdotes, porque ellos habían sido propuestos para la administración de las figuras: estaban sólo encargados de un “*interim*”. Unos sacramentos “más grandes” y “más fuertes” sustituirán a los del segundo estado; así, al bautismo de agua, el bautismo de fuego en el Espíritu. A la “*Ecclesia clericorum*” sucederá la “*Ecclesia contemplantium*”. A la Iglesia que es, durante esta época de transi-

²⁶ Cf. Ap 14,6: «Y vi volar en medio del cielo a otro ángel que tenía un *evangelio eterno* para anunciar lo a los que moran en la tierra, y a toda nación, tribu, lengua y pueblo». Sobre la diferencia entre la comprensión de Orígenes y la de Joaquín de Fiore en este punto, cf. HE 220-227. También puede verse M. REEVES – W. GOULD, *Gioacchino da Fiore e il mito dell'Evangelo eterno nella cultura europea*, Viella, Roma 2000.

²⁷ PSJF 49-50 [PEJF I 50].

ción, una mezcla de “*laborantes*” y de “*quiescentes*”, sucederá la pura “*Ecclesia quiescentium*”. Actualmente la Iglesia navega todavía sobre las dos barcas de Pedro y de Juan, pero entonces bastará sólo la de Juan». ²⁸

El punto extremo está en anunciar la desaparición de «toda figura», incluidas las mediaciones sacramentales tal como existen en la Iglesia. Aun cuando toda la profecía de Joaquín de Fiore emerja de las palabras de la Escritura, para Henri de Lubac en el método con el que son examinadas y conjugadas, predominan combinaciones de concordancias y una muy particular concepción de las inteligencias espirituales de la exégesis clásica. ²⁹ En virtud de su análisis teológico, Henri de Lubac ve en el método y en los resultados de Joaquín algo más que una serie de ambigüedades. De hecho, el jesuita francés se sabe confrontado con otros historiadores, ³⁰ cuyas interpretaciones «minimizantes» de la doctrina joaquinista no dudará en rebatir.

Henri de Lubac pondera aquella «sagacidad» con que la comisión de Anagni (1255), reunida por orden de Alejandro IV para juzgar la doctrina de Joaquín, extrajo del libro de la *Concordia* aquel pasaje en que el abad florentino se proponía – mediante el sentido espiritual – desvelar los «*rerum fines*» a los que la Escritura apuntaba. Así, el jesuita francés afirma de Joaquín: «En efecto, el “testamento nuevo” dado por Cristo a sus apóstoles no es todavía a sus ojos más que un “segundo testamento”, cuya letra es portadora del mismo sentido espiritual que la letra del primero». ³¹ Con ello, Henri de Lubac está señalando que la postura emprendida por Joaquín termina irremediablemente por *nivelar* ambos Testamentos. En efecto, en su modo de entender la revelación, el abad calabrés cifraba en un nuevo *status* la completa inteligencia de la Escritura, en virtud ya no de una «letra», sino de su apropiación «espiritual» gracias al «Evangelio eterno» que el Espíritu interiorizaría en los corazones de aquellos renovados cristianos contemplativos:

²⁸ PSJF 52 [PEJF I 52-53].

²⁹ Cf. PSJF 53 [PEJF I 53].

³⁰ A lo largo del primer capítulo, H. de Lubac matizará algunas de las interpretaciones de J. Rousset de Pina, A. Crocco, F. Russo, F. Foberti, E.R. Daniel, L. Tondelli, W. Bloomfield, R. Manselli y G. Duby.

³¹ EM II/1 461. Joaquín de Fiore había afirmado en su *Concordia* [2, 1, 7]: «*Sciendum quod littera veteris testamenti commissa fuit populo Judæorum, littera novi testamenti populo Romano, spiritualibus autem viris spiritualis intelligentia, quæ ex utraque procedit*».

«Hace falta que llegue la tercera era, ese “*tertius status*”, en que será promulgado para todos el Evangelio eterno, que es el evangelio del Espíritu: no un nuevo libro, que aporte una nueva letra – *doctrina ipsa spiritalis non est circumscriptibilis, ut claudatur uno magno volumine* –, sino la inteligencia espiritual de los libros de los dos Testamentos. [...] Entonces se verá el cielo abierto, es decir que, una vez derribada la puerta de la letra, la mirada del Espíritu se sumergirá sin obstáculo en el interior de los dos Testamentos. Una especie de nueva “religión”, totalmente libre y espiritual, será instaurada. A la Iglesia institucional tal como existe desde Cristo, Iglesia de clérigos y doctores, simbolizada por Isabel o por Juan Bautista, sucederá para durar hasta el fin de los tiempos, simbolizada por la Virgen María o por Jesucristo mismo, una Iglesia humilde y silenciosa, “casta y virginal”; Iglesia no de letrados o de doctores, sino de contemplativos».³²

Si no se tiene en cuenta una valoración de los presupuestos teológicos que guían la hermenéutica de Joaquín y se lleva a cabo una investigación puramente histórica y filológica, los resultados podrían ser muy otros. Pero, a juicio de nuestro autor, el florentino refería con su tercer *status* algo más que la simple descripción de las etapas ascendentes de la vida espiritual o que una purificación de la Iglesia, puesto que, en el fondo, hacía depender de la provisionalidad intrahistórica tanto al Antiguo como al Nuevo Testamento. Según Henri de Lubac no faltarán pasajes de Joaquín que, leídos aisladamente,³³ sirvan de apoyo a comentarios más favorables sobre la ortodoxia del calabrés. Además de señalar la incompatibilidad entre sí de muchas de estas lecturas, el jesuita francés se esfuerza en mostrar cómo los textos mismos de Joaquín hacen patente la peligrosa *novedad* que surgiría de sus tesis,³⁴ aunque seguramente no de un modo del todo consciente para el abad. En la búsqueda de una comprensión más profunda de la letra de la Escritura, el abad

³² EM II/1 454-455, donde H. de Lubac cita pasajes del *Tractatus super quatuor evangelia* y de la *Concordia novi et veteris Testamenti*.

³³ Cf. PSJF 58 [PEJF I 58]: «Nos parece sumamente difícil, según el conjunto de los pasajes ciertamente auténticos, comprender la teoría joaquinista de manera distinta a como la sugieren unos textos muy numerosos y bastante precisos. Edulcorada hasta el punto de integrarla sin más en los esquemas recibidos de su época, mal podría explicarse que ella, incluso al precio de desnaturalizaciones profundas, haya podido estar en el origen de cambios tan graves y duraderos en el seno de la sociedad cristiana».

³⁴ Cf. PSJF 54-55 [PEJF I 54-56].

florense termina por legitimar – quizá no como él hubiera querido – la irrelevancia de la misma para los espirituales del tercer estatus. En este sentido, Henri de Lubac colige que «él no debió de tener una plena conciencia de las consecuencias a las que debía arrastrarlo el principio que había puesto en la base de su exégesis».³⁵ Unas consecuencias que pasaban por cercenar a la Escritura su capacidad de ser vehículo de acceso al Espíritu:

«Por una fatal consecuencia, disociando de este modo el Evangelio de Cristo, tal como había sido predicado desde hacía doce siglos en la Iglesia, de este Evangelio eterno, que será el del porvenir, él disocia a Cristo mismo de su Espíritu. Debilita curiosamente la obra de Cristo. En la construcción histórica que él imagina, Jesús no hace más que desarrollar un germen depositado en Israel en tiempos del rey Ozías; un germen que, por otra parte, ha de agotarse muy pronto, antes de la consumación del siglo».³⁶

En su afán de concordar Antiguo y Nuevo Testamento, toda la Escritura se ve reducida a una «letra» que por sí misma no conduce al Espíritu que la produjo. En consecuencia, dada su superabilidad e insuficiencia, la «novedad» del Nuevo Testamento no será realmente tal. De seguir a Joaquín en sus presupuestos, «todo el Evangelio tiende a convertirse en algo así como un Proto-evangelio del Evangelio del Espíritu»,³⁷ algo ya señalado por la Comisión de Anagni. Veamos, pues, cuál es el punto de innovación de la interpretación florense de la Escritura.

2. El principio de concordia

Hemos constatado al presentar los rasgos fundamentales de la exégesis medieval que el simbolismo efectuado por la tradición abrigaba una intención eminentemente teológica o moral. Frente a esta línea común, la particular lectura de la Escritura que hace Joaquín cultiva un simbolismo un tanto diferente: desarrolla «un método de argumentación para desembocar en sus visiones proféticas sobre el porvenir de la

³⁵ PSJF 58 [PEJF I 58].

³⁶ EM II/1 462.

³⁷ PSJF 65 [PEJF I 65]. La afirmación es de H. MOTTU, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1977, 53.

Iglesia en la historia y sobre el fin de los tiempos».³⁸ La innovación no descansa ya en una comprensión *espiritual* de ambos Testamentos, ni tampoco en una lectura *tipológica* de la Escritura, algo que era habitual en la tradición cristiana. Su novedad se basa en algo mucho más profundo, esto es, su comprensión de la *concordia*. El efecto más notorio de este nuevo proceder recae directamente sobre la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, donde claramente rompe con la tradición precedente.³⁹

En su novedosa interpretación, el abad calabrés opera una «extensión» y una «transformación» de «la inteligencia espiritual de la Escritura» que acarreará consecuencias sustanciales y significativas sobre el valor veritativo de la revelación manifestada por el testimonio bíblico: visto al modo de Joaquín, el Nuevo Testamento termina por ser equiparado a la antigua Alianza, llegando a perder algo de su «novedad» y haciendo que el Evangelio de Cristo no deje de revestir, en el fondo, un marcado carácter *incoativo*.⁴⁰ Ello implica una reducción de la verdadera «novedad» del Nuevo Testamento, ya que menoscaba el peso de Jesucristo en el orden de la revelación y de la historia misma. El Espíritu, tal como es concebido por Joaquín, llevaría a cabo una obra muy distinta de la de Cristo, superándola a ésta y relegándola a un papel marcadamente funcional o instrumental. Nada más lejos de la tradición patrística y medieval en cuanto al fondo de la cuestión. Como dirá J. Ratzinger – a quien Henri de Lubac remite – desde la lógica interna de la Escritura:

«Los escritores neotestamentarios no contraponen ni yuxtaponen a la antigua Escritura una nueva, sino que a la Escritura única, es decir, al Antiguo Testamento, contraponen el acontecimiento de Cristo, que es el Espíritu que interpreta la Escritura, concepción fundamental que determinó también la forma de los más antiguos símbolos de la fe y los hace comprensibles. Y es así que la fórmula: Jesús es el Cristo, no otra cosa quiere decir sino que, en el Jesús histórico, se cumple el mensaje mesiánico del Antiguo Testamento. Quién sea Jesús, se puede entender partiendo del Antiguo Testamento, y qué

³⁸ EM II/1 459.

³⁹ Cf. EM II/1 460.

⁴⁰ Cf. EM II/1 454.

quiera decir el Antiguo Testamento se puede ver a la luz del acontecimiento de Cristo». ⁴¹

Pero el método de Joaquín no ve en el Nuevo Testamento «más que una segunda *letra* en concordancia con la primera», ⁴² de suerte que el testimonio garantizado por el Nuevo Testamento no es más definitivo que el del Antiguo. Henri de Lubac señala en *La posteridad espiritual* el peligroso alcance de tal operación, pero ya en *Exégèse Médiévale* había dejado apuntado que el paso dado por Joaquín tiene grandes visos de volverse contra sus objetivos originarios: la conjunción de un «literalismo exegético» y un «espiritualismo profético» extremos conlleva el postulado de un progreso también extremo, pues implicaría la superación del Evangelio de Cristo en pos de un Evangelio superior y posterior atribuido al Espíritu. ⁴³

Podría decirse que la tradición exegética precedente se basaba, en último término, en una comprensión de la Escritura que, partiendo de una lectura de la «letra», se redimensionaba a sí misma gracias a criterios teológicos, logrando así una inteligencia espiritual del contenido de la fe testimoniado en ella. Así había sido ya desde las primeras edades cristianas, cuando para salvaguardar el contenido de la Escritura en contextos culturales totalmente nuevos, se optó no por modificar el texto sagrado, sino por incorporar una serie de criterios dogmáticos (*regula fidei*) que garantizasen una comprensión ortodoxa del mismo, para no agotar el texto en su literalidad ni desvirtuarlo en un alegorismo fantasioso. Ahora bien, a juicio de nuestro autor, la «*assignatio concordiae duorum testamentorum*» de Joaquín, termina por desligarse de este proceder clásico, puesto que su lectura – más que «literal» – vendría a ser «literalista» y su interpretación – más que «espiritual» – procedería de un «espiritualismo»:

«La exégesis comprendida de este modo no es ya la búsqueda de un ahondamiento espiritual que tenga su fuerza en el *hecho de Cristo*, hecho único y definitivo: es más bien, y a pesar del simbolismo que la acompaña, la solución de un largo enigma. Es la lectura de una historia “moderna” a través

⁴¹ J. RATZINGER, «Ensayo sobre el concepto de Tradición», en K. RAHNER – J. RATZINGER, *Revelación y Tradición*, Herder, Barcelona 1970, 40; citado en PSJF 45 [PEJF I 45].

⁴² PSJF 45 [PEJF I 45].

⁴³ Cf. EM II/1 462.

de una historia antigua. La concordia que establece no es ya, en absoluto, aquella armonía que había encantado a tantas generaciones. “No es ya la correspondencia de la historia con el misterio, de la figura con la realidad, de la letra con el espíritu; es el ajuste definitivo de dos letras, de dos historias, de dos espíritus”». ⁴⁴

Su concordia es, ciertamente, una *concordia litterae*, ya que dicha lectura del texto no articula «letra» y «espíritu», sino «dos letras». Como dirá Henri de Lubac: «una cosa es la alegoría, que es inteligencia *espiritual*, y otra cosa distinta la concordia, que es – como precisa [Joaquín de Fiore] – *concordia litterae*». «Ahora bien, es este paralelismo, esta “*concordia litterae*” lo que constituye la aportación propia de Joaquín en su interpretación de la Escritura». ⁴⁵ Frente a ello, hay que decir claramente que para la doctrina cristiana la verdadera inteligencia espiritual del Antiguo Testamento no es sino el Nuevo. Así las cosas, vista desde esta perspectiva teológica de fondo, la inteligencia *típica* ya no es en Joaquín una inteligencia *espiritual*. ⁴⁶

En último término, parece que Joaquín quiso adelantar el porvenir incorporando al presente características que estaban más allá de él y esbozando así una concepción del progreso que tendría gran repercusión en generaciones posteriores. Más que una renovación de la exégesis, al invertir algunos de sus esquemas de pensamiento básicos, lo que Joaquín introduce es una auténtica novedad de planteamiento y de método. En ese sentido, señala H. de Lubac que «en su obra no es, por tanto, un retorno al Evangelio lo que se esboza: es un nuevo milenarismo que va tomando forma. He aquí lo que va infinitamente más allá de algunas singularidades de su exégesis». ⁴⁷ Sin duda, el lenguaje de Henri de Lubac en este punto es exagerado, puesto que, en rigor, no se puede tratar a Joaquín de milenarista sin más. Aunque no es menos cierto que el jesuita francés sólo afirma que, partiendo de tales posturas, «se esboza» un nuevo milenarismo, porque supone un resultado que está lejos de reducirse a unos meros acentos y a lo que sería un legítimo pluralismo exegético. Lo que para Henri de Lubac sí es claro, es que la *concordia*:

⁴⁴ PSJF 44 [PEJF I 44-45], donde cita a B.D. DUPUY, «Joachim de Fiore», en G. JACQUEMET (ed.), *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie*, t. 6, Letouzey et Ané, París 1967, col. 882, y remite a EM II/1 438-446.

⁴⁵ EM II/1 446.

⁴⁶ Cf. EM II/1 445.

⁴⁷ EM II/1 464.

«Ciertamente, podía encontrar más de una ilustración en la práctica exegética anterior, pero él fue el primero en sistematizarla de una forma original, es decir, que lo hizo contra la inteligencia espiritual que reinaba en la Iglesia desde hacía doce siglos. Se puede hablar en este caso de la sustitución de una doctrina por otra».⁴⁸

En su análisis, Henri de Lubac expone algunos puntos de las investigaciones de L. Tondelli⁴⁹ y de M. Reeves,⁵⁰ en que se defiende la ortodoxia de Joaquín de Fiore. El jesuita francés examinará tales posturas a partir de una lectura comparativa de los textos del abad florentino y matizará las opiniones de dichos autores. En su balance, H. de Lubac concluye que, aun cuando Joaquín considere como «místicas» sus interpretaciones, es imposible evitar totalmente que la doctrina joaquinita no sea clasificada entre las utopías milenaristas. El sueño de su tercera era «constituye la principal originalidad de esta doctrina, originalidad que comparte con todas las grandes “utopías”».⁵¹ Sin poner en duda el amor de Joaquín a Jesucristo, ni la voluntad de ortodoxia, ni el sentimiento católico, Henri de Lubac advierte de nuevo la perspicacia de los cardenales del protocolo de Anagni sobre tal doctrina:

«Los jueces de la comisión de Anagni no se equivocaron al afirmar al comienzo de su informe, fiándose de los análisis del obispo de Saint-Jean d'Acre, que todo el fundamento del joaquinismo consiste en la doctrina de los “*tres status sæculi*”; ni al concluir, después de haberla expuesto: “*Hæc doctrina tendit finaliter ad subversionem cleri, hoc est Romanæ ecclesiæ et obedientium ei*”».⁵²

En la hermenéutica joaquinita no se trata, pues, de simples singularidades de lenguaje. «Aun cuando los “espirituales” que apelaban al abad de Fiore deformaron con frecuencia su pensamiento, fue precisamente allí donde hallaron la fuerza que animó su movimiento».⁵³ De nuevo, puede observarse cómo Henri de Lubac

⁴⁸ PSJF 43 [PEJF I 43].

⁴⁹ Cf. EM II/1 466-467.

⁵⁰ Cf. EM II/1 467-473.

⁵¹ EM II/1 474.

⁵² EM II/1 474. La resolución de Anagni dice: «Esta doctrina tiende finalmente a una subversión del clero, esto es, de la Iglesia romana y de la obediencia a ella».

⁵³ EM II/1 479.

encuentra en los textos del propio Joaquín los puntos de apoyo de lo que su posteridad espiritual desarrollará.

Leídas a la luz de estos detalles de la exégesis joaquinita, las páginas con que arranca *La posteridad espiritual* resultan bastante más comprensibles. En efecto, tras afirmar que la posteridad de Joaquín «fue doble»⁵⁴ (exegética y espiritual), Henri de Lubac inicia su obra explicando en condensada síntesis:

«Por una parte está toda la oleada de exégetas que, a la manera de un Alejandro de Brême (1240 ca) y de un Nicolás de Lyra (1321), han interpretado “históricamente” las profecías de la Escritura y muy especialmente las del Apocalipsis. Abundaron éstos a finales de la Edad Media, y más tarde en las diversas ramas del protestantismo como también en el catolicismo moderno, hasta nuestros días; se trata de una inmensa literatura delirante, jalonada por toda una serie de nombres ilustres. [...] En cuanto a la cosa en sí misma, ha consistido, durante el curso de seis siglos consecutivos, en escrutar el texto sagrado para leer en él el desarrollo de la historia de la Iglesia hasta su consumación. Tipología literalista o, como dice H. Grundmann, “tipológico-histórica”, que el abad de Fiore no había inventado en todas sus piezas, pero a la que él había privilegiado de manera exclusiva, la había sistematizado y a cuyo servicio había puesto su genio simbólico. Desde entonces, cada generación – usando el mismo método – habría de renovar en sus aplicaciones la exégesis adoptada por la generación precedente, porque era preciso tener muy en cuenta los nuevos sucesos acaecidos en el intervalo y había que retrasar también continuamente el anuncio – siempre más o menos inminente – de los “últimos días”».⁵⁵

Estas líneas conforman prácticamente todo lo que Henri de Lubac dirá en *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* sobre los seguidores del abad calabrés en el campo de la exégesis. A renglón seguido, centrará su atención en la segunda de las posteridades, la propiamente «espiritual», que constituye el verdadero interés del libro lubaciano. Ahora bien, como hemos tratado de mostrar con este estudio, para comprender la lectura que el jesuita francés hace de la pervivencia histórica de las tesis del abad florentino y de su significación última, es imprescindible tener en cuenta las apreciaciones que aparecen en *Exégèse Médiévale* al respec-

LA EXÉGESIS
MIEVAL Y
LA NOVEDAD
HERMENÉUTICA
DE JOAQUÍN DE
FIORE SEGÚN
HENRI DE
LUBAC

⁵⁴ PSJF 13 [PEJF I 13], donde remite explícitamente a EM II/1 y II/2.

⁵⁵ PSJF 13-14 [PEJF I 13-14].

to de Joaquín y de los presupuestos de su exégesis. Solo así podrá captarse – y, en su caso, discutirse – en qué sentido se puede hablar de una «innovación» radical por parte de Joaquín – y el joaquinismo – con respecto a la tradición patrística y medieval. Tanto desde la ladera de la exégesis como desde la ladera de la espiritualidad, H. de Lubac apunta a un mismo y decisivo problema en dicha innovación: el de atenuar la novedad de Cristo en el orden de la revelación y restringir el acceso de la vida cristiana al don del Espíritu Santo que, separado de Cristo, se queda lejos de los hombres, perdiendo toda su potencia iluminadora y salvadora. Como diría H. de Lubac, «cuando se sueña con un culto del espíritu puro o con una pura Iglesia del Espíritu, no nos damos cuenta de la amenaza que yace dentro de este sueño: en vez del espíritu de la letra no tener más que una letra del espíritu».⁵⁶

SAMUEL SUEIRO
Universidad Pontificia Comillas
Madrid

Summay

According to Henri de Lubac, the exegesis of Joachim of Fiore introduces a radical hermeneutical innovation with respect to traditional exegesis, the understanding of which is essential to interpret the meaning and scope of the so-called spiritual posterity of the Calabrian abbot. Considering his major work in this respect, The Spiritual Posterity of Joachim of Fiore, and other Lubacian works related to this topic, such as Medieval Exegesis, our study offers a synthesis of Lubacian discernment regarding Joachimite exegesis. In this respect, two main areas of questions are explored: on the one hand, the global framework of medieval exegesis, as well as the bibliographical origin of The Spiritual Posterity; on the other hand, the contrast of Joachim's exegesis with the medieval tradition. Through this approach, the importance that the Calabrian abbot attached to the book of Revelation, the foundations of his conception of the third status and of what he called the eternal Gospel, and the ultimate implications of his exegetical principle of concord are revealed.

Joachim of Fiore – Henri de Lubac – medieval exegesis – biblical hermeneutics – christology

Sommario

Secondo Henri de Lubac, l'esegesi di Gioacchino da Fiore introduce una radicale novità ermeneutica rispetto all'esegesi tradizionale, la cui comprensione è essenziale per interpretare il significato e la portata della cosiddetta posterità spirituale dell'abate calabrese. Considerando la sua opera principale a questo proposito, La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore, e altre opere lubaciane legate a questo tema, come Esegese Medievale, il nostro studio offre una sintesi del discernimento lubaciano riguardo all'esegesi gioachimita. A questo riguardo, esploriamo due grandi nuclei di questioni: da un lato, il quadro globale dell'esegesi medievale, così come l'origine bibliografica di La posterità spirituale; dall'altro, il contrasto dell'esegesi di Gioacchino rispetto alla tradizione medievale. Attraverso questo approccio, si rivelano l'importanza che l'abate calabrese dava al libro dell'Apocalisse, i fondamenti della sua concezione del terzo status e di quello che chiamava il Vangelo eterno, e le implicazioni ultime del suo principio esegetico della concordia.

Parole-chiave

Gioacchino da Fiore – Henri de Lubac – esegesi medievale – ermeneutica biblica – cristologia

LA EXÉGESIS
MEDIÉVAL Y
LA NOVEDAD
HERMENÉUTICA
DE JOAQUÍN DE
FIORE SEGÚN
HENRI DE
LUBAC