

# JOAQUÍN DE FIORE VISTO POR HENRI DE LUBAC: LA RELACIÓN TEOLÓGICA ENTRE AMBOS TESTAMENTOS

RECIBIDO, 3 de Marzo 2021  
ACEPTADO, 17 de Marzo 2021

SAMUEL SUEIRO, CMF  
*Universidad Pontificia Comillas (Madrid)*

## RESUMEN

Este estudio trata de dilucidar algunos de los aspectos más importantes del discernimiento teológico llevado a cabo por Henri de Lubac en torno a la exégesis que sustenta el ideal de Joaquín de Fiore, en particular la *concordia* desarrollada por el abad calabrés entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, y sus repercusiones en el conjunto de la dogmática teológica. El punto clave de la crítica lubaciana reside en el atenimiento a la insuperabilidad de Cristo como clave de comprensión de la revelación y de la historia, tal como el jesuita francés lo había señalado en otras obras anteriores a la dedicada explícitamente a la posteridad de Joaquín.

## PALABRAS CLAVE

Cristo; exégesis; Henri de Lubac; Joaquín de Fiore; joaquinismo.

## ABSTRACT

This study attempts to elucidate some of the most important aspects of the theological discernment carried out by Henri de Lubac around the exegesis that supports Joachim of Fiore's ideal, in particular the *concordia* developed by the Calabrian Abbot between the Old and New Testaments, and its dogmatic theological repercussions. The key point of the Lubacian criticism lies in the attention to the insuperability of Christ as the key to understanding

revelation and history, as the French Jesuit had pointed out in other works prior to the one explicitly devoted to the Joachim's posterity.

### KEY WORDS

Christ; exegesis; Henri de Lubac; Joachim of Fiore; Joachimism.

## 1. JOAQUÍN DE FIORE VISTO POR HENRI DE LUBAC

En su libro *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, el jesuita francés Henri de Lubac (1896-1991) realiza un discernimiento eminentemente teológico sobre algunos de los presupuestos en los que se basa una comprensión tan singular de la economía cristiana como la iniciada por el abad calabrés Joaquín de Fiore (ca. 1135-1202) y continuada a lo largo de los siglos por numerosos autores. En el presente estudio nos proponemos dar cuenta del análisis realizado por H. de Lubac<sup>1</sup> sobre uno de los grandes problemas que se desprenden de la particular lectura teológica de la Sagrada Escritura realizada por Joaquín de Fiore: la relación teológica entre ambos Testamentos.

Podría decirse que el abad florense encarna un estilo de teología monástica fuertemente inspirado en la Escritura y alejado de una teología escolástica que integra en su método la dialéctica

---

(1) Para las referencias a las obras de H. de Lubac emplearemos las siguientes siglas, seguidas del número de página correspondiente:

Cat. = *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 2010 [*Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988].

EM = *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, vols. I-III, Paris 1959-1964.

HE = *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 2002.

LÉT = *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966 [LET = *La Escritura en la Tradición*, Madrid 2014].

MOÉ = *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Paris 2006 [MTE = *Memoria en torno a mis escritos*, Madrid 2000].

PMÉ = *Paradoxe et mystère de l'Église. L'Église dans la crise actuelle*, Paris 2010.

PSJF = *La postérité spirituelle de Joachim de Flore. De Joachim à nos jours*, Paris 2014 [trad.: 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<sup>2</sup>].

RD = *La Révélation divine, en Révélation divine. Affrontements mystiques. Athéisme et sens de l'homme*, Paris 2006 [trad.: *Comentario al preámbulo y al capítulo primero*, en B.-D. DUPUY (dir.), *Vaticano II. La revelación divina. Constitución Dogmática «Dei verbum»*, Madrid 1970, vol. I, 181-367].

y la metafísica a fin de precisar la conceptualización teológica. La principal importancia de Joaquín proviene de su teología apocalíptica de la historia (joaquinismo). No es fácil trazar con nitidez las fronteras entre Joaquín y el joaquinismo, ya que este último se desarrollará póstumamente de la mano de muy diversas corrientes reformadoras y contestatarias. No directamente en Joaquín, pero sí tras la renovación emprendida por Francisco de Asís (*sine glossa*) y el problema de los *fraticelli* y espirituales, ya bajo el pontificado de Juan XXII (siglo XIV), de una voluntad de reino puramente espiritual de Cristo se pasa a la contestación y al rechazo de los sacramentos y de la jerarquía de la gran Iglesia, la del Papa<sup>2</sup>.

Podríamos afirmar que el joaquinismo concibe una correspondencia o concordancia (*concordia*) entre diversos elementos de la historia veterotestamentaria, de la historia evangélica y de la historia eclesiástica. Tal visión profética vendría fundada en las tres personas de la Trinidad y tres órdenes o períodos históricos: la edad del *Padre* (desde la creación hasta el nacimiento de Cristo) correspondería al reino de la *ley*; la edad del *Hijo* (desde el nacimiento de la Iglesia hasta 1260) correspondería al reino de la *fe*; y, finalmente, una edad del *Espíritu* (desde el *hoy* de Joaquín en adelante), en que un nuevo orden monacal reinará sobre la tierra (el reino de los santos), superando así las edades previas (de la ley como letra y de la fe como doctrina) y viviendo exclusivamente según el Espíritu a través de una asunción plena de la pobreza evangélica<sup>3</sup>.

Joaquín –y, en general, buena parte de la teología monástica de los siglos XII y XIII– alberga una visión bastante pesimista del mundo de su tiempo. Ciertamente, estamos ante una época en que abunda la corrupción en las estructuras de la Iglesia, donde se echa en falta una mayor relevancia de auténticas actitudes cristianas, y no resulta extraño que los creyentes –en especial, la jerarquía eclesiástica– se rindan a las pasiones y vicios más mundanos. Por

(2) Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Joaquín de Fiore. Destino del joaquinismo*, en *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991, 154-165 (aquí, esp. 157-160).

(3) Cf. J. RATZINGER, *Joachim von Fiore, sel. (um 1130 - 1202)*, en K. RAHNER – J. HÖFER (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 5, Freiburg im Breisgau 1960, 975-976 [J. RATZINGER, *Joaquín de Fiore, en Obras completas II. Comprensión de la revelación y teología de la historia de san Buenaventura. Texto íntegro de la Habilitación y otros estudios sobre san Buenaventura*, Madrid 2013, 721-723]; cf. C. BARAUT, *Joachim de Fiore*, en M. VILLER et alii (dirs.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. VIII, Paris 1974, 1179-1201.

otra parte, el ambiente se torna considerablemente hostil frente a las herejías, el cisma oriental, el judaísmo y el Islam. Teniendo esto en cuenta, es comprensible el surgimiento de una concepción rígida de la ortodoxia eclesiástica, de una necesidad de reforma de vida y costumbres, todo ello recubierto de una lectura idealizada del cristianismo neotestamentario de cuño apocalíptico<sup>4</sup>. Es el caso de Joaquín, si bien es cierto que este rescata la idea de una salvación próxima, querida y operada por Dios con la instauración de una nueva era de corte eminentemente espiritual. Tales ideas quedaron bien expresadas en obras como *Concordia Veteris et Novi Testamenti*, *Psalterium decem chordarum*, *Expositio in Apocalypsim o Tractatus super quattuor Evangelia*.

Dada la índole tan diversa de los capítulos que conforman *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, en la presente reflexión quisiéramos limitarnos a considerar las cuestiones teológicas que se derivan del principio hermenéutico de la *concordia* y al tercer *status* tal como Joaquín los concibe. Creemos que en *La Posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* H. de Lubac no se limita sin más a denunciar una línea determinada de pensamiento, sino que, desde la óptica que nos ofrecen otras obras como *La Escritura en la Tradición*<sup>5</sup> y *Catolicismo*<sup>6</sup>, podemos preguntarnos por los rasgos esenciales de la respuesta que él mismo esboza ante el joaquinismo. A tenor tanto de la cronología como del contenido, creemos que esa producción anterior constituye precisamente la base y la perspectiva desde las que el jesuita francés afronta su particular discernimiento teológico en *La posteridad espiritual*. Dicho discernimiento atañe, entre otros, a la cuestión fundamental acerca de la relación teológica entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

En el presente estudio, reflexionaremos primero sobre la entidad de Cristo en el conjunto de la revelación, para continuar explicando el vínculo entre la letra y el espíritu del texto bíblico, tal como lo explica H. de Lubac; además, precisaremos el papel teológico de la fe (el acto de conversión) a la hora de interpretar teológicamente

(4) Cf. R. OSCULATI, *La teología cristiana nel suo sviluppo storico*, vol. II, Milano 1997, 67-70.

(5) Se trata de una obra constituida por la conclusión de HE y algunos apartados de EM I/1-2 y II/1-2; sobre la génesis del libro, cf. *Prólogo*, en LÉT 7-8 [LET IX-X] y MOÉ 123-124 [MTE 324].

(6) H. de Lubac había hablado ya en *Cat.* de la interpretación de la Escritura (c. IV).

la Sagrada Escritura, y finalmente ofreceremos un balance y aventuraremos algunas perspectivas que se desprenden de nuestro recorrido.

## 2. ¿CRISTO O UN TERCER TESTAMENTO?

Uno de los grandes problemas planteados por el proceder exegético de Joaquín de Fiore proviene de su peculiar interpretación de la Sagrada Escritura, donde parece operarse una especie de extensión o transformación de la «inteligencia espiritual» tal como se había comprendido tradicionalmente. Dicha peculiaridad exegética acarrearía 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*<sup>7</sup>. 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 Santo, tal como es concebido por Joaquín de Fiore, llevaría a cabo una obra muy distinta de la de Cristo, superándola a esta y relegándola a un papel marcadamente funcional o instrumental. Nada más lejos de la tradición patristica y medieval en cuanto al fondo de la cuestión.

El método exegético del abad florense no ve en el Nuevo Testamento «más que una segunda *letra* en concordancia con la primera»<sup>8</sup>, de suerte que su testimonio garantizado no sería más definitivo que el del Antiguo. Podría decirse que la exégesis tradicional 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 unos criterios teológicos y lograba 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 garantizaran una comprensión ortodoxa del mismo, para no agotar el texto en su literalidad ni

(7) Cf. EM II/1 454.

(8) PSJF 45 [PEJF I 45].

desvirtuarlo en un alegorismo fantasioso. Ahora bien, a juicio de H. de Lubac, 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 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”»<sup>9</sup>.

Su concordia es, ciertamente, una *concordia litteræ*, ya que dicha lectura del texto no articula «letra» y «espíritu», sino «dos letras». Frente a ello, la doctrina cristiana tradicional consideraba que la verdadera inteligencia espiritual del Antiguo Testamento no es sino el Nuevo. En cierta medida podríamos decir que Joaquín quiere adelantar el porvenir incorporando al presente características que están más allá de él y esbozando así una concepción del progreso de gran repercusión en generaciones posteriores. No obstante, más que una renovación de la exégesis, al invertir algunos de sus esquemas de pensamiento básicos, lo que el abad florense introduce es una auténtica *novedad* de planteamiento y de método en la exégesis cristiana.

En la medida en que el Antiguo Testamento anuncia a Cristo, la doctrina tradicional consideraba que la antigua Escritura poseía un carácter eminentemente *profético*: era anuncio de lo que estaba por venir. Ahora bien, esto es algo no atribuible al propio Cristo, puesto que «Él mismo no es ya profecía ni figura, sino Presencia y Verdad»<sup>10</sup>. Por eso, H. de Lubac aclara que la doctrina clásica, en su ultimidad, está profundamente arraigada en la novedad que Cristo es en el orden de la revelación:

«La gracia del Nuevo Testamento, al proyectar su luz retrospectiva sobre la Profecía, y en la medida en que ello es posible en esta tierra, saca a

(9) 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*, vol. 6, Paris 1967, col. 882, y remite a EM II/1 438-446.

(10) EM II/2 107 / LÉT 249 [LET 216].

la luz el misterio que hasta entonces y bajo la letra había permanecido oculto, sellado, imposible de comprender. [...] Parece entonces que preguntar si el Nuevo Testamento comporta, como el Antiguo, un sentido alegórico viene a ser lo mismo que preguntar si la exégesis del Libro tiene las mismas propiedades que el Libro o, en otros términos, si sigue haciendo falta comentar alegóricamente un comentario alegórico»<sup>11</sup>.

Si bien es cierto que defiende la superación que del Antiguo Testamento hace el Nuevo, H. de Lubac no cae en la ingenuidad de hacer una lectura crasa del texto neotestamentario. De ahí que haya de afirmar a un tiempo –no sin importantes distinciones– que «el Nuevo Testamento mismo es, pues, aún, en cierto sentido, comparable al Antiguo»<sup>12</sup>. Ello es así en virtud de que nuestro presente se da en régimen de temporalidad, no en eternidad: «hoy la Iglesia espera aún la realización de lo que entonces le fue anunciado en Cristo»<sup>13</sup>. El hecho de que el plan de Dios no se haya realizado todavía en su plenitud dentro de la historia permite colegir una primera característica común a uno y otro Testamento. Pero esta semejanza inicial ha de ser comprendida –como veremos– dentro de una mayor desemejanza.

Por otra parte, la afirmación lubaciana se sitúa en un horizonte muy otro del de Joaquín, el cual avistaba la llegada de una tercera revelación. Para H. de Lubac existe un innegable paralelismo entre Antiguo y Nuevo Testamento:

«Paralelamente a como ocurre con la letra del Antiguo Testamento, la intención del Espíritu Santo no es tampoco el que uno se detenga en la letra del Nuevo, y ya que el espíritu de esa letra, es decir, la tropología y la analogía de la que ella es el signo y el fundamento, no la sobrepasan o superan realmente, sino que encuentran en ella toda su sustancia, no hay inconveniente alguno en decir que es este Misterio, tomado en su totalidad, la realidad última querida por Dios, que constituye el sentido, si no el más “digno”, al menos el más completo y, a fin de cuentas, el más importante»<sup>14</sup>.

Así, pues, dicho paralelismo de ambos Testamentos queda enmarcado dentro de una *mayor desemejanza*, que es la *insuperabilidad de Cristo*. No es pensable un tercer testamento, como tampoco la revelación de un «Evangelio eterno», eminentemente

(11) EM II/2 108-109 / LÉT 250-251 [LET 217-218].

(12) EM II/2 112 / LÉT 257 [LET 224].

(13) EM II/2 112 / LÉT 256 [LET 223].

(14) EM II/2 114 / LÉT 260 [LET 226].

espiritual, por venir en la historia. Si bien el espíritu de la letra neotestamentaria va más allá del Antiguo Testamento, dicho espíritu, sin embargo, no sobrepasa su propia letra, por cuanto esta es signo y fundamento de aquel. De modo similar, se había expresado nuestro autor en su joven obra *Catolicismo*, al hacerse eco del carácter «espiritual» de toda la Escritura:

«Al estar todavía este Misterio en vías de cumplimiento, y no habiendo de consumarse más que en la misma consumación de los tiempos, el Nuevo Testamento no contiene mucho más que el Antiguo, en su letra, un sentido completo. Ambos comportan un sentido espiritual, y este sentido espiritual es en uno y otro igualmente profético»<sup>15</sup>.

Podemos deducir, entonces, que los dos Testamentos son testimonio, signo e instrumento de la revelación divina y que su letra apunta a una realidad que la trasciende. El «sentido completo» no se identifica irrestrictamente con la literalidad del texto, sino que apela a una comprensión espiritual del mismo. Toda la Escritura tiene su sentido y razón de ser en el régimen de la temporalidad. Ahora bien, desde el punto de vista de la historia de la revelación, al ser Cristo la plenitud de dicha revelación, el Antiguo Testamento se ve «completado» por el Nuevo; una compleción histórica, pero nacida de la plenitud acaecida en la «edad del Hijo». En contraposición al proceder exegético de Joaquín –que, como hemos visto, nivela el valor de ambos Testamentos y rompe el equilibrio sostenido por los Padres– H. de Lubac rescata la clásica tríada *umbra –imago– veritas*, citando a san Ambrosio: «Aunque Cristo ya ha resucitado, los Evangelios no nos ofrecen sino Su imagen. [...] Primero precedió la sombra, siguió después la imagen, vendrá finalmente la verdad. La sombra estuvo en la Ley, la imagen en el Evangelio, y la verdad estará en la vida celestial»<sup>16</sup>.

Por mucho que la exégesis joaquinista parezca sintonizar enteramente con esta visión, la diferencia es manifiesta, pues la

(15) *Cat.* 138 [121].

(16) SAN AMBROSIO, *Explanatio Psalmorum XII*, ps. 38, nn. 24-26 (CSEL 64, 204; PL 14, 1101C-1102C): «*Etsi jam resurrexerit Christus, tamen in evangelio nobis adhuc ejus imago monstratur. [...] Primum igitur umbra præcessit, secuta est imago, erit veritas: umbra in lege, imago vero in evangelio, veritas in celestibus*»; citado en *Cat.* 138, nota 2 [121, nota 13]. Sobre la cuestión de la articulación *umbra – imago – veritas* en la exégesis de Ambrosio, cf. R. JOHANNY, *L'Eucharistie, centre de l'histoire du salut chez Ambroise de Milan*, Paris 1968, 254ss. y F. PIZZOLATO, *Ambrosio esegeta dei salmi nella Explanatio Psalmorum XII*, "Ævum" 37 (1963) 211-238.

«innovación» de Joaquín –o, mejor, su «regresión»– descansa en el hecho de haber confundido la entidad de la «sombra» (Ley) y de la «imagen» (Evangelio). Ambas están llamadas a cumplirse definitivamente –en la eternidad–, pero bajo el signo de la temporalidad la revelación ha alcanzado en Cristo toda su plenitud históricamente posible, algo que la interpretación joaquinista parece haber gravemente confundido:

«Con Jesús [...] la escatología ha entrado en la historia: pero, precisamente, la historia, que continúa desarrollándose, sigue conteniendo la plena manifestación de la escatología; seguimos estando bajo la “nube luminosa” anunciadora del pleno día. Se vuelve a encontrar así el esquema ternario de la historia de la salvación, cuyas dos etapas, consignadas en los dos Testamentos sucesivos, preparan, prefigurándolo, el cumplimiento eterno. [...] Pero este esquema ternario no se refiere a otra cosa que a su conocimiento. Porque no hay tercer testamento. El Misterio de Cristo, una vez entregado, queda entregado totalmente»<sup>17</sup>.

Así se comprende, que –más allá de una *primera* semejanza entre ambos Testamentos– H. de Lubac afirme una «*mayor* desemejanza», dado que la cuestión se aclara al profundizar en los fundamentos teológicos de la exégesis medieval: «Si del Antiguo Testamento, que es la letra, él [el Nuevo Testamento] es su espíritu, está claro que no es posible tratarlo a él de nuevo como letra de la que hubiera que sacar aún el espíritu. Se lanzaría así uno a un *processus in indefinitum* resultado de una imaginación indecorosa, proceso destructor del cristianismo»<sup>18</sup>.

### 3. LETRA Y ESPÍRITU

Con lo dicho hasta aquí ya es posible enunciar cuál sería –a juicio de H. de Lubac– el error sustancial de la exégesis sobre la que descansa todo joaquinismo: lo que está en juego en la interpretación joaquinista de la Escritura es haber confundido las entidades de uno y otro Testamento, ya que la *concordia* del abad calabrés desemboca en una atenuación del papel de Cristo. De ahí, la necesidad para H. de Lubac de resituar la semejanza de los dos Testamentos dentro de la mayor desemejanza de la *novitas Christi*. Por eso, explica nuestro autor:

(17) EM II/2 122-123 / LÉT 273-274 [LET 238-239].

(18) EM II/2 109 / LÉT 252 [LET 219].

«Admitir una explicación del Nuevo Testamento análoga a esa explicación del Antiguo Testamento que es él en sí mismo, sería privar de todo contenido específico a la palabra del “espíritu”; sería admitir que el Nuevo Testamento es susceptible, como lo era ya el Antiguo, de una transformación ulterior o de una superación; que es, en su sustancia misma, una llamada a otra cosa que él mismo [a algo diferente a sí mismo]. Sería hacer de la fe en Cristo una fe relativa y provisional, ver en Cristo y en su Evangelio las figuras de otro Salvador que hubiera de venir, quien a su vez tendría el poder de transformar y sobrepasar esas figuras *in spiritualem intellectum*; sin duda esperando que un tercer Salvador; que tampoco sería el verdadero y supremo Salvador, viniera a relevarlo alegorizando...»<sup>19</sup>.

Para la fe cristiana, la interpretación espiritual del Nuevo Testamento implica que en sí mismo este es criterio y norma de doctrina. Dicha inteligencia espiritual de la Escritura se opone a un literalismo, aun cuando tal postura apele a una transformación ulterior o una superación del testimonio neotestamentario. A este respecto, H. de Lubac dirá que la interpretación del Nuevo Testamento ha de iluminarse desde la Luz en él contenida, es decir, desde la plenitud acontecida en Cristo, de cuya insuperable novedad el texto es testigo<sup>20</sup>:

«[El Nuevo Testamento] debe, por consiguiente, esclarecerse –en cuanto es posible hacerlo mientras vivimos en este siglo– según sus propios principios, mientras que el Antiguo Testamento, más allá de las cosas y de los hechos que nos va declarando su letra, designa “otra cosa”, cuya realidad misma, y no solamente su manifestación, está por venir»<sup>21</sup>.

Si Cristo es la plenitud de la antigua Alianza, el Nuevo Testamento porta en sí una diferencia sustancial con respecto al Antiguo. La analogía entre ambos no ha de resolverse en términos totalmente equiparables y su «concordia» no puede sostenerse en la literalidad de los textos, sino en el espíritu de los mismos. Cristo es el principio de unión de toda la Escritura, precisamente, por haber marcado un antes y un después: Él da cumplimiento a las antiguas promesas,

(19) EM II/2 109-110 / LÉT 252 [LET 219].

(20) *Cat.* 138-139 [121]: «Desde el punto de vista del intérprete, su situación respectiva es, sin embargo, muy diferente. Porque en el seno del Nuevo Testamento la misma Verdad está presente, aunque no sea percibida todavía más que en imagen, de suerte que, si bien la Pascua cristiana es todavía un “tránsito”, este tránsito necesario e incesante del evangelio temporal al Evangelio eterno no es en manera alguna una verdadera “superación” [*dépassement*]. Pues, si bien Cristo está más allá de sus figuras, el Espíritu de Cristo no puede conducir más allá de Cristo. Jamás el Nuevo Testamento será superado. Es, por definición misma, “el Testamento que no envejece jamás”, el Testamento último, *novissimum Testamentum*».

(21) *Cat.* 139 [121].

purificándolas y llevándolas a perfección. El estatuto de cada Testamento es, por tanto, en su raíz plenamente distinto. De esta suerte, el *contenido* del Nuevo, es decir, la revelación acontecida en Cristo, se yergue en criterio último de interpretación para ambos Testamentos<sup>22</sup>.

Para expresar esto, H. de Lubac emplea en sus escritos las expresiones «el Hecho cristiano», «el Hecho de Cristo», «el Acto de Cristo»<sup>23</sup>. Cristo, en su real historicidad, consuma las esperanzas veterotestamentarias, por lo que todas ellas no eran sino sombra y figura de lo que en Él se realizó. He aquí por qué el orden cronológico no determina en su esencia el plan divino de salvación: «Tal es la originalidad desconcertante del Hecho cristiano: Él es la substancia y el modelo, es la Verdad cuya sombra y reflejo se encuentran en el hecho judío anterior. *Umbra Evangelii et Ecclesiae congregationis in lege*»<sup>24</sup>. En toda su paradoja, la configuración interna de la Sagrada Escritura subvierte el peso que la cronología pudiera otorgar tanto a un pasado remoto, del que toda posteridad fuese devaluación, como a un futuro próximo, se concibiera una superación de la plenitud de Cristo. Cristo mismo es la verdadera «concordia». Entre Antiguo y Nuevo Testamento «no es que no haya, de uno y otro lado, una continuidad. Pero ella *está en Dios, no en el hombre*. Es la continuidad del designio divino, del que cabe asombrarse una vez pasados los acontecimientos»<sup>25</sup>. De ahí la paradoja del Hecho cristiano, tal como la expresa nuestro autor: «Cristo, en cuanto que es trascendente y preexistente, es antes que sus figuras, si bien aparece después de estas en cuanto ser histórico, venido en carne»<sup>26</sup>. O también:

(22) Cf. HE 407 / LÉT 57-58 [LET 43]: «El historicismo, que reconstruye el pasado sin tener en cuenta aquello que dicho pasado contenía, no es capaz de apreciar estas cosas. Pero, instruido por el acontecimiento, el historiador puede discernir indicios a partir del mismo. Sin ceder a la tentación de forzar los textos, evita algunas estrecheces de método que no pueden llevar a nada más que a minimizarlo».

(23) Cf. *Cat.* 147-149 [127-128]; EM I/1 318-328 / LÉT 133-147 [LET 109-122]; EM I/2 511-522 / LÉT 203-220 [LET 175-190]; RD 71-77 [209-215].

(24) *Cat.* 141 [123].

(25) HE 404 / LÉT 54 [LET 40]; cf. *Cat.* 136 [119-120]: «El sentido espiritual está, por consiguiente, extendido por todas partes, no solamente ni sobre todo en un libro, sino primaria y esencialmente en la misma realidad: *In isto ipso facto, non solum in dicto, mysterium requirere debemus*» (AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarratio in Psalmum* 68, sermo II, n. 6 [PL 36, 858]). Podríamos decir que en el hecho mismo (en el acontecimiento), y no sólo en lo dicho (en el texto del Antiguo Testamento), es donde hemos de indagar el misterio (el plan de Dios revelado en Cristo).

(26) *Cat.* 141 [123].

«He aquí que el cuerpo es futuro respecto a su sombra, y el ejemplar respecto a su “tipo”: Τύπος τοῦ μέλλοντος [Rm 5,14b: “Figura del que tenía que venir”], σκιά τῶν μελλόντων [Col 2,17a: “Sombra de lo que tenía que venir”]. ¡El boceto prepara el arquetipo, la imitación (μίμημα) precede al modelo! ¡Los μέλλοντα son los προτότυπα! ¡El original resulta ser la figura! ¡El alba es un reflejo del día que anuncia! [...] Cristo, en cuanto que es transcendente y preexistente, es antes que sus figuras, si bien aparece después de ellas en cuanto ser histórico, venido en carne. [...] Así como la eternidad es, respecto al tiempo, posterior en la duración pero anterior a Él, Cristo nos aparece precedido de sombras y de figuras de sí mismo, que Él ha proyectado en la historia del pueblo judío»<sup>27</sup>.

Todo esto supone considerar el Nuevo Testamento en sentido fuerte, desde una perspectiva decididamente teológica. Para H. de Lubac, analizar la postura de Joaquín de Fiore conlleva situarse en una perspectiva teológica que examine a fondo las ideas subyacentes a su interpretación de la Escritura. Por eso, contraponiendo la doctrina tradicional a la alegorización joaquinista del Nuevo Testamento, afirmará:

«Crear que el Nuevo Testamento, tomado en su acepción plena y global, no comporta ya sentido alegórico o espiritual es, pues, simplemente creer en Jesucristo, cuyo testamento es *novissimum*, es decir, último, definitivo, eterno; nuevo en sentido absoluto. Es creer que “con Jesús, la escatología ha entrado en la historia”. Después de Jesucristo no tenemos nada que aprender ni que recibir. Fuera de Jesucristo no tenemos nada que esperar»<sup>28</sup>.

Si, en un primer momento, hemos presentado los rasgos comunes que H. de Lubac percibe en los dos Testamentos, podemos observar que, a medida que profundiza en la relación de ambos, nuestro autor no puede renunciar a explicitar sus diferencias, puesto que ellas afectan de lleno a la comprensión cristiana de la Escritura. Lo cual no significa la abolición de aquella primera concomitancia. A nuestro juicio, el recurso teológico de la *analogía* propicia una comprensión capaz de sostener a un tiempo identidad y diferencia en virtud de su distinción gradual. Así, en un primer nivel, es posible afirmar una serie de características comunes al Antiguo y al Nuevo Testamento, para pasar, en un segundo momento, a diferenciar las entidades de uno y otro, terminando por comprender la relación entre ambos desde la unidad que Dios les confiere en cuanto a su contenido. Por eso, como dirá H. de Lubac, ni el orden temporal o cronológico de

(27) *Cat.* 140-142 [122-123].

(28) EM II/2 110 / LÉT 253 [LET 219-220].

ambos, ni la literalidad del texto son capaces de dar cuenta, por sí mismos, de su relación intrínseca, puesto que ella rubrica la novedad radical del advenimiento de Dios en la historia y como historia:

«Para el cristiano hay dos “Testamentos” sucesivos, que, para empezar, no son en su esencia, en modo alguno, dos libros, sino dos “Economías”, dos “Dispensaciones”, dos “Alianzas”, que han dado lugar a dos pueblos, a dos regímenes, establecidos por Dios uno tras otro para ordenar las relaciones del hombre con Él. El primero en el tiempo tiene la finalidad de preparar al segundo. Pero ni siquiera es eso lo que explica sus respectivos nombres de antiguo y nuevo. El Nuevo Testamento no debe su nombre al solo hecho de que va detrás en el tiempo; no es tan solo “moderno”; es el último en sentido absoluto: *novissimum; sempiternum; novum et æternum*. Es definitivo, eterno, destinado a permanecer tal y como fue entregado por Cristo»<sup>29</sup>.

Frente a la interpretación joaquinita de la Escritura, centrada en *concordar la literalidad de los textos*, H. de Lubac dirá que la pregunta que ha de guiar la reflexión fundamental sobre la exégesis, en su ultimidad, bien podría expresarse así: «¿Qué concepción de Dios y del mundo permitió a unos hombres, no solamente poner el Antiguo y Nuevo Testamento uno al lado del otro, sino *comprender uno a la luz del otro?*»<sup>30</sup>. Precisamente porque el principio de continuidad entre ambos Testamentos se halla en Dios y no en nuestro esfuerzo por comprender la letra de los textos, la diferencia de la exégesis que hace Joaquín es sustancial, puesto que él no se expresa en términos de inteligencia espiritual, sino en su concepción fundamental de la *concordia*. De ahí que para la doctrina tradicional, «nunca se debe buscar el sentido espiritual detrás de la letra, sino en su interior, del mismo modo que al Padre se le encuentra no detrás del Hijo, sino en Él y a través de Él»<sup>31</sup>. Es más, H. de Lubac llega a afirmar que el sentido espiritual no le pertenece al «texto» de la Escritura, sino a la *res* de la que es testimonio, a la historia sagrada de Dios con su pueblo:

«No es tanto la Escritura en cuanto texto escrito, sino la historia sagrada ella misma consignada en esa Escritura la que tiene un sentido espiritual, puesto que no es el sentido de las palabras, sino el de las cosas: *διὰ τύπου προφητεία* porque *διὰ πραγμάτων προφητεία* (es profecía por medio de figuras porque es profecía por medio de la cosa, los hechos)»<sup>32</sup>.

(29) EM I/1 309 / LÉT 119-120 [LET 96-97], cf. *Cat.* 136-137 [120].

(30) *Cat.* 142 [124] (subrayado nuestro).

(31) HE 385-386 / LÉT 26 [LET 16], citando H. U. VON BALTHASAR, *Palabra, Escritura, Tradición*, en *Verbum Caro. Ensayos teológicos I*, Madrid 2001<sup>2</sup>, 13-30 (aquí, 23).

(32) HE 386, nota 27 / LÉT 27, nota 3 [LET 17, nota 28].

Querer comprender toda la Sagrada Escritura como profecía sería reducir su contenido a pura figura, olvidando la *novedad* que ella contiene al atestiguar a Cristo: no es esta, sin embargo, una novedad eminentemente cronológica<sup>33</sup>, progresiva en el tiempo, sino «un paso brusco», una «mutación»: «la conversión de la letra en espíritu»<sup>34</sup>. Y, en este sentido, la divergencia de los dos Testamentos vuelve a mostrarse sustancial:

«[Los autores del NT] explican el Nuevo Testamento por el Antiguo, y espiritualizan el Antiguo por el Nuevo. Nosotros, que reflexionamos sobre un Nuevo Testamento ya formado, tenemos, primero, que comentar ese Nuevo Testamento por el Antiguo, por medio de nuestra exégesis histórica, y después, comentar a su vez el Antiguo por el Nuevo. Doble operación, doble movimiento, ritmo cuyos tiempos alternativos no se diferencian nada más que en su periodicidad refleja»<sup>35</sup>.

Y, si bien es cierto que la letra del texto de ambos Testamentos remite más allá de sí misma, la diferencia entre ellos sigue sosteniéndose por el cumplimiento que Cristo ha realizado en la historia. Tanto los autores del Nuevo Testamento como los Padres de la Iglesia, a partir de la plenitud alcanzada en la historia por Cristo de una vez para siempre (*ephápax*), esperaban su retorno glorioso, pero no ya en la repetibilidad inmanente de la temporalidad histórica:

«Si es cierto que estaban completamente orientados hacia el porvenir, puesto que todo cristiano espera la venida gloriosa de Cristo, no era en absoluto al modo de los antiguos videntes de Israel, ya que ellos sabían que Cristo ya ha venido, no esperando en absoluto a ningún otro Cristo distinto, respecto del cual el del Evangelio no habría sido más que una simple prefiguración. [...] Aquella plenitud que simplemente se esperaba en la antigua, en la nueva Alianza ha sido dada en Cristo, de una vez por todas»<sup>36</sup>.

Como había expresado en *Catolicismo*, la Buena Nueva contenida en el Evangelio, su *kerigma*, se convierte en clave última de

(33) Cf. EM I/1 330 / LÉT 150 [LET 125]; ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Homiliae in Numeros*. h. IX, 4.2: «*Utrumque nobis Novum Testamentum est, non temporis aetate sed intelligentiae novitate*» (Sch 415, 240; PG 12, 628D-629A).

(34) ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Commentarium in evangelium Matthaei*, t. 10, n. 14, lín. 71-72: «*τὴν ἀπὸ τοῦ γράμματος ἐπὶ τὸ πνεῦμα μετένοισιν*» (Sch 162, 200; PG 13, 869B); REMIGIO DE AUXERRE, *Enarratio in Psalmum 49* [PL 131, 393B]; BALDUINO DE CANTERBURY, *Liber de sacramento altaris* [PL 204, 763C]. Cf. EM I/1 311 / LÉT 123 [LET 99-100].

(35) HE 382 / LÉT 21, nota 1 [LET 11, nota 12].

(36) EM I/1 316 / LÉT 130-131 [LET 107].

penetración en la inteligencia de toda la Escritura. Si la unidad de ambos Testamentos está solo en Dios, esto quiere decir que solo en la medida en que su revelación sea acogida y comprendida podrá esclarecerse aquello a lo que el Antiguo Testamento realmente señalaba. Por eso, H. de Lubac no duda en señalar la centralidad de la Cruz de Cristo<sup>37</sup> en la comprensión de la Escritura. Como declara el prólogo del Evangelio según san Juan, Jesucristo es el «exégeta» del Padre; su misterio pascual se yergue en momento sublime de la autocomunicación de Dios y, por ende, en palabra radicalmente novedosa en la cual Dios se pronuncia como nunca antes. Solo a la luz inmarcesible de este misterio se descubre la clave que abre el acceso al sentido de toda la *œconomia salutis* atestiguada por la Escritura, es decir, el «espíritu» que late en la letra. Como dirá nuestro autor:

«Todas las Escrituras antiguas “conducen al misterio de la Cruz”, pero son a su vez desveladas por él, únicamente por él. Es la única clave que permite penetrar su sentido. A partir de ahora se presentan envueltas en su luz. El Antiguo Testamento es citado, releído, reinterpretado de una manera definitiva *en el espíritu* del Nuevo»<sup>38</sup>.

La irrestricta *novedad* de Cristo permite llegar a entender que la antigua Alianza no albergaba en sí una compleción de sentido, sino que dicho sentido permanecía esencialmente abierto, apelando a un cumplimiento. Por eso, H. de Lubac puede afirmar que Cristo no solo transfigura el Antiguo Testamento, sino que «crea», en último término, su sentido más auténtico yendo más allá de su letra:

«Para un cristiano, comprender la Biblia es entenderla en sentido evangélico: “Nadie puede comprender el Antiguo Testamento sin la doctrina del Nuevo, dado que la inteligencia espiritual del Antiguo no es otra cosa que el Nuevo”. [...] No viene a explicarla intelectualmente, sino a cumplirla en efecto: *operante Christo, in Novum Testamentum*

(37) Sobre la importancia del «Acto de Cristo» y la centralidad de la Cruz en el pensamiento lubaciano, además de los estudios que señalaremos en la nota 70, cf. G. CHANTRAINE, *Actualité et éternité de l'Église*, en J.-D. DURAND (ed.), *Henri de Lubac. La rencontre au cœur de l'Église*, Paris 2006, 149-164 (esp., 149-151); J.-F. DELBECQ, *La transposition christologique de Henri de Lubac*, “*Teresianum*” 61 (2010) 167-294; M.-G. LEMAIRE, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore. Esquisse d'une conclusion*, “*Bulletin. Association Internationale Cardinal Henri de Lubac*” 16 (2014) 14-41.

(38) HE 404 / LÉT 53 [LET 39-40], donde remite a BRUNO DE SEGNI, *Tractatus de sacramentis Ecclesiæ: «Sacrarum Scripturarum intelligentiam pertingere non valet qui crucis mysterium non recipit, et Christi passione non credit esse salvatum. [...] In Christi namque passione velum templi scissum est, et revelata sunt sancta sanctorum»* (PL 165, 1095BC).

*observatio vetusta transfunditur*. [...] Más aún, el Acto redentor no abre el Antiguo Testamento para hacer aparecer en él un sentido que se hallaría ya enteramente formado. Ese sentido lo crea él en alguna manera. Sólo para Dios, desde el punto de vista de la eternidad, el Antiguo Testamento contiene ya misteriosamente el Nuevo: *semel locutus est Deus, et plura audita sunt*. La Biblia entera no contiene otro logos que Aquel a quien nosotros adoramos en la carne: si bien es verdad que, suponiendo por un imposible que Cristo no hubiese venido, ante el texto sagrado nadie tendría derecho a ir más allá de la letra»<sup>39</sup>.

El método de Joaquín extrapola y aplica también al Nuevo Testamento el carácter esencialmente *abierto* que la exégesis medieval descubre en el Antiguo. Con ello, se están sentando las bases de una comprensión del Evangelio de perfil bajo, en la que –si no de modo consciente en Joaquín, sí en buena parte de su posteridad– Cristo termina siendo figura de otra realidad, dado el carácter preparatorio e incoativo de su actuación en la historia. Como señala acertadamente É. Guibert, para la exégesis joaquinista «él [Cristo] será ciertamente el Camino, pero no la Verdad ni la Vida»<sup>40</sup>.

Al fin y al cabo, H. de Lubac aboga por una comprensión de la revelación en que el peso teológico recae, ante todo, en la centralidad de Cristo como *Palabra* y no en la Escritura en cuanto *letra*. Sin minusvalorar en nada la normatividad de esta, sino situándola como momento segundo derivado de Cristo, la comprensión cristiana de la Escritura hará más justicia al contenido que ella atestigua. De tal suerte, el jesuita francés puede concluir, con una bella imagen, que «Cristo tomó de alguna manera la Escritura entre sus manos y la llenó de sí mismo, por los misterios de su encarnación, de su pasión y de su resurrección»<sup>41</sup>. Podría decirse que H. de Lubac se esfuerza en mostrar que, entre Cristo y la Escritura, la relación no se da en términos de equivalencia estricta, puesto que la *Palabra de Dios* no se identifica totalmente con la *Escritura*, ni esta con la *exégesis*.

Aunque nosotros nos detengamos en constatar las notas principales que H. de Lubac recoge en *Exégèse Médiévale* y en *Catholicisme*, es preciso señalar que una reflexión más específica de estos particulares la desarrolla en su comentario al Preámbulo y al capítulo I de la *Constitución dogmática sobre la divina Revelación (Dei Verbum)*

(39) *Cat.* 145-147 [126-128].

(40) É. GUIBERT, *Le mystère du Christ d'après Henri de Lubac*, Paris 2006, 368.

(41) *Cat.* 148 [128].

del concilio Vaticano II<sup>42</sup>. El tema de la relación entre exégesis y teología en el pensamiento lubaciano ha sido objeto de otras investigaciones<sup>43</sup> y un análisis pormenorizado de estas cuestiones excedería con mucho el objeto de estas páginas.

Con la soltura que podemos suponer en un perito oficial del Concilio, H. de Lubac volverá a insistir en la importancia y fecundidad de ubicar la Sagrada Escritura en el marco de la revelación, cuyo centro es el Misterio de Cristo. Así, en el año 1965, hace llegar a la XXXI Congregación General de la Compañía de Jesús un breve documento en que insistirá sobre los puntos esenciales con que el Concilio presenta la revelación y, dentro de ella, el lugar que ocupa la Escritura y su interpretación. Remitiendo a *Dei Verbum*, H. de Lubac subraya:

«*Anuntiamus vobis Vitam æternam, quæ erat apud Patrem et apparuit nobis*”: con estas palabras del apóstol san Juan comienza la constitución *Dei Verbum*. El cristianismo no es una “religión del Libro”: él es la fe en Jesucristo. Los cristianos adoran y siguen a Jesucristo, Palabra de Dios eterna y encarnada. “*Intima... tam de Deo quam de hominis salute veritas nobis in Christo illuscit, qui mediator simul et plenitudo totius revelationis existit*” (nº 2). “*Ipsè, quem qui videt, videt et Patrem...*” (nº 4). Nosotros veneramos las Sagradas Escrituras, que dan testimonio de Jesucristo y nos hacen entrega de su enseñanza; pero “la fuente” de nuestra vida espiritual no está en las Escrituras: está en “el Evangelio”, es decir, en la “Buena Noticia”, promulgada por Jesucristo y que se identifica con su Persona: “*Evangelium, quod... Ipse adimplevit et proprio ore promulgavit, tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinæ...*” (nº 7). Precisemos aún que este Cristo, que es el Evangelio, es precisamente Jesús en persona; no hay nada que distinguir aquí entre Cristo histórico y Cristo místico, ya que la Cabeza del cuerpo místico es idénticamente el Cristo histórico, la Persona de Jesús»<sup>44</sup>.

Con tono categórico, H. de Lubac observa que la Palabra de Dios no se identifica totalmente con la Escritura y que, por ello, el cristianismo no pueda ser considerado como una «religión del libro»<sup>45</sup>.

(42) Cf. RD 49-231 [181-367].

(43) Cf. S. K. WOOD, *Spiritual Exegesis and the Church in the Theology of Henri de Lubac*, Grand Rapids 1989; R. VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Freiburg 1998; B. C. HOLLON, *Everything Is Sacred. Spiritual Exegesis in the Political Theology of Henri de Lubac*, Eugene 2009.

(44) *Animadversiones a P. Henri de Lubac*, en CONGREGATIO GENERALIS XXI, *Documenta prævia sessione*, vol. II, 107 (CAÉCHL 83544).

(45) Sobre esta aclaración, cf. RD 199-204.

La Palabra de Dios es, ante todo, Dios mismo pronunciándose en la historia: en Cristo. «La Palabra por excelencia, por definición, es Cristo: el “Verbo es Dios”. Él es la Palabra sustancial, y en Él tenemos todas las verdades que Dios quiso manifestar a los hombres, tanto sobre él mismo como sobre la salvación de los humanos»<sup>46</sup>.

Estas líneas forman parte de la aportación de nuestro autor al trabajo capitular de la Compañía de Jesús. Más concretamente, son una réplica a una propuesta recogida en los documentos de trabajo previos a la discusión en el aula, en que se planteaba, apelando a los textos conciliares, integrar la exégesis como medio de renovación de la espiritualidad ignaciana para los miembros de la Compañía<sup>47</sup>. H. de Lubac, gran concededor del texto y de los debates conciliares, reafirmará que, aun estando estrechamente vinculadas, «Palabra de Dios» –«Sagrada Escritura»– «exégesis» no son realidades intercambiables, sino que, para una correcta comprensión, su relación ha de estar arraigada en su fundamento, que es Cristo. La verdadera renovación –tanto teológica como espiritual–, a su juicio, no es fruto de las tendencias del momento –por acertadas que estas puedan ser–, sino por una profundización en el Misterio de Cristo.

Asimismo, al comentar *Dei Verbum*, haciendo suya la reivindicación de K. Barth, H. de Lubac no vacila en afirmar que dicha Constitución opera una verdadera «concentración cristológica»<sup>48</sup> a la hora de comprender la revelación. Al igual que otros teólogos expertos en el trabajo conciliar<sup>49</sup>, nuestro autor hace caer en la cuenta de esta importante perspectiva. La opción por resituar la revelación en el

(46) RD 71 [209].

(47) Cf. Á. CORDOVILLA, *En defensa de la teología. Una ciencia entre la razón y el exceso*, Salamanca 2014, 119-121.

(48) Cf. RD 71-77 [209-215]; en RD 74 [212] dirá: «Dentro de su sobriedad, el primer capítulo de *Dei Verbum* responde plenamente a ese deseo. En él se ha logrado realizar lo que Karl Barth llamaba “la concentración cristológica”»; para una visión más sistemática, cf. J.-P. WAGNER, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Paris 1997, 79-83; sobre la concentración cristológica que K. Barth reivindica para la teología, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976; Á. CORDOVILLA, *Gloria de Dios y salvación del hombre. Una aproximación al cristianismo*, Salamanca 1997, 35-36; S. SUEIRO, *Apuntes sobre una teología de la Palabra. El diálogo de H. U. von Balthasar con K. Barth acerca de la analogía entis*, “Estudios Eclesiásticos” 89/1 (2014) 67-113.

(49) Cf. R. LATOURELLE, *Révélation*, en G. JACQUEMET (ed.), *Catholicisme. Hier, aujourd’hui, demain. Encyclopédie*, t. 12, Paris 1990, col. 1046-1118; H. BOUILLARD, *Révélation et histoire, en Vérité du christianisme* (ed. de K. H. Neufeld), Paris 1989, 181-198.

plano cristológico, no sólo responde a razones pastorales, dirá él, sino a la misma inteligencia del misterio cristiano<sup>50</sup>, pues la revelación tiene en Cristo a su «autor», «objeto» «centro», «vértice», «plenitud» y «signo»<sup>51</sup>. «Él es la clave de bóveda de esta prodigiosa catedral cuyos dos arcos son los dos Testamentos»<sup>52</sup>. De suerte que, en expresión audaz de H. U. von Balthasar, «en la medida en que Cristo realiza la historia de Dios con los hombres, no se le puede remitir a esa historia: esta es la que tiene a Jesús por objeto y no al revés»<sup>53</sup>. Dejando de lado esquemas y planteamientos más abstractos, el Concilio quiere superar la estrechez de los tecnicismos de escuela para articular la doctrina cristiana de la revelación desde su centro más concreto y vital: la *Persona de Jesucristo*<sup>54</sup>. Con ello se está evitando reducir la autocomunicación de Dios a un plano puramente racional: «La idea de Verdad personal, aparecida en la historia, actuando en la historia y rigiendo todo el curso de la historia desde el seno mismo de la historia es la idea de esa Verdad personificada, de esa “plenitud de la revelación”, que es Jesús de Nazaret»<sup>55</sup>.

#### 4. EL ACTO DE CONVERSIÓN

Centrar toda la inteligencia espiritual del misterio cristiano en la Persona de Jesucristo conlleva salvaguardar una actitud creyente de orden fundamental, de la cual ni la espiritualidad ni la teología pueden prescindir. Se trata de la importancia que nuestro autor otorga a la actitud cristiana de *conversión*. De la mano de las reflexiones precedentes, consideramos oportuno señalar este último aspecto que H. de Lubac recoge al hablar del sentido espiritual de la Escritura. En última instancia, la enseñanza contenida en la Biblia no tiene otra intención que la de alcanzar el corazón del creyente

(50) RD 74 [212]: «Pero nótese que esa concentración cristológica no responde menos a una exigencia de la inteligencia cristiana que a un imperativo de la pastoral».

(51) RD 74 [213], citando a R. LATOURELLE, *La révélation et sa transmission selon la Constitution Dei Verbum*, “Gregorianum” 47 (1966) 5-40.

(52) RD 74 [213]; R. LATOURELLE, *La révélation et sa transmission selon la Constitution Dei Verbum*, 40.

(53) H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica 1. La percepción de la forma*, Madrid 1985, 551; citado en RD 88 [228].

(54) Cf. H. DE LUBAC, *Regards sur le Concile*, en PMÉ 296-301; cf. también Br. CHOLVY, *L'accomplissement, clé de lecture de Vatican II selon Henri de Lubac*, “Nouvelle Revue Théologique” 135 (2013) 178-195.

(55) RD 88 [228].

para ponerlo en relación con el designio de Dios. Se trata, entonces, de una finalidad espiritual de la propia Escritura:

«Como lo enseña san Agustín, toda la pedagogía inserta en el Antiguo Testamento, a la vez histórica y profética, no tiene otra finalidad que la de llevar al hombre a percibir finalmente las realidades espirituales, realidades que no son en absoluto ni pasadas ni futuras, sino que permanecen eternamente. Y la tipología de la liturgia, ¿no es, en efecto, siempre espiritualizante? ¿Y no ocurre igual con el simbolismo bíblico del arte cristiano antiguo? Pero, sin embargo, esta espiritualización es al tiempo una interiorización: quien dice espiritual, dice asimismo interior»<sup>56</sup>.

De modo análogo al arte cristiano y a la liturgia<sup>57</sup>, la finalidad espiritual de la Escritura está llamada, por lo tanto, a incorporarse al interior de la conciencia creyente y ponerlo en relación con Dios. En este sentido, «penetrar en el espíritu de la Escritura significa, a fin de cuentas, aprender a conocer el interior de Dios, apropiarse de los pensamientos que Dios tiene del mundo»<sup>58</sup>. Precisamente, este y no otro es el llamamiento con que inaugura su anuncio el Evangelio de Jesucristo: la llamada a la *conversión*<sup>59</sup>.

Se entiende así una cierta causalidad recíproca entre la conversión a Cristo y la inteligencia espiritual de la Escritura<sup>60</sup>, porque abrirse al Evangelio para abrazar a Cristo consiste en «un movimiento único que, partiendo de una primera incredulidad, se eleva por la fe hasta las cumbres de una vida espiritual cuyo término no está aquí abajo. Su despliegue es co-extensivo con el don del Espíritu, con el progreso de la caridad»<sup>61</sup>. De hecho, H. de Lubac llega a afirmar que, al fin y al cabo, la inteligencia espiritual de la Escritura no es sino una de las múltiples variaciones creyentes de la conversión a Cristo:

«El sentido espiritual de un misterio es el que descubrimos o, más bien, aquel en el que penetramos viviendo ese misterio. Más fundamentalmente aún, todo el proceso de inteligencia espiritual es idéntico, en su inicio, al proceso de conversión. Es su aspecto luminoso. *Intellectus spiritalis*

(56) HE 388-389 / LÉT 30-31 [LET 20].

(57) Cf. *Cat.* 178 [150-151].

(58) HE 393-394 / LÉT 38 [LET 26], citando H. U. VON BALTHASAR, *Palabra, Escritura, Tradición*, 32.

(59) Cf. Mc 1,1-5; Mt 3,1-3; Lc 3,1-6; Jn 1,19-28.

(60) Cf. M. FÉDOU, «*Histoire et Esprit*». *Les travaux du père de Lubac sur l'interprétation de l'Écriture et leurs apports à la théologie contemporaine*, en J.-D. DURAND, *Henri de Lubac. La rencontre au cœur de l'Église*, 253-266.

(61) HE 393 / LÉT 37 [LET 25-26].

*credentem salvum facit* (La inteligencia espiritual salva al creyente). La Palabra de Dios, palabra viva y eficaz, no logra todo su verdadero cumplimiento y su plena significación nada más que por medio de la transformación que ella opera en aquel que la recibe. De ahí que la expresión “pasar a la inteligencia espiritual” sea equivalente a “convertirse a Cristo”, con una conversión que nunca puede considerarse plenamente acabada. Entre esta conversión a Cristo, o ese “paso a Cristo”, y la inteligencia de las Escrituras, hay asimismo causalidad recíproca»<sup>62</sup>.

Leer la Escritura para, a través de la letra, penetrar en el misterio es adentrarse en conocer el interior de Dios, para pensar en Su lógica y actuar como Él. «Siempre se tratará de encontrar el significado de las “cosas”»<sup>63</sup>. Se trata de un proceso en el que Cristo no queda limitado a un papel conceptual o gnoseológico, sino que la centralidad de su Persona es la condición de posibilidad de la relación del creyente con Dios. De aquí se deriva que, en palabras de nuestro autor, «el Misterio cristiano, en efecto, no ha de ser contemplado con curiosidad como si fuera un objeto de pura ciencia, sino que tiene que ser interiorizado y vivido. Encuentra su plenitud acabando de entrar en las almas»<sup>64</sup>. Así también, ello ha de tener su propio correlato en el quehacer de la teología. En efecto, sin renunciar al rigor ni a la seriedad de la razón, la teología puede y debe integrar como propia en su desarrollo epistemológico la actitud de conversión que el mismo acto de fe entraña; lo cual no significa «espiritualizar» la teología, si por ello entendemos devaluar su carácter científico en aras a retrocesos arcaizantes o mimetismos serviles»<sup>65</sup>.

Hablar de «sentido espiritual» de la Escritura no es abogar por un sentido «espiritualizado» del texto. Como magistralmente supo expresar Hugo de San Víctor, toda la Escritura habla de Cristo y de cómo en Él llega a cumplirse<sup>66</sup>. Cristo transforma completamente la Escritura al darle pleno cumplimiento y operando, por consiguiente, en la antigua letra «una transfiguración radical»: «sin ella, antes de ella y, sobre todo, independientemente de ella, a partir de hechos bíblicos, se habrá podido obtener un sentido espiritualizado; sin embargo, no será posible obtener, en la acepción propia y completa

(62) HE 392 / LÉT 35-36 [LET 24].

(63) HE 400 / LÉT 47 [LET 34].

(64) HE 391 / LÉT 35 [LET 23-24].

(65) Cf. HE 395 / LÉT 39 [LET 27].

(66) Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Arca Noe* II, 8: «*quia omnis Scriptura divina in Christo loquitur; et omnis Scriptura divina in Christo impletur*» (PL 176, 642).

de la palabra, el sentido espiritual»<sup>67</sup>. Ciertamente, la novedad radical de Cristo aparece preparada y anunciada ya en la antigua Alianza, pero no «comenzada»<sup>68</sup> hasta su venida.

Por cuanto hemos podido observar, el acto de conversión al que H. de Lubac apela está regido por una lógica muy distinta a la *concordia* de Joaquín de Fiore. El jesuita francés dirige todos sus esfuerzos a mostrar que la inteligencia de la Escritura es algo más que la concordancia o la correspondencia de ambos Testamentos. Antes bien, la auténtica interpretación cristiana de la Escritura refleja que la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento nace del «Hecho de Cristo», de la convicción de que las Escrituras antiguas han llegado en Cristo a su verdadero cumplimiento y, por ello, ellas mismas han sido esclarecidas con una luz completamente nueva y definitiva<sup>69</sup>.

## 5. BALANCE Y PERSPECTIVAS

Tras este amplio recorrido por las obras que, de algún modo, *La posteridad espiritual* presupone, se hace más comprensible la perspectiva en que H. de Lubac estudia la cuestión joaquinita. El bagaje teológico acumulado nos permite una mayor claridad para comprender lo que nuestro autor dice quizá demasiado concentradamente al final del capítulo que da inicio al libro: «La innovación de Joaquín». Así pues, a modo de balance y tratando de explicitar lo que en sus páginas finales dicho apartado señala, concluimos este trabajo dando cuenta de los dos puntos más críticos que se desprenden de la innovación del abad calabrés en su método de la concordia: la insuficiencia (y superabilidad) de Cristo y la consecuente teología de la historia.

### 5.1 LA INSUFICIENCIA DE CRISTO

En los párrafos precedentes hemos podido comprobar la insistencia de H. de Lubac en resituar la revelación y la Escritura en el Misterio de Cristo. Como han tratado de mostrar bastantes estudios, dicha

(67) HE 403-404 / LÉT 52 [LET 38-39].

(68) Cf. HE 404 / LÉT 53 [LET 39].

(69) Cf. M. FEDOU, «*Histoire et Esprit*». *Les travaux du père de Lubac...*, 259.

insistencia es, sin lugar a dudas, una de las constantes de toda la teología lubaciana, ya sea en su comprensión del sobrenatural, en su respuesta al ateísmo, en su pensamiento eclesiológico, etc.<sup>70</sup>.

En esta misma clave cristológica cifra el jesuita francés el punto neurálgico de Joaquín y su posteridad espiritual; por eso, una vez analizada la *concordia* del calabrés y el puesto que Cristo viene a ocupar en ella, H. de Lubac subraya que en la exégesis joaquinita la «revelación progresiva (nocional) del Espíritu Santo» va más allá del Nuevo Testamento, superando la revelación de Cristo<sup>71</sup>. Al igual que H. Mottu, H. de Lubac dirá que en dicha exégesis Jesús no aparece ya como «la Persona en torno a la cual todo se organiza», sino que se convierte en «símbolo» o «cifra» de la acción de un nuevo sujeto<sup>72</sup>. De tal suerte, la obra del Hijo es *nueva* en relación con la Alianza de Israel, pero *antigua* con respecto a nuestro porvenir, porque, a fin de cuentas, solamente «significa» y «prepara de lejos» la plenitud espiritual del tercer status. De ahí que H. de Lubac afirme:

«En semejante sistema resulta sumamente difícil distinguir el lugar único que podría reservarse al misterio pascual de su muerte y su resurrección. [...] es todo el sistema, tal como se expresa en el conjunto de la obra, lo que parece excluir del todo una interpretación adecuada del misterio propiamente crístico. Más aún, otros personajes bíblicos ven aumentar su importancia en detrimento de la de Cristo»<sup>73</sup>.

Siendo así, ¿dónde situar el valor real del Misterio Pascual? ¿Cómo entender el pasaje de la Carta a los Hebreos donde se declara que, a diferencia de las mediaciones de la antigua Alianza, Cristo «se ofreció *una sola vez y para siempre* (ἐφάπαξ)»<sup>74</sup>? ¿Él es solamente «símbolo» y «preparación» de lo que está por venir en la historia?

(70) Sobre la cristología de H. de Lubac, hay que destacar los siguientes trabajos: D. HERCSIK, *Jesus Christus als Mitte der Theologie von Henri de Lubac*, Frankfurt 2001; J.-P. WAGNER, *La lumière du Christ, en La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, 67-91; É. GUIBERT, *Le Mystère du Christ d'après Henri de Lubac*; N. O'SULLIVAN, *Henri de Lubac's Supernatural. An Emerging Christology*, "Irish Theological Quarterly" 72/1 (2007) 3-31; ÍD., *Christ and Creation. Christology as the Key of Interpreting Theology of Creation in the Works of Henri de Lubac*, Bern 2009; y, muy especialmente, por el tema que nos ocupa, Ph. GENESTE, *Une christologie enveloppée dans l'étude sur Joachim de Fiore. La postérité spirituelle de Joachim de Fiore. 1978-1981*, en *Humanisme et Lumière du Christ chez Henri de Lubac*, Paris 2016, 175-260.

(71) Cf. PSJF 41-42 [PEJF I 41-42].

(72) Cf. PSJF 65 [PEJF I 65].

(73) PSJF 65 [PEJF I 66].

(74) Hb 7,27: «ταῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφάπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας».

La paradoja es tal, que a partir de Joaquín será perfectamente sostenible que, disminuyendo el protagonismo de Cristo, se acaba reduciendo la importancia histórica de su vida y misterio; pero, al mismo tiempo, no faltará quien, partiendo de los mismos principios exegéticos, pueda acentuar en exceso la importancia histórica de Jesús, desvinculándolo de su radical novedad. He aquí el punto más ambiguo que se halla, a juicio de nuestro autor, en la base de toda la posteridad espiritual de Joaquín y que hará posible que el pensamiento del calabrés pueda ser incesantemente reinventado y transformado incluso en su contrario<sup>75</sup>.

Asimismo, H. de Lubac sospecha que en el planteamiento de Joaquín de Fiore se sientan las bases de una especie de «gnosis», toda vez que se ponga en duda «la plena suficiencia de la obra salvadora cumplida por Cristo de una vez por todas»<sup>76</sup>. En efecto, ¿no es posible colegir de la exégesis joaquinita que, en el tercer *status*, los *virī spirituales* podrían ser considerados superiores a Cristo, al menos en cuanto a su humanidad? Ahora bien, ¿cómo es posible sostener con la tradición antigua y medieval que Cristo, más que «nuevo», es «la novedad en persona»? ¿Cómo dar cuenta de los pasajes en que tantos autores han querido expresar la sobreabundancia del Misterio de Cristo en toda su paradoja? ¿De qué modo se podrá, con H. de Lubac, tener ante los ojos, cual divisa, la expresión sublime de san Ireneo cuando afirmaba: «*Omnem novitatem attulit, semetipsum afferens*»<sup>77</sup>?

Ante toda esta serie de problemas, se comprende por qué H. de Lubac alega que «cabe preguntarse, nos parece, si, a fin de cuentas, el error primero y fundamental del abad de Fiore no será cristológico más que trinitario»<sup>78</sup>. Ello explicaría, con independencia del juicio emitido por el concilio Lateranense IV sobre algunos puntos de la doctrina de Joaquín sobre la Trinidad<sup>79</sup>, en qué sentido sería

(75) Cf. PSJF 67 [PEJF 1 67].

(76) PSJF 66 [PEJF 1 66], haciéndose eco de H. MOTTU, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, Neuchatel - Paris 1977, 321.

(77) IRENEO DE LYON, *Adversus hæreses* IV, 34.1 (Sch 100, 846; PG 7a, 1083C) muy frecuentemente citado por H. de Lubac en sus escritos, ya desde su primera obra (*Cat.* 228 [189]). H. U. von Balthasar no dudará en afirmar que la frase de san Ireneo puede servir muy bien como lema de la coherencia de las grandes obras teológicas lubacianas, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida*, Madrid 1989, 57.

(78) PSJF 66 [PEJF 1 66].

(79) En su decreto *Damnamus ergo* (cf. DH 803-808), el concilio Lateranense IV (1215) se refiere a Joaquín de forma extremadamente matizada al reprobar únicamente

posible respaldar teológicamente que ha existido en la historia del cristianismo una «posteridad espiritual» del abad florense, caracterizada no tanto por las tesis trinitarias de Joaquín frente a Pedro Lombardo, cuanto por su deficiente cristología. Si H. de Lubac está en lo cierto, el problema de la insuficiencia y superabilidad de Cristo en el planteamiento joaquinita estaría a la base de una mentalidad que nace con la *concordia* del abad calabrés y se extiende a lo largo de los siglos, conformando lo que nuestro autor denominó –con mayor o menor acierto– la «posteridad espiritual de Joaquín de Fiore»: «La raíz *lógica* –no decimos la ocasión histórica o el origen psicológico– de la teoría de las tres edades hay que situarla, en Joaquín, en su primer principio de exégesis, a saber, en su idea de una “concordia”, por decirlo así, letra por letra, entre los dos Testamentos»<sup>80</sup>.

## 5.2 LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

Bien porque la superabilidad de Cristo que se deriva de la *concordia* de Joaquín sea uno de los presupuestos fundamentales de su teología de la historia, bien porque, al contrario, sea su teología de la historia la que determina el proceder exegético del calabrés, lo que sí resulta claro es que una y otra aparecen estrechamente implicadas. Por eso, en este último paso de nuestro estudio, quisiéramos señalar a este respecto algunas precisiones elementales.

Por una parte, hemos visto que, al nivelar ambos Testamentos, la exégesis de Joaquín devalúa la singularidad de Cristo y reclama el advenimiento histórico de una plenitud mayor, por el don de un Evangelio eterno y decididamente espiritual en el corazón de los contemplativos (tercer *status*). Así, la superabilidad de Cristo en el orden de la historia parece demandar una comprensión del Espíritu Santo desligada de la economía del Hijo. En este sentido, es pertinente afirmar que los resultados de la *concordia* piden una nueva concepción teológica de la temporalidad y, por ello, que la exégesis del calabrés da pie a su teología de la historia.

---

algunos puntos de doctrina trinitaria que el abad florense había publicado en abierta polémica con Pedro Lombardo, a propósito del modo de unidad de la Trinidad. Sin embargo, el mismo texto se encarga de aclarar que dicha reprobación en nada empaña la buena fama del propio Joaquín, así como de la orden por él fundada.

(80) PSJF 43 [PEJF 1 43].

Sin embargo, por otra parte, es de todo punto legítimo afirmar la tesis contraria, a saber, que la exégesis concordaticia de Joaquín alberga como presupuesto, al menos en sus ideas fundamentales, el esquema progresivo de su teología de la historia. H. de Lubac así lo recoge en sus páginas cuando, haciéndose eco de las tesis de J. Ratzinger, afirma que Joaquín «construye su esquema de la historia de tal forma que él mismo, con su presente, se encuentra situado en el final»<sup>81</sup>. De ser así, Joaquín estaría pretendiendo, de algún modo, justificar con el nuevo método de interpretación bíblica sus propias ideas y hacerlas coincidir con su época presente.

Sea cual fuere la prioridad de la exégesis o de la teología de la historia en esta cuestión, lo que sí resulta probado es que toda la doctrina del sentido espiritual de la Escritura está basada no en una teoría del texto, sino en una teología de la historia<sup>82</sup>. Así lo reconoce el propio jesuita francés:

«[La inteligencia espiritual] es el Antiguo Testamento entendido en el espíritu del Nuevo. Lejos de tener que evitarla, supone pues una visión finalista: perspectiva plenamente legítima en este caso porque se asienta en un Acontecimiento definitivo, que, desde ciertos puntos de vista, es ya “fin de la historia”. Pero esta perspectiva finalista es necesariamente una perspectiva de fe. [...] Pero hablando con propiedad, ya no estudia esta historia de la salvación como historiador, como si hiciera pasar ante él un espectáculo, sino que la piensa como creyente –y no como creyente judío, sino como creyente cristiano– para vivir de ella. [...] No sondea, pues, la Biblia como un documento, ni como una serie de documentos del pasado, sino que “escruta las Escrituras” para descubrir en ellas el pensamiento y los designios de Dios sobre él»<sup>83</sup>.

Cierto que la oposición que H. de Lubac establece es puramente formal e incluso un poco forzada, como él mismo reconoce. Por eso, a renglón seguido explicará más en detalle que «antes de interpretar espiritualmente el Antiguo Testamento mediante el Nuevo, es indispensable haber entendido históricamente el Nuevo por el

(81) PSJF 29 [PEJF I 29], citando J. RATZINGER, *La teología de la historia de san Buenaventura*, Madrid 2010, 171.

(82) Cf. F. MARTIN, *Election, Covenant, and Law*, “Nova et Vetera (English edition)” 4/4 (2006) 857-890 (aquí, 867); H. BOERSMA, *Nouvelle Théologie & Sacramental Ontology. A Return to Mystery*, Oxford 2009, 151; W. M. WRIGHT, *Patristic Exegetical Theory and Practice in De Lubac and Congar*, “New Blackfriars” 96 (2015) 61-73.

(83) HE 397 / LÉT 43 [LET 31].

Antiguo»<sup>84</sup>. No obstante, dejando a un lado dichos matices, de Lubac sostiene que la diferencia con la exégesis medieval es que, más que cristianizar el Antiguo Testamento, lo que Joaquín hace es judaizar el Nuevo<sup>85</sup>.

Dado que toda exégesis de la Escritura se da en relación directa a una comprensión finalista de la historia, una vez estudiado el método de la *concordia* de Joaquín según lo juzga el jesuita francés, creemos que estas páginas deberían ser complementadas y, en su caso, corregidas, con un estudio detenido de la teología de la historia tal y como la comprenden por un lado, Joaquín de Fiore, y, por otro, H. de Lubac. No en vano dice este último que «no es posible considerar como algo puramente “marginal” la empresa de una “teología de la historia” y, en cierto sentido, todo teólogo debe ser en mayor o menor grado un “teólogo de la historia”»<sup>86</sup>.

El propio H. de Lubac, ante la doctrina del abad calabrés, también había manifestado en *Exégèse Médiévale* que «para comprender bien la “concordia”, conviene situarla en el marco más amplio en que Joaquín la inscribe: el de las edades o estados del mundo»<sup>87</sup>. A pesar de haber querido mantenerse fiel a la eclesiología medieval, Joaquín de Fiore cometió la lamentable negligencia de transformar el elemento esencial de aquella al separar la escatología de la primera venida de Cristo y, consiguientemente, el Espíritu de la persona de Jesús. Su error no consistió tanto en haber utilizado una doctrina de las tres edades del mundo en referencia a las tres Personas de la Trinidad, cuanto en haber comprendido la *cesura* entre la segunda y la tercera de las edades *separadamente* de la venida histórica de Cristo en su encarnación<sup>88</sup>.

Lo que pasa a constituir verdaderamente la «posteridad espiritual» de Joaquín de Fiore no será, pues, directamente su

(84) HE 398 / LÉT 44 [LET 31-32]. H. de Lubac no es ingenuo o unilateral en el desarrollo de estas ideas, en HE 398-400 / LÉT 44-47 [LET 31-34] matiza las posibles exageraciones que pudieran derivarse de una lectura forzada de sus tesis.

(85) Cf. PSJF 45, nota 4 [PEJF 1 45, nota 13], recogiendo la afirmación de H. MOTTU, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, 42.

(86) RD 133 [281]; cf. *Cat.* 133 [117]: «Las realidades históricas tienen, pues, una profundidad, han de comprenderse espiritualmente: ιστορικὰ πνευματικῶς; y viceversa, las realidades espirituales aparecen en devenir, han de considerarse históricamente: πνευματικὰ ιστορικῶς».

(87) EM II/1 446.

(88) Cf. É. GUIBERT, *Le mystère du Christ d'après Henri de Lubac*, 366-367.

exégesis, sino los presupuestos con los que ella opera. Dichas pre-comprensiones aparecen ligadas a su teología de la historia y serán las que conformen según H. de Lubac, en alguna medida, el hilo conductor de tal posteridad. A nuestro modo de ver, en todos los pasajes de *Exégèse Médiévale* examinados en este estudio, solo queda insinuada la importancia decisiva de los presupuestos implícitos del método exegético de Joaquín, sin que H. de Lubac llegue a desarrollar teológicamente su análisis a fondo de la cuestión joaquinita. Con todo, creemos que aparecen bastante bien delineados los puntos teológicos que él considera capitales y que después desarrolla en *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*.

Estos puntos pivotan –a nuestro modo de entender– en torno a tres temas interrelacionados que hemos tratado de explicitar en las páginas precedentes: en primer lugar, las fallas metodológicas en el planteamiento joaquinita de la *concordia* de ambos Testamentos; por otro lado, las dificultades de sostener un tercer status cuya naturaleza nace de un Evangelio eterno de orden espiritual; y, en consecuencia, la insuficiencia de Cristo en el plano de la *œconomia* y de la revelación. Aunque estas tres cuestiones puedan y deban ser enriquecidas con otras muchas desde los diversos aspectos teológicos y espirituales de la cuestión, hay en ellas un que dato parece incontestable: la interpretación de la Escritura y su impronta cristológica fueron y son determinantes en la concepción de la esencia cristiana según Joaquín de Fiore, en la configuración de su larga posteridad y en el discernimiento teológico que H. de Lubac opera sobre ambas. Pareciera que la verdad del misterio de Cristo se conquista o se pierde casi siempre en la mejor o peor comprensión de la verdad de las Escrituras que lo testimonian.