

Cómo citar en APA: Álvarez, C. (2025). El problema de la mística en Henri de Lubac. *Cuestiones teológicas*, 52(117), 1-20. doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v52n117.a05>

Fecha de recepción: 02.01.2024 / **Fecha de aceptación:** 30.10.2024

EL PROBLEMA DE LA MÍSTICA EN HENRI DE LUBAC¹

The Problem of Mysticism in Henri de Lubac

CARLOS ÁLVAREZ SJ² 

- 1 Este artículo forma parte del Proyecto ANID Fondecyt de Iniciación 11240407, “El impacto de las nuevas tendencias teológicas francófonas en la evolución del catolicismo social chileno (1931-1979)”, explorando las claves teóricas sobre los debates en torno a la comprensión de la mística y la espiritualidad de la Compañía de Jesús en Francia.
- 2 Doctor en Teología por el Centre Sevres (Facultés jésuites) de Paris y Doctor en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es académico e investigador del Instituto de Teología y Estudios Religiosos de la Universidad Alberto Hurtado y profesor de la facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: calvarezsj@gmail.com

Resumen

El itinerario intelectual de Henri de Lubac está entrelazado por la problemática mística. Motivado por la situación contemporánea de crisis de la Iglesia y de la sociedad en el siglo xx, recurre a la mística explorando sus posibilidades en un contexto de profundas mutaciones culturales y de debilitamiento de la fe. Su reflexión “no acabada” sobre la mística presenta evoluciones y en su estadio más afinado estará vinculada a la inteligencia espiritual de las Escrituras, a su carácter eminentemente antropológico y eclesial. En el presente artículo queremos explorar la compleja relación que tiene Lubac con la cuestión mística, marcada por las cenizas de la crisis modernista y por el “trauma” que significó la crisis de la Nouvelle Théologie y de las facultades jesuitas de Fourvière. Para ello, se incorpora la reflexión del autor en los debates teológicos y filosóficos sobre la mística, especialmente en diálogo con el pensamiento de su discípulo Michel de Certeau.

Palabras clave

Henri de Lubac, Mística, Crisis, Inteligencia espiritual, Trauma, Nouvelle Théologie, Michel de Certeau.

Abstract

Henri de Lubac's intellectual journey is interwoven with the issue of mysticism. Motivated by the contemporary crisis of the Church and society in the 20th century, he turns to mysticism, exploring its possibilities in a context of profound cultural transformations and a weakening of faith. His "unfinished" reflection on mysticism shows evolutions, and in its most refined stage, it is connected to the spiritual intelligence of the Scriptures, with a distinctly anthropological and ecclesial character. This article seeks to explore the complex relationship Lubac has with the question of mysticism, shaped by the aftermath of the modernist crisis and the "trauma" caused by the crisis of the Nouvelle Théologie and the Jesuit faculties of Fourvière. To this end, the author's reflections are incorporated into theological and philosophical debates on mysticism, particularly in dialogue with the thought of his disciple Michel de Certeau.

Keywords

Henri de Lubac, Mysticism, Crisis, Spiritual Intelligence, Trauma, Nouvelle Théologie, Michel de Certeau.

Introducción

Henri de Lubac pertenece a una generación de intelectuales jesuitas³ cuyo encuadre intelectual-espiritual está configurado por los bloqueos y desafíos abiertos por la crisis modernista, agravados por el *shock* epistemológico provocado por la Primera Guerra Mundial. Dicha generación hereda de la generación precedente –Maurice Blondel, Pierre Rousselot, Joseph Maréchal y Henri Bremond, entre otros– intuiciones y preguntas apremiantes. Tres desafíos mayores modelan la reflexión de estos hombres: establecer un diálogo entre la teología, la filosofía y las ciencias humanas; renovar la espiritualidad como respuesta a la crisis de la fe en curso, y ofrecer una alternativa al dispositivo neotomista de escuela, que se alejaba exponencialmente de las preguntas y de la visión de mundo del hombre moderno.

Esta contribución busca elucidar la dificultad que tiene Henri de Lubac para resolver la problemática mística, mostrando las distintas fases y propuestas de respuesta que el jesuita francés intentó formular. Para ello, hemos hecho un análisis de su obra escrita concerniente a la mística y una exhaustiva investigación de sus archivos. La atención prestada a la correspondencia del autor con otros intelectuales y autoridades jesuitas relevantes de la época, y a los debates teológicos y filosóficos en los que se inserta la discusión sobre la mística, han enriquecido nuestra investigación. Teilhard de Chardin y Michel de Certeau tienen un lugar fundamental en dichos debates. Para llevar adelante la investigación y analizar el corpus editado del autor sobre la mística, consultamos el Fondo Lubac de los Archives françaises de la Compagnie de Jésus (AFSI), el Centre d'Archives et d'Études Cardinal Henri de Lubac (CAÉCHL) en Namur y los archivos de la Compañía de Jesús en Roma (ARSI).

Caracterizar las evoluciones, rupturas y puntos de inflexión, sus filiaciones generacionales, prestando especial atención a los acontecimientos históricos, han sido elementos clave que nos ayudan a comprender mejor sus textos y su reflexión sobre la mística, así como también una atención especial a los lugares y redes de producción intelectual, en particular en relación con las revistas y proyectos editoriales lanzados o apoyados por Lubac (*Cahiers du Témoignage chrétien*, Collection Sources chrétiennes y Collection Théologie, RSR).

3 El grupo, que madura prematuramente por el acontecimiento de la Primera Guerra Mundial, está compuesto por Gaston Fessard, Robert Hamel, Henri de Lubac, Charles Nicolet, René d'Ouince e Yves de Montcheuil.

La mística y la crisis en el corazón de su proyecto

“Repensar todo a la luz de la teología y la teología a través de la mística, liberándola de todo lo accesorio y encontrando, sólo a través de la espiritualidad, todo lo esencial” (De Lubac, 1974a, pp. 146-147). Este es el núcleo del proyecto intelectual de Lubac, como él mismo testimonió a su amigo el Abbá Monchanin.⁴ Este ambicioso proyecto surgió tras la crisis modernista, como respuesta a las problemáticas acuciantes que esta había engendrado: la mística y la historia están en el centro del debate. La búsqueda espiritual e intelectual de Lubac se sitúa en el corazón de un siglo xx perturbado por la crisis de las dos guerras mundiales, por la irrupción del comunismo (De Lubac 1950a) y el nacionalsocialismo (De Lubac 1988).

Para Lubac, la necesidad de repensar la cuestión mística respondería a la crisis de fe ligada al “decaimiento espiritual” (*affaïssement spirituel*: Karl Barth) que siguió a las dos guerras mundiales. Su gesto teológico lo lleva a hacer una genealogía de esta crisis, explorando la separación entre lo natural y lo sobrenatural, a su juicio, una de las derivas más graves de la modernidad. Esta crisis implica una lenta pérdida de la conciencia de la realidad sobrenatural y sus repercusiones en la realización de la vocación humana. Esta separación está en el origen de lo que Lubac llamará “el drama del humanismo ateo”. Para resolver estos impases, nuestro autor retoma el pensamiento simbólico medieval (De Lubac 1961), en particular la inteligencia espiritual (mística) de los Padres de la Iglesia (De Lubac, 1959a), particularmente Orígenes (De Lubac (1950b)).

¿Por qué se escapa el núcleo de la mística?

La intención de escribir un libro sobre la mística es central en el proyecto intelectual de De Lubac (2013), como lo señala en sus *Mémoires sur l'occasion de mes écrits*:

En los años siguientes [1950], me hubiera gustado impartir simultáneamente, en teología fundamental y en historia de las religiones, un curso sobre la mística cristiana, considerada en su relación con la mística natural, cuestión que apenas había abordado hasta entonces. Durante mis años en París, la asistencia

4 La discusión sobre la mística en Lubac se inserta también en los debates de la época en torno al diálogo interreligioso. Lubac se inspira fuertemente en las notas de misionología de su amigo, el Abbá Monchanin, sobre todo en el comienzo de su artículo sobre la Iglesia y el pensamiento indio en el *Bulletin de missions*, aparecido en diciembre de 1936 (página 254). Monchanin aboga por abstraer el hinduismo y el cristianismo original en su esencia, dejando que ambas tradiciones dialoguen y que el cristianismo, en su infatigable novedad, pueda confrontar la historia espiritual de la India para asumirla, purificarla y transfigurarla.

esporádica a las clases de Jean Baruzi (Collège de France) y a las de Henri Charles Puech y Jean Orcibal (Hautes Études) debía sostenerme en este proyecto [...] Ya había acumulado una serie de notas para ello, e incluso había escrito una primera parte [...]. (p. 113)

Aunque la mística forma parte del corazón del proyecto intelectual de Lubac –centro de su pensamiento–, esta queda sin una solución clara y el proyecto incumplido de un libro será el reflejo de la complejidad del tema (Von Balthasar y Chantraine, 1983, p. 48). En *Mémoires sur l'occasion de mes écrits*, De Lubac (2013) afirma que desde 1956 quería escribir un libro sobre la naturaleza de la mística cristiana:

Pero el plan era demasiado ambicioso. Nada se hizo. Además, nunca he conseguido definir el tema con suficiente claridad [...] es, creo, desde hace mucho tiempo la idea de mi libro sobre la Mística la que me inspira en todo; es de ella de donde saco mis juicios, es ella la que me proporciona los medios para clasificar mis ideas. Pero no voy a escribir este libro. En cualquier caso, está más allá de mis fuerzas físicas, intelectuales y espirituales. Tengo la visión clara de sus articulaciones, puedo distinguir y situar más o menos los problemas que deberían ser tratados en ella, en su naturaleza y en su orden, puedo ver la dirección precisa en la que debe buscarse la solución de cada uno de ellos; pero esta solución, soy incapaz de formularla. Todo esto me basta para descartar sobre la marcha los puntos de vista que no se ajustan a él, en las obras que leo o en las teorías que oigo exponer, pero todo esto no toma su forma definitiva [...] El enfoque siempre se me escapa. (p. 113)

En octubre de 1956, Lubac experimentó una compleja conjunción entre las expectativas de sus amigos más cercanos y el sentimiento de frustración que le provocaba su incapacidad para escribir su libro sobre la mística.

De Certeau (1956) escribe una carta a Lubac el 23 de octubre de 1956, donde le expresa lo siguiente:

Si fuera posible, me gustaría poder leer el primer capítulo de *Cristianismo y Mística* la próxima vez que esté en París, para aprender a trabajar así como para abrirme a todos esos tesoros que están al alcance de la mano y, sin embargo, tan ocultos, ¿no es una ley de la Presencia de Dios? ¿No cree que hay que hacer un pequeño libro, similar al de Lossky, sobre la tradición y la unidad de la vida mística en la Iglesia católica? Un libro que muchos signos muestran que sería útil para aquellos que deseen rezar y reflexionar sobre su oración.

Al día siguiente, como lo registra Lubac en sus cuadernos personales (*Les Cahiers de Fourvière*), Jean Daniélou (1956) insiste a Lubac la necesidad de escribir lo dicho: “Espero que pueda llevar a término su libro sobre la mística. Siempre constato con alegría la acción de su pensamiento sobre muchos espíritus a los que atrae y vincula a Cristo” (p. 724).

De Lubac (1956), al recibir las cartas de sus amigos Certeau y Jean Daniélou, que le instaban a escribir su famoso libro, reacciona de forma sorprendentemente exasperada.

Los que se empeñan en mantenerme alejado han encontrado una fórmula de cortesía, que se transmiten unos a otros y que se convierte en un estribillo en mis oídos: “¡Haznos un libro de mística!” “Espero que pueda completar su libro sobre la mística”, etc., etc. Cualquier otro tema de conversación queda así descartado. Esta mañana, de nuevo, otro ejemplo. “Escribir sobre la mística o morir”, no me queda otra opción. (Y no entienden lo que sería un verdadero libro sobre la mística). (p. 724)

Esta reacción revela la profundidad de la herida de su “trauma eclesial”, causado por las sospechas de heterodoxia de su libro *Surnaturel* (De Lubac, 1946b), corazón de la crisis de la Nouvelle Théologie, como lo afirma John Milbank (2006):

Después de *Humani Generis*, y al margen de su obra de historiador, Lubac presenta la figura de un teólogo balbuciente y algo traumatizado, sólo capaz de expresar su pensamiento de forma oblicua y fragmentaria. No pudo escribir el tratado teológico-histórico-místico al estilo de Berulle que había proyectado, ni su historia de la mística. (p. 39)

Por un lado, Lubac cree que sus amigos más cercanos, al instarle a escribir un libro sobre la mística, desean mantenerle alejado de otras temáticas fundamentales. Teniendo en cuenta el fuerte vínculo de familiaridad intelectual y espiritual que mantenía con Certeau y la importante colaboración apostólica establecida con Jean Daniélou, su juicio parece totalmente exagerado y un tanto desencajado de la realidad. Más bien, estos dos jesuitas son conscientes de la pertinencia y relevancia de una reflexión sobre la mística para la vida de la Iglesia.

Por otra parte, podemos percibir que este libro representa una verdadera fuente de tensión, debido, sin duda, a la complejidad que la problemática mística implicaba en sí misma dentro de la teología católica a mediados de los años 50. La censura eclesiástica, un acontecimiento doloroso y traumático para él y para toda una generación de intelectuales católicos franceses tachados de pertenecer a la Nouvelle Théologie⁵ (De Lubac, 2013, pp. 16, 62 y 105), marca una escisión en su relación con la jerarquía de la Iglesia. Y la cuestión mística, antiguo fantasma que rondó y despertó la

5 El 6 de febrero de 1942, dos obras dominicanas fueron incluidas en el *Índice: Une école de théologie: Le Saulchoir* (1937), de Marie Dominique Chenu, y *L'Essai sur le problème théologique* (1938), de Louis Charlier. Las razones fueron su énfasis “místico”, próximo al subjetivismo protestante y al inmanentismo modernista. Hay que añadir que esta condena precipitó la declaración de Mons. Pietro Parente, que utilizó por primera vez el término de Nouvelle Théologie en el artículo “Nuove tendenze teologiche”, publicado en el número del 9-10 de febrero de 1942 del *L'osservatore romano*, traducido luego al francés por el periódico *La Croix* el 26 de febrero. Pietro Parente, poderoso funcionario del Santo Oficio, fue uno de los que se opuso a la publicación de los textos de Pierre Rousselot y uno de los redactores de la encíclica *Humani Generis* en 1950.

aún no extinguida crisis modernista, plantea sin duda en su mente cuestiones que reavivan el corazón del conflicto vivido no hace mucho tiempo con los círculos neotomistas conservadores: la relación entre naturaleza y sobrenatural, y el lugar del deseo en la experiencia espiritual, la articulación entre mística e institución, o mística y mediación eclesial. Por eso, podemos decir que este trauma eclesial forma parte de los factores que le impiden encontrar ese “foco” que se le escapa.

No obstante, a pesar de la dificultad que tiene Lubac para encontrar una solución al problema místico, está claro que este tema está lejos de ser ajeno para él. Como señala Jacques Guillet (1965), esta cuestión recorre sus obras precedentes de forma un tanto tangencial: en los cuatro volúmenes de *Exégèse médiévale, Surnaturel, Histoire et Esprit*. Y aún más, Lubac presenta un esbozo de su solución en el prefacio del libro de André Ravier, *La mystique et les Mystiques*. Además, siguiendo la intuición de Jean Pierre Wagner (1997), creemos también que los escritos de Lubac sobre la espiritualidad de Teilhard son un “camino de aproximación” que se nos ofrece para profundizar en la comprensión de la mística de Lubac.

Similitudes entre la mística teilhardiana y la lubaciana

De Lubac (2007) vio claramente las consecuencias que la Primera Guerra Mundial tuvo tanto para la generación de Teilhard de Chardin como para la suya propia:

una crisis espiritual como pocas veces ha vivido la Iglesia. Es la secuela, sin duda fatal, de la crisis de civilización que los rápidos progresos y las profundas convulsiones de todo tipo, inauguradas por la guerra de 1914, han acelerado (pp. 382-383)

La Primera Guerra Mundial marcó un punto de inflexión, dando lugar a la generación de los años 30. Al regresar de las trincheras, ya no podían soportar ver a sus mayores intentando proteger los valores del viejo mundo que acababa de derrumbarse. “La Gran Guerra derribó, de un solo golpe, todo el edificio de una civilización obsoleta”, dijo claramente Teilhard de Chardin (1965) durante este conflicto y añadió “¿como si todo orden mayor no hubiera surgido siempre de las ruinas del orden menor?” (pp. 266-277). Toda esta generación vio claramente que se enfrentaba a una crisis de civilización, de la que surgió una aguda toma de conciencia que la impulsaba a reconstruir los pilares de la sociedad y, desde luego, los de la Iglesia, mediante la renovación espiritual.

Observamos tres puntos en los que la mística de Lubac se aproxima a la de Teilhard de Chardin. En primer lugar, el alcance del medio divino, centro y más allá de todo, que da consistencia al mundo, a la creación y a la criatura. “La verdadera ciencia mística” se define como “la Ciencia de Cristo a través de todo” (Teilhard de Chardin como se citó en Wagner, 1997, p. 98). Este primer

aspecto de la mística de Teilhard de Chardin corresponde al carácter eminentemente cristocéntrico de la mística lubaciana, que comienza por acoger el objeto de la fe, que es el Misterio de Jesucristo, dado a través de la Revelación, como se ilustra en “*Mystique et Mystère*” (De Lubac, 1965b).

En segundo lugar, De Lubac (1958) subraya el carácter personalista que subyace en el pensamiento místico de Teilhard de Chardin, que nunca dejó de combatir todo tipo de misticismo y metafísica difusos y monistas que socavan la integridad de una experiencia personal y personalizadora de Dios: “En muchas ocasiones, se esforzó por poner de relieve esta gran ley, que la unión diferencia, completando la personalización” (p. 36). Para Teilhard de Chardin, si las personas siguen su vocación particular, se acercan al centro común de las cosas, Cristo. A una mayor búsqueda de la diferenciación corresponde una experiencia más profunda de la unidad en Cristo, capaz de absorber a las criaturas sin aniquilarlas. La cuestión de la unidad basada en el “Cristo universal” está en el centro del pensamiento de Teilhard de Chardin. Esta unidad se funda en Cristo, hacia quien convergen todas las mónadas. Cristo se presenta así como “el verdadero fundamento del mundo” (Teilhard de Chardin, 1964, p. 395). De Lubac (1938), en “*Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*”, retoma el enfoque personalista (pp. 260-263) que permite reconocer que la mayor unión está ligada a la posibilidad de diferenciación (De Lubac, 2003, p. 255). Pero es sobre todo en su artículo “*Mystère du Surnaturel*” donde introduce el adagio, señalado por Certeau, de “Unión y diferenciación son dos cosas que crecen juntas” (De Lubac, 1949, p. 87).

En tercer lugar, nos parece importante recordar la referencia de Teilhard de Chardin al papel mediador de la Iglesia para llegar al Señor. Lubac insiste en que Teilhard de Chardin cree en la Iglesia como mediadora. La presenta como el lugar verdadero y único de la presencia del Señor, sabiendo al mismo tiempo que Él es “algo muy diferente” de su Iglesia. El ámbito eclesiológico al que nos conduce incluye así la decisión de “hacerse cada vez más uno con la Iglesia” para llegar al Señor, aunque ello suponga caminar “a través de la niebla”. De esta opción se hace necesariamente eco De Lubac (1965a), quien afirma en su introducción “*L'épreuve de la foi*” que la lucha de Teilhard de Chardin terminará en una “victoria espiritual”, en la clara visión de que nada espiritual para la vida de un cristiano puede suceder sin la intermediación de la Iglesia (p. 42).

La originalidad de la aproximación de Lubac en “*Mystique et Mystère*”

Este prefacio es probablemente el texto más importante y claro que Lubac escribió sobre la mística (Dumas, 2013, p. 178). Es una decantación de sus principales ideas, las que nos dan una visión suficientemente coherente de la forma en que había previsto el problema de la mística. Él afirma: “He resumido en este prefacio [*Mystique et Mystère*] algunas de las ideas que, según mi intención original, se habrían desarrollado en varios volúmenes” (De Lubac, 2013, p. 113).

Este texto tiene tres versiones sucesivas. La primera versión, que data de 1964 y se titula “Mística natural y mística cristiana” (MMI), es fruto de una conferencia pronunciada en el círculo de San Juan Bautista de la Salle, en la comunidad de las Hermanas Auxiliatrices de París (De Lubac, 1964a); la segunda versión, titulada “Mystique et Mystère” (MMII), corresponde al prefacio del libro *La Mystique et les mystiques*, de André Ravier, que retoma el texto anterior, profundizando en las apuestas históricas y epistemológicas (De Lubac, 1965b); y una tercera versión (MMIII), reelaborada, que data de 1979, aparece en *Théologies d'Occasion* (De Lubac, 1984c, pp. 37-76).

Dado que la evolución de este texto en sus tres versiones ya ha sido analizada en profundidad por Bertrand Dumas (2013, pp. 149-188) y Germain Jin-Sang Kwak (2011, pp. 275-337), nos centraremos principalmente en la segunda versión (MMII). Examinaremos sus rasgos fundamentales, que marcan un hito esencial al considerar su visión de la mística. También analizaremos las variaciones de vocabulario y los silencios de la tercera versión (MMIII), en la que Lubac borra las alusiones entusiastas de su versión anterior (MMII) al trabajo sobre la mística emprendido por De Certeau (1964), titulado “La mystique au XVIIe siècle. Le problème du langage mystique”.

Para comprender mejor la originalidad de la aproximación de Lubac a la mística, es necesario mencionar los diferentes ángulos de ataque a la problemática mística. Cuatro tipos de enfoque dominaron la discusión sobre este tema en la primera mitad del siglo xx: el científico (James Leuba), el psicológico (Henri Delacroix) (Demazières, 2011, pp. 91-92), el pragmático-pluralista (William James) y otro que combinaba la teología y la filosofía con las ciencias humanas (Bergson, Maréchal y Blondel) (Savignano, 2000). Aunque Lubac reflexiona sobre la mística a partir de sus trabajos sobre la historia de las religiones y los misticismos ateos, su manera de caracterizar la mística está más bien ligada a su núcleo dogmático y teológico, combinando el más fuerte cristocentrismo (Voderholzer, 2005), anclado en la inteligencia espiritual de las Escrituras de los Padres de la Iglesia, con una visión dinámica de la naturaleza humana marcada por su larga reflexión sobre la cuestión de lo sobrenatural (De Lubac, 1965b, p. 9), es decir de una visión del humanismo abierto a la trascendencia (1974b).

Lubac debe afirmar el carácter universal de la mística mostrando al mismo tiempo la especificidad del cumplimiento-realización (*accomplissement*) de la mística cristiana. Camina así por una delgada línea entre quienes sostienen que los misticismos de todas las tradiciones religiosas son similares hasta alcanzar una cierta identidad (Simone Weil, Simon Frank y Godfried Arnold, por parte del cristianismo) y un cierto número de historiadores y teólogos, adscritos a la tradición protestante, que oponen toda mística a la fe cristiana (Jaeger, 1965), basándose en el privilegio otorgado al profetismo (Karl Barth y Roger Mehl) (De Lubac, 1984b, pp. 95-96). Lubac encuentra una solución original a este impase: la apelación a la noción de Misterio que se convierte en central en la arquitectura de su pensamiento.

La compleja relación entre teología y mística

La relación entre teología y mística constituye una de las preocupaciones fundamentales de Lubac. Bertrand Dumas afirma que hay dos períodos distintos en su reflexión sobre dicha relación. El primero estaría marcado por un trágico, pero fructífero enfrentamiento. Este período se extendería de 1930 a 1960 (sin incluir el primer volumen de *Exégèse médiévale*). Lubac propuso una solución a esta confrontación apoyándose en la noción de Misterio, que desempeñaría un rol esencial en las tres versiones de “Mystique et Mystère”, abriendo así su segundo período. Este se caracteriza por la concepción del papel principal que debe desempeñar la teología en la presentación del Misterio, a fin de preparar al ser humano para aceptarlo. Esta concepción se basa en la siguiente certeza antropológica: “en virtud de una correspondencia secreta entre el alma y el Misterio, es la doctrina la que alimenta la aspiración mística. No directamente, sino en el sentido que el Misterio que presenta la teología irriga la inspiración mística” (Dumas, 2013, p. 115).

El uso de los términos “mística” y “misticismo natural”, y la distinción entre ellos, son cada vez más precisos, especialmente entre la redacción de “Mystique et Mystère” (MMII) (De Lubac, 1965b) y “Mystique et Mystère” (MMIII) (1984a). Esto ilustra el grado de maduración de su propio pensamiento. La palabra “mística”, sin adjetivo, se convierte así en una mística casi exclusivamente cristiana. “La palabra misticismo tiende a adoptar un significado precristiano o no cristiano, en contraste con la palabra mística, que entonces significa la realización (*accomplissement*) –por conversión– de este misticismo” (De Lubac, 1984a, p. 67). Al igual que antes, las palabras “espiritual”, “contemplativo”, “místico” o “misticismo” siguen unidas a la evocación de la realidad mística.

Dotado de las herramientas teológicas necesarias que le ha provisto su importante reflexión antropológica sobre la cuestión de lo sobrenatural, Lubac reconoce que mística y misticismo no son dos deseos heterogéneos, sino un mismo impulso que acoge –o no– el objeto de la Revelación: el Misterio. Este mismo deseo es dado a todos por el don de la Creación, perteneciendo así a la naturaleza humana.

Al proceder del mismo Creador, la naturaleza humana es básicamente la misma en todas partes. El hombre, según la Biblia, ha sido creado a imagen de Dios; lo que la tradición comenta diciendo que Dios hizo al hombre a su imagen, en vista de llevarlo a su semejanza, lo que se consumará en la “visión beatífica”. (De Lubac, 1965b, p. 23)

Lubac muestra así que existe una aspiración mística inherente a nuestra naturaleza humana, ya que el hombre ha sido creado para vivir en unión con Dios. En otras palabras, “debe haber en nuestra naturaleza una cierta capacidad de *intussusception* del Misterio que se nos ha dado y revelado en Jesucristo; una capacidad naturalmente acompañada por el deseo” (De Lubac, 1965b, p. 23). Es una capacidad de acogida en sí misma vacía y sin poder, que debe ser proporcionada por su objeto, es decir, por el Misterio. Por eso, desde una perspectiva católica, esta mística, ligada

únicamente a esta capacidad de acogida, es fundamental, pero insuficiente, porque corre el riesgo de ser engañosa. De Lubac (1965b) señala que “la mística es lo mejor y [que] puede convertirse en lo peor” (p. 24). El hombre puede extraer un presentimiento de su intimidad, pero no es la única forma de explicarlo o de cumplirlo. El misticismo puro, que no reconoce ningún objeto, sería la forma más profunda de ateísmo (pp. 15-16):

Fuera del misterio acogido por el creyente, la mística se desvanece o se degrada (en misticismo, podríamos decir). En cambio, fuera de la mística –de una mística al menos incipiente– el misterio se exterioriza, corre el riesgo de perderse en puras fórmulas, en abstracciones vacías [...] esto no será el misterio de la fe interiorizado para fecundar toda la vida. (p. 25)

La exteriorización del Misterio es claramente el riesgo y la consecuencia de un cierto neoescolasticismo extrínseco o de una teología incapaz de tocar la vida del Espíritu. Lubac confiere de este modo a la mística un carácter de necesidad para poder fecundar e interiorizar la vida de fe de todo creyente. Desde este punto de vista, y para contrarrestar los planteamientos de las místicas orientales, subraya que “la experiencia mística del cristiano no es una profundización de sí mismo: ella es una profundización de la Fe” (De Lubac, 1965b, p. 24). En otras palabras, la mística sería una dimensión ineludible de la vida de fe, porque sin ella el Misterio de la fe se vuelve vacío y sin savia. Así, la mística no es un accesorio de la vida de fe, sino una parte esencial de ella (p. 24).

La mística cristiana: La inteligencia de las Escrituras

Según De Lubac (1965b), “la mística cristiana será esencialmente la inteligencia de los libros sagrados”, es decir, “la comprensión mística o espiritual de la Escritura y la vida mística o espiritual son, en el fondo, la misma cosa” (p. 29). El paradigma que subyace a esta afirmación es el de “los cuatro sentidos de la Escritura”, cada uno de los cuales ordena el siguiente paso: “historia, alegoría o doctrina, moral o tropología, anagoría” (p. 29). Dicho esto, no hay mística cristiana posible si la experiencia espiritual no respeta, en primer lugar, la sumisión a los datos históricos de la Revelación, recibidos por la doctrina de la Iglesia y si, en segundo lugar, no hay una asimilación de esta doctrina, que será el fundamento de la unión. Así, “el sentido anagógico, por el que el espíritu se eleva a Dios en una única intuición, concentra en sí mismo la riqueza de los tres sentidos precedentes, lejos de excluirse o liberarse de ellos” (p. 29). Afirmar De Lubac (1965b) rotundamente que si quemamos una de las etapas de la inteligencia espiritual “caeríamos de la mística cristiana al misticismo natural” (p. 30). Quemar las etapas de la inteligencia espiritual es precisamente el gran peligro que representa –para Lubac– el pensamiento de Dionisio y su posteridad. Por eso, en el momento de escribir su “Mystique et Mystère”, De Lubac (1965b) cambia claramente su aproximación a dicho autor.

Esta sería la razón por la que Lubac abandona el marco del conocimiento, utilizado en *Sur les chemins de Dieu* probablemente a causa de la estrechez de los debates con el neotomismo y también a su toma de conciencia de la dificultad que representan las influencias dionisiacas (Dumas, 2013, pp. 194-198). Sin embargo, sigue abierta la pregunta de cómo no descuidar la dimensión noética de la experiencia mística. En su respuesta, busca “asegurar el carácter noético de la mística por otra vía: la del Misterio” (Dumas, 2013, p. 196). De esta manera, “él se niega a hacer de Dionisio la fuente de la mística cristiana, sencillamente, porque la mística tiene su origen en la vida cristiana y en la revelación del misterio de Dios” (Wagner, 1997, p. 91). Todo parece indicar que antes de “Mystique et Mystère” (De Lubac, 1965b) “Lubac vincula la acogida del Misterio a una fenomenología dionisiaca, que caracteriza la mística como una negatividad seguida de una transfiguración. El Misterio que pasa por el abajamiento y la exaltación, el que lo acoge conocerá el mismo camino” (Dumas, 2013, p. 186). El abandono de esta fenomenología se explica por su creciente toma de conciencia de la desestabilización que ejercería el pensamiento de Dionisio en la síntesis de los cuatro sentidos de la Escritura. El deseo de librarse de la influencia dionisiaca nace de su reflexión llevada adelante en *Exégese Médiévale*, donde se muestra preocupado por anclar la mística en el Misterio y en la Escritura (Dumas, 2013, p. 187).

Debido a la introducción del pensamiento de Dionisio en Occidente, De Lubac (1959c) reconoce que existe “el riesgo de una ruptura del equilibrio a costa de la historicidad sobrenatural y del elemento escatológico”. La razón sería que “la anagogía dionisiaca, por la que se pasa del orden de las visiones al de la pura contemplación, o de la teología simbólica a la teología mística, no es primeramente ni principalmente la última etapa de una exégesis” (pp. 640-641). La ruptura del equilibrio con respecto a la anagogía relativa a la interpretación origeniana y agustiniana, en detrimento de la historicidad y la escatología, conduce así a la transición “de la teología simbólica a la teología mística” (p. 640). De este modo, debido al débil vínculo con la Escritura, bajo la influencia de la teología dionisiaca, asistimos a una disociación entre la mística y la mediación de la Escritura (Grelot, 1964, p. 416). De Lubac (1959c) observa también una disociación entre la mística y la mediación de la Iglesia, cuya consecuencia –a sus ojos– es una mística que no tiende espontáneamente a la edificación de la Iglesia (p. 641). Lubac afirma que “la historia de las luchas por la influencia y los intentos de síntesis entre estas dos tradiciones místicas sería muy interesante a desentrañar” (p. 641).⁶

6 ¿Podría esta historia de luchas por la influencia entre estas dos tradiciones (origeniana-agustiniana y dionisiaca) estar en la base del conflicto entre Lubac y su discípulo Michel de Certeau? ¿Su divergencia sobre la interpretación de la mística no encuentra su origen en dos visiones que dependen, en última instancia, de una apropiación de la época y de los autores estudiados?

Una mística eclesial

No es en absoluto anodino que la presentación más lograda de Lubac sobre la mística sea el prefacio de un libro sobre la mística en las diferentes religiones. De ahí la importancia de su elucidación de la noción de misticismo. Sin embargo, al principio de su prefacio él aclara su posición: “nuestra perspectiva es la de la fe católica”, tratando de mostrar “el poder englobante” del catolicismo, su capacidad de inclusión y, por tanto, de explicación universal (De Lubac, 1965b, p. 11). Para él, la cuestión de la mediación eclesial es central en su comprensión de la mística. Incluso podríamos afirmar que propone ante todo una *mística eclesial*:

Si la vida mística en su cumbre consiste en una unión efectiva con la divinidad, ella sólo puede realizarse por una gracia sobrenatural, cuyo lugar normal es la Iglesia y cuyas condiciones normales son la vida de fe y los sacramentos. (p. 16)

Esta posición es cercana –con algunos matices– a la de don Anselmo Stolz, que sostiene que “sólo en la Iglesia se encuentra una ‘verdadera mística’”; “fuera de la Iglesia, no hay mística” (De Lubac, 1965b, p. 16). Aunque Lubac reconoce que las otras místicas son una “analogía” o más bien un eco de una “mística natural”, o el “esbozo” o “amanecer natural” de la mística cristiana, sigue afirmando el carácter eclesial de la mística:

La mística cristiana sigue siendo una mística eclesial, ya que la Encarnación realiza en primer lugar, en la Iglesia, las bodas del Verbo y la humanidad: todo lo que se dirá del alma cristiana concierne en primer lugar a la Iglesia en su conjunto. (p. 32)

Asistimos a una sutil evolución entre “Mystique et Mystère” de 1965 y “Mystique et Mystère”, escrito en 1979 (1984a). Los silencios y omisiones relativos a Certeau son a la vez los más impresionantes y los más enigmáticos. Pero las adiciones también hablan de un nuevo énfasis, ciertamente ligado al nuevo contexto eclesial y teológico. Los cambios más importantes a retener conciernen al hecho de que la analogía estaría más arraigada en las mediaciones eclesiales en consonancia con el Misterio de Cristo. La combinación de silencios y añadidos nos da una percepción más clara de la divergencia entre Lubac y Certeau en su respectiva comprensión de la mística.

La mística cristiana no pretende aislarse ni elevarse por encima de la historia, no ignora al Mediador, no quiere conocer una Palabra de Dios que resuene sólo en su interior [...] Pero si se quemaran las etapas indispensables –historia-alegoría-tropología– en la recepción del misterio, pretendiendo elevarse demasiado rápido al “tercer cielo” [véase Co. 12,2], o al menos pretendiendo “superar” estas etapas como se superan las de un camino terrenal para llegar al final de un viaje, es evidente que se retrocedería de la mística cristiana a una mística natural. (De Lubac, 1984a, pp. 64-65)

A través de este añadido, podemos adelantar una respuesta a la pregunta ¿por qué, en 1979, Lubac suprime las referencias a Certeau de “Mystique et Mystère” (1965)? Por un lado, es evidente que en aquel momento ambos autores se habían distanciado relacionamente, siendo el meollo de su distancia su comprensión diversa de la alegoría cristiana y su respectivo corolario, ligado a la ruptura o continuidad en la tradición de la Iglesia. Por otra parte, hay que añadir una divergencia en el seno de la comprensión de la mística, ligada sobre todo al lugar que se da a la historicidad de la mediación de Cristo y a la de la Iglesia. En otras palabras, la razón por la que Lubac insiste en el anclaje histórico de la anagogía es porque percibe el peligro de las corrientes más progresistas, cuya tentación sería desligar la experiencia cristiana de sus respectivas mediaciones. Hay que señalar que esta tercera versión de “Mystique et Mystère” fue escrita al mismo tiempo que Lubac escribía *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, en la que las cuestiones cristológicas y eclesiológicas están en el centro del debate.

Por ello, no es para nada sorprendente que las citas de Certeau desaparezcan en la tercera versión de 1979. Especialmente la cita que otorga a Certeau el privilegio de la definición teológica de lo que llega a ser la mística en la modernidad. ¿Cómo no ver un desacuerdo entre nuestros autores sobre el lugar de la mediación teológica tradicional y la mística?

Si la diferencia entre su concepción de la mística se basa en el lugar que debe darse a la mediación de Jesucristo y a las mediaciones eclesiales que vehiculan su presencia (tradición, Escritura, sacramentos, etc.), el hecho de que Lubac conceda a Certeau el privilegio de la definición teológica de la mística en los tiempos modernos en su prefacio de 1965 nos parece aún más sorprendente. Esto revela, sin duda, sus propias vacilaciones y su falta de convicción a la hora de encontrar una solución a los diversos problemas que plantea la mística, entre ellos la cuestión del lenguaje y las cuestiones epistemológicas.

El privilegio de la definición

En la segunda versión de “Mystique et Mystère”, Lubac cita dos veces a Certeau, marcando así una cierta continuidad entre ambos. Estas dos citas nos parecen cruciales, dado el lugar central que ocupan en el prefacio. Primeramente, cita el artículo de 1964 de su hermano menor, “La mystique au XVII^e siècle. Le problème du langage mystique”, publicado en *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac*. Este artículo fue ampliamente discutido, confirmado y alabado por Lubac (De Certeau, 1963), a tal punto que deja a Certeau el privilegio de la definición teológica moderna de la palabra “mística”. Privilegio clave en un texto que pretende dar cuenta de esta problemática. “La palabra ‘mística’ tiene orígenes muy variados y su uso en teología es muy reciente” (De Lubac, 1965b, p. 12).

La originalidad del análisis que hace Certeau sobre la definición mística reside en que, en el siglo XVII, la palabra “mística” pasa de adjetivo a sustantivo. Este desplazamiento semántico sería uno de los índices del proceso de subjetivización de la experiencia creyente, así como también portador de implicaciones teológicas a nivel cristológico, eclesiológico, espiritual y exegético. Durante la primera mitad del siglo XVII, surgió una tendencia espiritual que hizo visible el nuevo valor del adjetivo “místico”, sin duda como reacción a la apologética de la Contrarreforma, que hacía demasiado hincapié en la naturaleza visible y externa de la Iglesia. Así, el adjetivo *mysticum*, que describía a la Iglesia como el sacramento visible de Cristo, “vino a oponer el cuerpo místico al cuerpo visible o político de la Iglesia” (De Certeau, 1963, p. 267). La palabra “místico” se desliga del corpus *mysticum*, transformándose así de adjetivo en sustantivo: el místico o los místicos. Esta sustantivación de la mística conlleva su especialización como *ciencia experimental*, organizada en torno a los hechos extraordinarios padecidos por los místicos, constituyendo así “un espacio vital autónomo: la ciencia mística, pronto la mística” (pp. 273-274). Detrás de su constitución como ciencia independiente o sustantivada desligada de la teología, Certeau tiene la originalidad de percibir una problemática de lenguaje, marcado entre otros elementos, por el la evolución del uso de la paradoja (De Lubac, 1946^a) al oxímoron (Alvarez, 2024, pp. 393-396). De esta manera, define por primera vez: “Es mística, o pertenece a los ‘místicos’, un ‘modus loquendi’ particular, un ‘estilo’, un ‘lenguaje’” (p. 280).

La obra del místico de Jean-Joseph Surin es un claro síntoma de este desplazamiento. Por eso resulta significativo que el último autor citado en el prefacio sea Certeau, a través del poema de Jean-Joseph Surin: “Feliz muerte, feliz entierro/de este amante en el Amor absorbido, que ya no ve ni la gracia ni la naturaleza/sino el único abismo en el que ha caído”. En la nota explicativa, se refiere a la *Introducción a la Guía Espiritual* de Surin (1962), editada por Certeau, quien advierte que no se ve en esta frase ni en su obra ninguna negación de la distinción entre naturaleza y gracia en Surin. De Lubac (1964b) conocía esta edición, pues había escrito una reseña muy elogiosa sobre ella en *Vie Chrétienne* (p. 21).

A continuación, Lubac menciona lo mucho que este poema de Surin encantó a Pierre Rousselot. Vemos así cómo Lubac opera de manera muy hábil su inserción, y también la inserción de Certeau, en una larga tradición de jesuitas que intenta aproximarse y resolver las preguntas abiertas por la problemática mística. Esta tradición, de honda reflexión y que aborda la experiencia radical de la fe y la relación naturaleza-gracia, comienza con Surin, siendo abordada siglos después por Pierre Rousselot, cuya posteridad vemos en la figura de Lubac y luego en Certeau. También podemos leer esta cita como una expresión de su deseo de que Certeau se haga cargo de una reflexión sobre la mística tan necesaria para la vida de la Iglesia.

En efecto, el esquema de análisis histórico que este utiliza para estudiar el vínculo naturaleza-gracia en la edición de *La Guía Espiritual* de Surin se inspira –en parte– en los estudios realizados por Lubac en su *Surnaturel* (Alvarez, 2024, p. 424-426). Esto le permite a Certeau comprender

que la experiencia mística de Surin va más allá de cualquier dicotomía posible: autonomía de la razón o sumisión a los contenidos extrínsecos de la Revelación apoyada en una teología escolástica. Surin no encontró ni la fuente ni la inspiración para expresar su experiencia (De Certeau, 1963, pp. 48-49), como bien subraya Certeau en la dedicatoria de su libro ofrecida a su amigo Joseph Moingt: “este libro de un espiritual que nunca había conocido a un teólogo”.

Teniendo en cuenta las violentas disputas teológicas ligadas a la confusión entre naturaleza y gracia –de las que la crisis de Fourvière y la Nouvelle Théologie son una manifestación importante–, permitir a Certeau la posibilidad de mostrar hasta qué punto la mística (a partir de Surin) insiste en la no desaparición de la distinción entre estos órdenes es ciertamente una enorme concesión. Esta nota también parece desempeñar un papel de prevención ante las sospechas y rencillas que despierta la mística en los círculos neotomistas más rígidos. Sin embargo, el resto de la historia nos muestra que, en la tercera versión de este artículo, Lubac va a borrar todas las referencias a Certeau, revelando así la ruptura relacional y la profunda divergencia en su forma de entender la mística. Esta estará vinculada al hecho de que Certeau, según Lubac, avanza hacia una comprensión y un desarrollo de la problemática mística vinculada a “figuras marginales” (Álvarez, 2024, p. 362) y a una experiencia espiritual vivida en clave de resistencia, síntoma histórico y epistemológico que habla del complejo vínculo entre la institución eclesiástica y el lenguaje opacado de la tradición. Para Lubac, en cambio, la mística tendrá un carácter eminentemente eclesial, sujeto a la ley de la continuidad y donde juega un rol central “la inteligencia espiritual de las Escrituras”.

Las preguntas epistemológicas de *La Mystique et les mystiques*

En 1966, Jean Séguy, en su reseña de *La Mystique et les mystiques*, señala que esta obra responde a la etapa de colaboración entre la historia de las ciencias no religiosas de la religión y la teología, las teologías y las Iglesias. Esta etapa corona las dos anteriores: la etapa de la oposición y la de la contestación. Sin embargo, la intención de Lubac de establecer un diálogo con otras religiones es ambigua desde el principio de su prefacio. Séguy señala que *La Mystique et les mystiques* se presenta como heredera de *Christus*, un manual de historia de las religiones publicado en 1912 bajo la dirección de Joseph Huby. Pero, ¿dónde residiría la ambigüedad? Citando el prefacio de Lubac, Séguy (1966) afirma que la obra es “deliberada y plenamente” católica y que “cada uno de sus colaboradores fue llamado solamente en razón sólo por su competencia”. Así, la ambigüedad mencionada se refiere a la “plena eficacia” de los “conceptos” e “instrumentos” de la historia, la psicología y la sociología que las ciencias de la religión utilizan necesariamente y que acabarían negando la especificidad epistemológica de su aportación (pp. 215-216). En efecto, si el libro de André Ravier se sitúa en el terreno de la historia de las religiones, ¿no hay una contradicción en el prefacio de Lubac, que afirma la superioridad de la mística católica o de las místicas cristianas?

Para responder al desafío planteado por esta pregunta, Séguy (1966) subraya que “la diferenciación y la especificidad de los métodos deben ser profundizados aún más con vistas a una epistemología que pueda *–in quantum fieri potest–* ser común a todos los enfoques” (p. 216).

A través de la crítica de Jean Séguy, advertimos hasta qué punto las ambigüedades y los desafíos epistemológicos que surgen de la comprensión eclesial de la mística en Lubac responden a su convicción de pertenecer a un corpus articulador de la verdad. Esta convicción corría el riesgo de encerrarse en el círculo epistemológico dado por la teología con un sesgo apologético, impidiendo así un verdadero diálogo con otras disciplinas. La definición moderna de la mística dada por Certeau en 1964 –confirmada y alabada por Lubac– muestra ya cómo el místico del siglo xvii busca liberarse de la institución visible o política (De Certeau, 1964, pp. 268-269). ¿No es la centralidad del énfasis de Lubac en la experiencia eclesial entre los místicos una de las razones por las que no logra resolver la cuestión mística? Por otra parte, el paso del corpus a la fábula que Certeau diagnostica le permite un enfoque metodológico y epistemológico que pretende respetar la posibilidad de un acercamiento no cristiano a la mística, aunque no exento de sus propias ambigüedades.

Conclusión

A partir de los años 60, Henri de Lubac realizó un enorme esfuerzo por reconstruir el vínculo entre teología y espiritualidad, entre el Misterio (dogma) y la mística. Era necesario superar la ruptura teológica ilustrada por Anselmo –y continuada por la vena dialéctica de la teología–, que creó un abismo entre teología y mística. Al tomar la forma de la demostración por su orientación hacia la prueba, esta teología acaba diseccionando la unidad del Misterio, preparando así el advenimiento de la razón calculadora. Este enfoque dialéctico distaba mucho de la “inteligencia espiritual” de los Padres de la Iglesia, más contemplativa y marcada por la meditación de las Escrituras. De este modo, tras profundizar en la cuestión mística, Lubac llegó a la conclusión de que la comprensión espiritual de la Escritura y la de la mística son, básicamente, la misma cosa. Y el paradigma utilizado es el de los cuatro sentidos de la Escritura.

Lubac optó así por resolver el problema místico insertándolo en la propia arquitectura de su proyecto teológico, que implica la articulación teológica, eclesial y ontológica, basada en la “inteligencia espiritual de las Escrituras” en la actualización de una teología simbólica vinculada a los Padres de la Iglesia y en el replanteamiento antropológico-teológico realizado en *Sobrenatural*. En *Corpus Mysticum* aborda de nuevo la teología de la Eucaristía en la Edad Media, mostrando que la primera etapa de esta teoría aseguraba la continuidad entre el cuerpo histórico y el cuerpo eclesial, mediante la acción del cuerpo sacramental (Misterio). Así, vuelve a la solución mística, como la

llamaría Certeau, que le permite establecer una continuidad histórica y dogmática entre los orígenes del cristianismo y el presente de la Iglesia. El acceso al objeto Jesucristo (Misterio) es, pues, central en la arquitectura del pensamiento lubaciano y también en su comprensión de la mística.

Si bien Lubac suscribe la definición que da Certeau sobre la evolución de la mística moderna, va a elegir otra vía de explicación para afirmar el vínculo entre exégesis y mística. En efecto, su gesto teológico insiste en y rescata la pertinencia de una “inteligencia espiritual”, capaz de volver a anudar sus vínculos con el Misterio. Como bien señala De Lubac (2013) en sus *Mémoires*, el esfuerzo por trazar la historia del *Corpus Mysticum* busca “definir el tipo de relación que une, en la síntesis católica, el elemento más ‘místico’ con el elemento más institucional” (p. 93). Si volvemos a la dificultad que tiene Lubac para construir la síntesis de la mística que desea, es pertinente preguntarse si no sigue acaso demasiado apegado a la posibilidad de mantener esta síntesis entre los elementos institucionales y místicos, incluso después de la ruptura en el siglo XVII (la evolución de la palabra mística) que Certeau subraya. ¿No es tal vez el “trauma eclesial”, experimentado durante la crisis suscitada por la Nouvelle Théologie y la encíclica *Humani Generis*, lo que explicaría esta oscilación?

Referencias

- Alvarez, C. (2024). *Le débat entre théologie et sciences humaines au regard de la mystique et de l'histoire (Collection Cogitatio Fidei)*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Daniélou, J. (2002). Carta a Henri de Lubac. *Bulletin des amis du Cardinal Daniélou*, (28), 3-34.
- De Certeau, M. (1956). Carta a Henri de Lubac. Fonds Lubac boîte 34, AFSI.
- De Certeau, M. (1963). Introduction. In *Guide spirituel de Jean-Joseph Surin* (pp. 7-61). Paris: DDB, Collection Christus N.º 12.
- De Certeau, M. (1964). La mystique au XVIIe siècle. Le problème du langage mystique. In *Mélanges à Henri de Lubac* (pp. 267-292). Paris: Aubier-Montagne.
- De Lubac, H. (1938). Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme. In *Œuvres Complètes VII* (pp. 578.). Paris: Les Éditions du Cerf, Collection Unam Sanctam.
- De Lubac, H. (1941a). Corpus Mysticum. l'Eucharistie et l'Église au moyen âge. In *Œuvres Complètes XV* (pp. 656). Paris: Les Éditions du Cerf, Collection Théologie Vol. 3.
- De Lubac, H. (2009). Corpus Mysticum. l'Eucharistie et l'Église au moyen âge. Paris: Les Éditions du Cerf, Collection Théologie Vol. 3.
- De Lubac, H. (1941b). *De la connaissance de Dieu*. Paris: Éditions du Témoignage chrétienne.
- De Lubac, H. (1946a). Paradoxes. In *Œuvres Complètes XXXI* (pp. 426). Paris: Les Éditions du Cerf.

- De Lubac, H. (1946b). *Surnaturel. Études historiques*. Paris: Aubier, Collection Théologie Vol. 6.
- De Lubac, H. (1949). Le Mystère du Surnaturel. *Recherches de Science Religieuse, RSR*, (36), 80-121.
- De Lubac, H. (1950a). *Affrontements Mystiques*. Paris: Éditions du Témoignage chrétien.
- De Lubac, H. (1950b). *Histoire et Esprit*. Paris: Aubier, Collection Théologie Vol. 16.
- De Lubac, H. (1956). Carta a Michel de Certeau y Jean Daniélou. *Cahier de Fourvière*, IV, 724. CAÉCHL.
- De Lubac, H. (1958). Du bon usage du milieu divin. Fonds Lubac, boîte 34, ARSI.
- De Lubac, H. (1959a). À propos de l'allégorie chrétienne. *Recherches de Science Religieuse*, (47), 5-43.
- De Lubac, H. (1959b). *Exégèse médiévale. I partie*. Paris: Aubier, Collection Théologie Vol. 41.
- De Lubac, H. (1959c). *Exégèse Médiévale. II: Les quatre sens de l'écriture*. Paris: Éditions Montaigne.
- De Lubac, H. (1961). *Exégèse médiévale. II partie*. Paris: Aubier, Collection Théologie Vol. 52.
- De Lubac, H. (1962). La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin. In *Œuvres Complètes XXIII* (pp. 432). Paris: Les Éditions du Cerf.
- De Lubac, H. (1964a). Mystique naturelle et mystique chrétienne. *Bulletin du cercle Saint Jean-Baptiste*, 32, 5-21.
- De Lubac, H. (1964b). Recension Jean-Joseph Surin: Guide Spirituel, texte établi et présenté par Michel de Certeau, s. j., Collection Christus, 12. *Vie Chrétienne*, 65, 21.
- De Lubac, H. (1965a). L'épreuve de la foi (Préface). In T. de Chardin. *Lettres à Léontine Zanta* (pp. 33-47). Paris: Desclée de Brouwer, Collection Christus Vol. 19.
- De Lubac, H. (1965b). Mystique et Mystère. In A. Ravier (Ed.). *La mystique et les mystiques* (pp. 7-39). Paris: Desclée de Brouwer.
- De Lubac, H. (1974a). Carta citada. In J. Monchanin. *Mystique de l'Inde, mystère chrétien, écrits et inédits* (pp. 146-147). Paris: Fayard.
- De Lubac, H. (1974b). *Pic de la Mirandole*. Paris: Éditions Aubier-Montaigne.
- De Lubac, H. (1984a). Mystique et Mystère. In H. de Lubac. *Théologies d'occasion* (pp. 37-76). Paris: Desclée de Brouwer.
- De Lubac, H. (1984b). Eros et Agape. In H. de Lubac. *Théologies d'occasion* (pp. 95-96). Paris: Desclée de Brouwer.
- De Lubac, H. (1984c). *Théologies d'occasion*. Paris: Desclée de Brouwer.
- De Lubac, H. (1988). *La résistance spirituelle. Souvenirs 1940-1944*. Paris: Fayard.
- De Lubac, H. (2006). Sur les chemins de Dieu. Paris: Les Éditions du Cerf.
- De Lubac, H. (2007). La prière du père Teilhard de Chardin. In *Œuvres Complètes XXIV* (pp. 382-383). Paris: Les Éditions du Cerf.
- De Lubac, H. (2013). *Mémoires sur l'occasion de mes écrits*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Demazières, A. (2011). *L'inconscient au paradis*. Paris: Payot.
- Dumas, B. (2013). *Mystique et théologie d'après Henri de Lubac*. Paris: Les Éditions du Cerf.

- Grelot, M. P. (1964). Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, Seconde Partie, t. II (coll. Théologie, 59) Henri de Lubac. *Revue Biblique*, 71(3), 413-416.
- Guillet, J. (1965). Le Cardinal Henri de Lubac: témoignage. Fonds Lubac, boîte VI, AFSI.
- Jaeger, H. (1965). La mystique protestante et anglicane. In A. Ravier (Ed.). *La mystique et les mystiques* (pp. 258-260). Paris: Desclée de Brouwer.
- Jin-Sang Kwak, G. (2011). *La foi comme vie communiquée*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Millbank, J. (2006). *Le milieu suspendu* (O. T. Venard, Trad.). Paris: Ad Solem, Les Éditions du Cerf.
- Savignano, A. (2000). Maréchal et l'expérience religieuse. Dialogue avec Leuba, Delacroix, James. In P. Gilbert (Ed.). *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste* (pp. 179-183). Bruxelles: Éditions Lessius.
- Séguy, J. (1966). Ravier (A.) s.j. éd La Mystique et les mystiques. *Archives de Sociologie des Religions*, (22), 215-216. https://www.persee.fr/doc/assr_0003-9659_1966_num_22_1_2607_t1_0215_0000_1
- Teilhard de Chardin, P. (1964). Le Christ dans l'Univers. *Christus*, (43).
- Teilhard de Chardin, P. (1965). *Écrits du temps de guerre (1916-1919)*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Voderholzer, R. (2005). Mystik aus dem Mysterium. Henri de Lubac (1896-1991) und die Erneuerung der Theologie aus der einen Quelle der Offenbarung. In M. Delgado y G. Fuch, (Eds.). *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung, Vol. III: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart* (pp. 446-452). Fribourg, Stuttgart: Stuttgart Academic Press.
- Von Balthasar, H. U. y Chantraine, G. (1983). *Le Cardinal de Lubac: l'homme et son œuvre*. Paris: Éditions Lethielleux.
- Wagner, J. P. (1997). Henri de Lubac et la mystique. *Revue de Sciences Religieuses*, 71(1), 90-103.