

LA IGLESIA, SOCIEDAD CRISTIANA: UNA REFLEXIÓN DESDE LA TEOLOGÍA DE HENRI DE LUBAC

**The Church, Christian Society: Some Considerations from
the Perspective of the Theology of Henri De Lubac**

A igreja, sociedade cristã: uma reflexão desde a teologia de Henri De Lubac

CARLOS MARIO VARGAS ZULUAGA*

RESUMEN

Este artículo pretende exponer el pensamiento eclesiológico de Henri De Lubac desde la comprensión de la Iglesia como Sociedad Cristiana. El dogma sobre la Iglesia, es decir, la comprensión que ella hace sobre sí misma, se vive en la conciencia transparente de los fieles cristianos, pero su sentido profundo viene predicado por medio de figuras ambivalentes y a veces discordantes que, en conjunto, manifiestan la riqueza de sentido del lenguaje divino sobre esta Iglesia y a su vez la necesidad humana de desarrollo y crecimiento. El autor expone una eclesiología que busca comprender a la Iglesia como realidad místico-social y no sólo como sociedad cristiana afectada por las realidades de la convivencia social.

* Magíster en Teología Patristica e Historia de la Teología por la Universidad Gregoriana de Roma (2010). Docente interno de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia. El texto contiene algunos elementos clave de su tesis con la que obtuvo el título de Maestría.
Correo electrónico: carlosm.vargas@upb.edu.co
ORCID: 0000-0002-2935-3171

Artículo recibido el 12 diciembre de 2016 y aprobado para su publicación el 5 mayo de 2017.



Palabras clave

Paradoja, Sociedad, Iglesia, Misterio, Hombre.

ABSTRACT

The article presents the ecclesiological thought of Henri De Lubac, who understands the Church as a Christian society. The dogma concerning the Church, that is, the understanding the Church has about herself, is lived in the clear conscience of Christian believers; but its profound meaning is preached by means of ambiguous and sometimes conflicting figures, which altogether reveal both the richness of meaning of the divine language concerning the Church and the human need for development and growth. The author presents an ecclesiology that aims to understand the Church not only as a Christian society affected by the realities of social coexistence, but as a mystic-social reality.

Key words

Paradox, Society, Church, Mystery, Men.

RESUMO

Este artigo pretende expor o pensamento eclesiológico de Henri De Lubac desde a compreensão da Igreja como Sociedade Cristã. O dogma sobre a Igreja, isto é, a compreensão que ela faz sobre si mesma, vive-se na consciência transparente dos fiéis cristãos, mas seu sentido profundo vem predicado por meio de figuras ambivalentes e, às vezes discordantes que, em conjunto, manifestam a riqueza de sentido da linguagem divina sobre esta Igreja e, de sua vez, a necessidade humana de desenvolvimento e crescimento. O autor expõe uma eclesiologia que busca compreender a Igreja como realidade místico-social e não só como sociedade cristã afetada pelas realidades da convivência social.

Palavras-chave

Paradoxo, Sociedade, Igreja, Mistério, Homem.

INTRODUCCIÓN

Teilhard de Chardin, citado por Henri De Lubac (2002), expresaba algo que se creería escandaloso pero real en cuanto a la relación Cristo-Iglesia: “Sin la Iglesia, Cristo se evapora, se desmenuza, se anula” (p. 28) y esto se aplica en igual medida a la Iglesia que sin Cristo se disipa y pierde sentido. Esta idea la ratifica Pablo VI cuando decía: “Para comprender a la Iglesia, es menester referirla por completo a Cristo; él es su verdadero arquitecto, su verdadero constructor” (De Lubac, 2002, p. 41)¹.

Henri De Lubac muestra esta doble realidad, Cristo-Iglesia, como presupuesto indivisible en la misma experiencia eclesial. La Iglesia es visible e invisible, humana y divina. La comunidad de los cristianos, siendo una realidad social organizada llega al nivel de lo *sobrenatural*, siendo en esencia no sólo una sociedad de personas enmarcadas en una estructura jerárquica, sino el verdadero *cuerpo de Cristo* del que cada creyente es miembro, en cualquier parte del mundo donde se encuentre. No es un cuerpo fragmentado, es la presencia universal de la Iglesia en lo particular de las pequeñas comunidades esparcidas por el mundo.

Esta eclesiología busca comprender a la Iglesia como verdadero *cuerpo de Cristo*, que es el fundamento más sublime, y no sólo una *sociedad cristiana* afectada por las realidades de convivencia social. Esto es lo que este artículo quiere exponer en el pensamiento de uno de los grandes teólogos no sólo del Concilio Vaticano II, sino también del siglo XX.

La presentación de la Iglesia en el teólogo francés está entrañablemente unida a la *Tradición* viva de la Iglesia. Para él, los Padres de la Iglesia son fundamentales para entender esta realidad, de hecho, ellos tuvieron que defender la fe y el *dogma* en ambientes turbulentos al punto de entregar su vida asociándose más íntimamente a la cabeza que la ofreció en rescate por todos para llevarlos a la verdad. De ahí que como lo expresó M. Wiles (1974) hablando de la vida de los Padres de la Iglesia: “uno lee y queda admirado... admiramos la amplia extensión de sus convicciones intelectuales y los detalles sutiles de su razonamiento individual” (p. 13).

1 Cita tomada por el autor de la Alocución del 23 de noviembre de 1966.

Esta investigación tiene un principio normativo en el método teológico: la fidelidad a la *Tradición* que H. De Lubac ha aplicado bebiendo de la fuente antigua para decir de un modo nuevo lo que la Iglesia es y debe ser. Con este interés, logramos entender a grandes rasgos el método teológico particular del pensamiento lubaciano. Su método es definido y constante, como teólogo de la llamada *Nouveau Theologie*, las fuentes patrísticas son fundamentales y necesarias para hacer una teología sana y verdadera. El método *histórico* es entendido desde esta perspectiva de la viva *Tradición*. A él se une la *paradoja* no sólo como método sino como lenguaje que baña y alimenta como un río las orillas de la historia y de la teología.

La Iglesia es sin duda una sociedad, pero no una simple asociación de personas. Es una “comunidad misterio” que abarca al creyente y a todo ser humano llamado a la salvación ofrecida por ésta sociedad eclesial y confiada a ella por Cristo. La salvación sólo se da en la fe socialmente creída y vivida, en la *societas christianorum quod est Ecclesia*.

EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO Y SOCIAL DE HENRI DE LUBAC SOBRE LA IGLESIA

El método teológico de Henri De Lubac

Generar un pensamiento sobre cualquier cosa desde el punto de vista epistemológico exige un camino que tiene como objetivo alcanzar un fin específico. Esto tan simple y sencillo es lo que de principio nos coloca en este plan de entender el pensamiento de uno de los más grandes teólogos del siglo XX, Henri De Lubac. Pretendemos, introducirnos a los conceptos fundamentales que marcan el modo de comprensión que el autor presenta, para crear el terreno propicio donde las nociones poco a poco van creciendo hasta dar el fruto deseado al que consideramos la finalidad última de esta investigación.

Siguiendo la noción de método que nos presenta el teólogo B. Lonergan (2006) consideramos que “un método es un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre si que producen resultados acumulativos

y progresivos” (p. 12). Debemos afirmar que De Lubac no ha creado un método nuevo, aunque sí podemos decir que su modo de usar las fuentes es particularmente significativo y diverso. Él mismo es quien narra al respecto:

Sobre la marcha, fui cayendo cada vez más en la cuenta de la naturaleza capital de la extraordinaria articulación, siempre amenazada pero siempre conservada o restablecida en la gran Iglesia... comprobaba con múltiples ejemplos la frase de Newman, cuando decía “hay algo magnífico en esta estructuración” admiraba la maravillosa síntesis de la fe, de todo el pensamiento y de toda la espiritualidad cristiana que se contiene en la doctrina llamada de los “cuatro sentidos”. (De Lubac, 2000, p. 224)

Henri De Lubac tiene, sin embargo, un modo específico de hacer teología. Su deseo de conocer profundamente la revelación lo llevó a hacerlo desde el análisis de la historia, de hecho, su método es totalmente diverso del tradicional que consiste en hacer proposiciones universales que contenían implícitamente otras particulares. De Lubac rechaza la “teología de las conclusiones” porque la considera trampa peligrosa que encapsula el *misterio* (Mauti, 2005, p. 52). Vamos a presentar de un modo sencillo aquellas recurrencias y relaciones que nuestro autor posee para descubrir en ellas su método.

El método de la paradoja

Paradoja es una de las expresiones que más recorre cada uno de los escritos de H. De Lubac. No se trata de una palabra casual que aparece en la realización de un discurso, sino que es recurrente y por lo mismo habla de un hecho importante y significativo, de un lenguaje propio.

¿Qué es la *paradoja*? Es una palabra que a primera vista y en el lenguaje corriente puede indicar un hecho contradictorio. Es común escuchar hablar a las personas de situaciones paradójicas indicando con ello elementos que producen confusión, que son incomprensibles. Para De Lubac la *paradoja* no necesariamente incluye estas dos actitudes, aunque puedan presentarse en el lenguaje de la *teología negativa*, donde el *misterio* puede producir cierta sensación de confusión o inconformismo (Cfr. Lc 1, 29).

El teólogo es aquel que se apasiona por “el significado”, por eso, para comprender mejor lo que significa y lo que le ha ayudado a entender a De Lubac la *paradoja*, debemos recurrir al término y a su significado etimológico. Para esto nos acercamos al trabajo de A. de Vita (2008), que ha hecho una presentación bastante concisa y dicente del método de H. De Lubac, por lo cual nos ceñimos a su modo de interpretar la *paradoja*.

Dice de Vita (2008) que la palabra *paradoja* se divide en dos términos que vienen del griego. El primero es: “Para” que significa “contra” y el segundo: “doxa” que se traduce por “opinión”. Cita además el texto de Lc 5, 26 “hoy hemos visto maravillas” (p. 20). La *paradoja* habla entonces de aquello que desconcierta el corazón, que lo introduce en un estado de reflexión, que hasta cierta medida lo confunde y a la vez lo sorprende. Contrariamente a lo que se piensa, la *paradoja* no es una contradicción, no es dualismo, es dualidad en tensión (De Lubac, 2008, 12). De Vita (2008) concluye:

Rudolf Voderholzer interrogándose sobre el pensamiento De Lubac llega a explicar que “*paradoja* no significa entonces enigma y mucho menos alguna cosa contradictoria sino sobre todo está para indicar las “suposiciones” de la fe, realidad de pensar juntas que manifiestamente no se excluye recíprocamente, sino que generalmente permanece incomprendible a la limitación del intelecto humano, el cual no logra entender cómo las cosas pueden conciliarse la una con la otra” (p. 22).

El uso de esta categoría de *paradoja* en H. De Lubac emerge como una novedad en cuanto al término se refiera. Sin embargo, podemos apreciarlo también desde las llamadas “coincidencias de opuestos” usada por Cusano o “polaridad” como son dichas por R. Guardini. Cada uno desde su matiz propio. De Lubac quiere colocar la *paradoja* como instrumento que ya los Padres de la Iglesia y los Escolásticos habían usado. “En “*paradojas seguidas de nuevas paradojas*”, él define la *paradoja* como “expresión temporal de una mirada siempre incompleta, orientada sin embargo a la plenitud (...). La *paradoja* está en toda la realidad mucho antes de estar en el pensamiento” (De Vita, 2008, p. 22-23). Afirma además De Lubac (1997) que el evangelio está lleno de paradojas que conducen por un camino al despertar del Espíritu (p. 10). Podemos distinguir dos clases de paradojas: las “*expresivas*” y las “*reales*”. Las primeras son exageraciones que hacen comprender mejor el mensaje dado. Las segundas suponen antinomia, es decir, una verdad que nos sacude y otra que nos reequilibra (De Lubac, 1997, p. 10).

En sentido dialéctico, la *paradoja* es dinámica, constante, incompleta, no exclusivamente lucha de contrarios: “La *paradoja* es la búsqueda o la espera de la síntesis... hermana sonriente de la dialéctica, más realista y más modesta, menos tensa y menos apresurada... dando a entender que por mucho que crea haber avanzado, realmente apenas se ha movido del sitio” (De Lubac, 1997, p. 65). Es por eso que el *misterio* aparece perfectamente compatible con el lenguaje de la *paradoja*, porque mientras más se crea haber comprendido todo, sin embargo, como a Moisés en la teofanía del Horeb, nos daremos cuenta que sólo nos ha dado la espalda, ocultando algo más, que poco a poco revelará; de ahí se dice que la “vida mística es su triunfo”, porque ella nos pone en actitud de apertura y siempre dejando espacio a la eterna insatisfacción (Cfr. Gregorio de Niza, Vida Moisés 162-169).

El método histórico

El segundo método que descubrimos es el *histórico*. Tenemos que afirmar de entrada que en esta manera de hacer teología H. De Lubac “interroga la historia no por una curiosidad retrospectiva, sino para descubrir la verdad de la revelación y encontrar en esa enorme trama de tejidos el verdadero espíritu que anima la *Tradicición* viva de la Iglesia” (Mauti, 2005, p. 52). Esta historia no es otra que la historia de salvación. La misma revelación que se ha mostrado en la fuente inagotable de la Escritura y luego en la *Tradicición* viva de la Iglesia. Volver a los Padres ha sido la riqueza más grande que H. De Lubac ha aprendido de otros bebedores de la fuente como son Newman, Möhler y Congar. A éste último lo cita en su pequeña obra *Paradoja y Misterio de la Iglesia* como una voz que clama lo que su propio corazón ha sentido: “¡Ojalá comprenda para siempre que sólo mi apego a la *Tradicición*, que no es un peso sino una fuerza, es lo que dará origen a mis atrevimientos más fecundos!” (De Lubac, 2002, p. 32).

La historia leída desde la fuente de la Escritura y de la *Tradicición* dice que Dios está ejerciendo su soberanía para convencer al hombre, por medio de la seducción, de la plena realización de su vida en él (Agustín, Conf. I,1,1). Toda la historia de Israel y junto a ella “toda la historia del mundo es la preparación del destino trascendente sea del hombre como de la humanidad. De la creación, poco a poco hasta llegar al juicio final, por medio de la Encarnación que constituye la etapa principal, se cumple un

único y mismo plan divino, cuyo espectáculo se manifiesta en la historia” (Russo, 1990, p. 216).

Ya en su obra *Catolicismo* había expresado esta idea de la historia como preparación cuando hablaba de la predestinación de la Iglesia, una Iglesia dada a todo el mundo como lo entendía el optimismo de Ireneo. Justamente H. De Lubac concebía la predestinación no como un hecho ya realizado, sino como un proceso que a lo largo de la historia va madurando y del cual se va haciendo cada vez más conciente y más libre para aceptar la salvación. “La verdad debe madurar: era ya la expresión de Minucio Félix” (De Lubac, 1988, p. 177). “Así es como Cristo, buen pedagogo, suscita en el hombre la reflexión que le conduce de fuera a dentro y lo eleva del sentido al espíritu. Como buen médico adapta sus remedios a la situación del enfermo, y los dosifica en una sabia progresión” (De Lubac, 1988, p. 179). Indudablemente el tema de la revelación progresiva se deja ver en esta reflexión como la llamada “*synkatábasis*” de Juan Crisóstomo, es decir, la “*Condescendencia*” de Dios que le habla al hombre con lo que le es familiar al mismo hombre (Homilía sobre Mateo 6,1).

La historia es pues el lugar de esta paciente progresión. Todo en la vida humana exige procesos y la revelación de Dios en la historia humana no podía ser la excepción, no porque Dios fuese imperfecto, sino porque la imperfección humana no podía captar en su plenitud la inmensidad de Dios.

La historia desde la Encarnación está marcada por la cercanía de Dios a cada hombre, es más, por medio de la Iglesia, *cuerpo de Cristo*, llega a cada uno para engendrar el Verbo eterno. Esta es la plenitud del tiempo de la cual habla Pablo cuando a modo de anunciación introduce al Hijo eterno en la historia de los hombres, hecho verdadero hombre sometido a la ley, pero con la misión de liberarlos de ella (Gal 4,4). A. Russo (1990) lo expresa de la siguiente manera: “En la religión revelada el absoluto se introduce en el tiempo en forma personal, primero con la profecía, y, luego, con la venida de Cristo, Verbo encarnado prefigurado por ella. Oh, hecho histórico sin el cual, junto a la vida colectiva de la Iglesia, no hay una vida interior auténticamente *sobrenatural*, porque “nada escapa a esta doble y única meditación”” (p. 217).

Hablar de la plenitud del tiempo y de la salvación implica hablar de la Iglesia. Ella es la esposa de Cristo, su cuerpo, por medio del cual se continúa dando la salvación a los hombres, por eso es necesaria, entendiendo esto

desde la idea de la *historia* como encuentro de Dios con el hombre. Esto es lo que cita von Balthasar (1983) de H. De Lubac: “La Iglesia es en realidad el hogar; ella es el punto de encuentro del mundo divino descendente y del mundo de los hombres que suben hacia él” (p. 122). Es así que historia, Iglesia y salvación forman una tríada fundamental en el método *histórico* de Henri De Lubac. Sólo a partir de ellos podemos comprender por qué su método es tan importante. Por qué en un proceso de continuidad no renuncia a la revelación ni a la *Tradición* como fuentes teológicas, que hablan de la finalidad más sublime del hecho social de la Iglesia que es la salvación del género humano.

En fin, una lectura histórica en sentido cristiano incluye una lectura espiritual que conceda plenitud al acontecimiento y que éste a su vez ratifique lo real de la experiencia espiritual. De hecho, “las interpretaciones de la Escritura que los Padres han seguido pone aún más de relieve el hecho que Dios se manifiesta y actúa en el curso del tiempo, también se inserta en él confiriéndole sacralidad, por lo cual, los eventos históricos son para comprenderse espiritualmente y las realidades espirituales, a su vez, son para comprenderse históricamente” (Russo, 1990, p. 240).

Catolicismo social

Cuando se piensa en *el catolicismo* como concepto la mente común se dirige inmediatamente a aquella institución formada por las más altas jerarquías de ministros que administran una de las “empresas” más grandes y sólidas de la humanidad. Un organismo que posee un largo recorrido histórico y que de algún modo ha influenciado la historia misma de la humanidad desde el momento de su aparición y sobre todo en la época en que el poder divino y el poder civil dependieron absolutamente de ella.

No es extraño que se crea únicamente que la influencia social del *catolicismo* está marcada por las fuerzas oscuras del egoísmo y la ambición humana, por la represión y la violencia histórica de algunos jefes de la Iglesia. Pero sin dar crédito a la falsa imaginación de algunos, ni permitiendo la negación de algunos escrupulosos frente a este tema, debemos entrar en la esfera del sentido teológico de la realidad eclesial como sociedad, como reunión de personas, como misterio social.

Esto lo ha expuesto Henri De Lubac no sólo en su tratado *Catolicismo*, sino en cada una de las páginas de sus libros, pues pensar *el catolicismo* y el *dogma* en clave social no es sólo una idea, es una convicción que es innegable en la teología de este pensador católico.

¿Qué significa entonces *catolicismo social*? a primera vista podríamos pensar que se trata de una propuesta pastoral o de tipo benéfica, tal vez un concordato con el estado o un discurso socialista-político, pero no es así. Lo social se refiere en primera instancia a aquel sujeto que hace lo social y más que eso, a aquél que es social, es decir, al hombre².

El fin de la redención es la salvación del hombre (es obra social por excelencia); esa es, entre otras cosas, la misión que la Iglesia ha recibido de Cristo por medio de los Apóstoles. Efectivamente lo social se entiende en la dimensión universal de la salvación (von Balthasar, 1983, p. 67) y que a su vez posee una dimensión histórica y una dimensión *escatológica*. Lo histórico se desarrolla en la solidaridad, en la comprensión de que todo ser humano, por su misma esencia es igual en dignidad con el resto de la humanidad; en un sentido teológico, la imagen divina que Dios ha plasmado en su ser desde la creación le hace igual a cada hombre y mujer que, a este tenor, es creado por Dios.

La solidaridad humana se genera sobre todo por la conciencia de ser hombres de una misma condición que, por cierto, De Lubac entiende desde el don *sobrenatural*, es decir, desde el Espíritu que Dios ha dado al hombre. El Espíritu que Dios insuffló en la nariz del hombre y que ha hecho de él un ser viviente según nos lo recuerda el libro del Génesis 2,7.

Este Espíritu es el que crea una relación entre Dios y el hombre y que, en Pentecostés, ha dado inicio a la comunidad eclesial, comenzado así por medio de ella, la obra de la renovación de la humanidad entera. Este Espíritu no sólo mantiene la unidad de los creyentes, de los fieles, sino que a su vez

2 A propósito de esto afirma el Concilio Vaticano II: “Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social. La vida social no es, pues, para el hombre sobrecarga accidental. Por ello, a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y le capacita para responder a su vocación”. (GS 25).

les comparte el mismo don de salvación. Esta solidaridad es plenamente social, no es un don personal, individual (von Balthasar, 1983, p. 68), es un don social para todos los creyentes y desde ellos para toda la humanidad.

En el Espíritu está el que hacer social de lo católico. Henri De Lubac entiende esto en el sentido interno del orden social, pues la unificación no comienza por el exterior, sino por el interior del hombre. La época convulsionada³ en la que habla inicialmente De Lubac necesita un nuevo orden social que las ideologías totalitaristas no pudieron lograr, de ahí que el regreso al hombre se hacía más urgente y una empresa importante.

La propuesta ante la *paradoja* social –esa *paradoja* que muestra el gran interés por un orden de vida entre los hombres– es la mística. Ella supera el hecho social revelando la realidad espiritual del hombre. De Lubac no está negando la utilidad del esfuerzo social, al contrario, quiere subrayar la plenitud que éste debe tener. El problema está en los absolutismos, que son fruto solamente del egoísmo y de la ambición del hombre. Incluso, tenemos que admitir que ni siquiera el poder de la Iglesia es absoluto (De Lubac, 1997, p. 58). Para el *catolicismo* el verdadero orden social se logra cuando se entiende que “los dos esfuerzos, social y espiritual, deben ir juntos y sólo pueden ir juntos. Cada cual es garante de la seriedad del otro y de su autenticidad” (De Lubac, 1997, p. 59).

Por otro lado, el carácter social del movimiento católico de frente a la sociedad no niega la imperfección del orden cristiano y del orden civil. Pensar en un organimo perfecto sería más que una utopía, “un mundo de almas muertas” (De Lubac, 1997, p. 54). Al contrario –y esto hace parte de la línea teológica de H. De Lubac– *el catolicismo* comprende la presencia de la *paradoja* como creadora de la dinámica de la sociedad y que a su vez conserva la libertad. He aquí su esencia. Dice De Lubac (1997): “El cristianismo,

3 De Lubac (1988) escribía al respecto: “Los problemas de orden social se hacen hoy día más asediantes” (p.15). Reconoce, ante todo, los agudos problemas sociales, aunque estamos hablando de su tiempo (1938), que al presente han empeorado; sin embargo, la visión que tiene nuestro autor sobre el fenómeno social no es sólo intuitivo, sino también profético. El punto de partida es pues la realidad social convulsionada que lo motiva para entender a la Iglesia como una institución igualmente social, pero con unas características particulares que la distancian de la simple institucionalidad y la pone en el plano de lo trascendente.

bajo su doble aspecto institucional y doctrinal, societario y reflexivo, es, por una parte, el más conservador y, por la otra, el más revolucionario. Es lo uno y lo otro de una forma eminente. Es lo uno y lo otro a la vez y este doble carácter es la expresión de su única esencia” (p.56). No se trata de un integrismo reduccionista, sino del verdadero sentido de la plenitud y de la unidad.

En esta *paradoja* es donde el *catolicismo social* toma partido en la realidad de la humanidad, o como lo expresa J. Ratzinger (1972): “Un hecho tan fundamental como el de nuestra unidad real con un cuerpo [la Iglesia], debe también tener consecuencias reales en nuestra vida diaria” (p.99). La Iglesia sabe que su misión en este mundo no es cuestión sólo de este y para este mundo, que su finalidad es como lo dijimos al inicio, escatológica. El sentido paradójico de la realidad social católica hace al creyente activo en la vida del mundo. La Iglesia no toma distancia de los problemas del mundo (De Lubac, 1997, p. 53). Y así como participa en las desgracias de los hombres también disfruta de sus triunfos.

En su obra *Catolicismo* (1988) hace el siguiente cuestionamiento al inicio de su introducción: “¿Cómo, se pregunta en particular, una religión que aparentemente se desinteresa tanto del futuro terrestre como de la solidaridad humana, ofrecerá un ideal capaz todavía de ganar a los hombres de hoy?” (p.15). Esto es lo que el Concilio Vaticano II en *Gaudium et Spes* numeral cuarenta, expondrá luego cuando hablará de la relación de la Iglesia con el mundo “en cuanto que existe en este mundo y vive y actúa con él”.

Iglesia sociedad, pueblo de Dios, cuerpo místico.
Tres imágenes de una Iglesia.

El Vaticano II habló de la Iglesia como *pueblo de Dios*, y lastimosamente pocos han comprendido que este término no es una ruptura con los términos que han aparecido a lo largo de la *Tradición* de la Iglesia. Mucho menos se puede pensar, en la perspectiva lubaciana, en una ruptura con la definición de *cuerpo místico*. Los términos poseen un carácter incluyente y universal, y que el Concilio haya tomado esto no significa que haya querido deshacerse del elemento estructural de la Iglesia como jerarquía. Por el contrario, como

lo afirma el mismo Henri De Lubac (1985): “*Pueblo de Dios* no es tampoco una definición, sino un cauce privilegiado a través del cual, desde la fe, se intenta abordar el centro del *misterio*” (p.28).

A este respecto la noción de la Iglesia como *pueblo de Dios* puede presentar otra posibilidad de desviación, en cuanto que se piensa que ella germina o nace de un pueblo, “la Iglesia, en efecto, no surge de ningún pueblo, no nace de abajo, sino de arriba, del Dios uno y Trino” (Domínguez, 1994, p. 51). En este sentido es una prolongación en el tiempo del *misterio* del ser divino, que es comunión perfecta. En la contribución hecha por J.A. Domínguez (1994) sobre las interpretaciones que se presentaron después del Concilio, hace notar que una de las limitadas creencias sobre el sentido de la Iglesia fue la de *pueblo de Dios*. Una de las ideas más difundidas en la explicación de la Constitución *Lumen Gentium* exponía que la categoría con la que se definía a la Iglesia era aquella de ser *pueblo de Dios*, y como lo ha dicho H. De Lubac, esto es una visión que raya en el secularismo y el laicismo extremo. El esquema que se presentaba era precisamente el de una Iglesia que había roto su forma piramidal, casi que diciendo que la jerarquía había sido relativizada, cosa que, entre otras, es un engaño. Como lo expresa entonces J.A. Domínguez (1994, p. 46), es inexacto pensar que la concentración de la definición de la Iglesia del Vaticano II permanece en el concepto *pueblo de Dios*, es más, no es ni siquiera la categoría que representa el Vaticano II.

Esta aclaración la podemos corroborar con una lectura general del texto conciliar donde la definición de los elementos jerárquicos y laicales, aparecen bien definido en sus funciones. *Pueblo de Dios* no debe ser una expresión que anula la jerarquía, por el contrario, la supone como organismo, la necesita como organización y sobre todo como estructura humana. Digamos algo más sobre este planteamiento que de algún modo hará entender lo que luego diremos sobre la Iglesia como *sociedad cristiana*, poniendo de ante mano, el hecho de que la categoría sociedad no es ni la más precisa, ni la única. Ella entra a ser parte del conjunto con aquellas otras denominaciones que se incluyen mutuamente.

J. Ratzinger (1972) pone en claro esta tesis que acabamos de plantear. Para él es necesario controlar los excesos en lo que al término se refiere, pues si bien la Iglesia como pueblo es entendida como nuevo Israel, *nuevo pueblo de Dios* adquiere entonces un sentido más pleno como *pueblo de Jesucristo*.

Hay una continuidad, y como todo lo que se interpreta en el cristianismo con respecto al Antiguo Testamento, la Iglesia en este sentido es entonces verdadera *plenitud*. Se salvaguarda sobre todo el sentido de comunión con Dios, ya que la noción de *pueblo* como el de *sociedad* pueden poner en riesgo la unión íntima con Dios (Domínguez, 1994, pp. 47-48). J. Ratzinger (1972) sintetiza el pensamiento eclesial de la siguiente manera: “La Iglesia es la comunidad que, en la reunión cultural visible y ordenada, confirma y cumple su esencia invisible como *cuerpo de Cristo*” (p. 98).

Como vemos, esta categoría de *societas* quiere poner de manifiesto uno de los tantos elementos analógicos con los cuales se quiere presentar a la Iglesia de frente al mundo. Elementos que por cierto hacen parte de la Revelación en la *Escritura* y de la *Tradicición* misma de la Iglesia. De hecho, De Lubac reconoce que la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* posee un desarrollo más claro en relación a la “*Mystici Corporis*” de Pio XII; pero en *Lumen Gentium* lo que se pretende es mostrar el complemento de los términos *cuerpo*, *pueblo* y *sociedad* y, cómo se iluminan mutuamente. Decimos con esto que no haya términos unívocos que comprendan de una sola forma a la Iglesia, ni tampoco equívocos que acojan cualquier término para referirse a ella. Necesariamente los términos van unidos a su esencia que es Misterio y por tanto siempre abundante y siempre único.

Hay que tener en cuenta en este aspecto lo que significa el verdadero desarrollo de la teología según el pensamiento lubaciano y, que va tan unido a J.H. Newman, para comprender por qué pensar en la Iglesia desde cualquier terminología debe ser siempre incluyente en lo que a la *Tradicición* se refiere, pues el dogma permanece en su formulación, pero avanza y se interpreta en el tiempo. Así, en su libro titulado *Diálogo sobre el Vaticano II* (1985), responde a la pregunta sobre la actualización de *Mystici Corporis* de Pio XII en la Constitución *Lumen Gentium*. Su réplica vale para toda la tradición y cualquier documento eclesial, y que, en el caso de los términos icónicos que aparecen en el tiempo para entender a la Iglesia, muestran las nuevas comprensiones que se unen a todas las anteriores, no las elimina. Asevera el autor:

Jamás un texto, sea o no conciliar, agotará la idea de la Iglesia, tal como la vive, con mayor o menor profundidad, la *Tradicición* cristiana desde sus orígenes. Progresar en el campo del conocimiento analítico no entraña siempre un avance en la inteligencia vital ¿cómo podríamos pretender, por ejemplo, que nuestra conciencia de lo que es la Iglesia ha progresado

mucho en comparación con los tiempos de san Ireneo o de san Pablo? Lo que se llama desarrollo del *dogma* no es más que un progreso relativo, porque la fe recibida de los apóstoles ha sido transmitida a la Iglesia “de una vez por todas”, como lo recuerda la constitución *Dei Verbum* (n. 8). Lo cual, por otra parte, no quiere decir que el desarrollo del *dogma*, por muchas razones, deje de ser necesario. Usted sabe sin duda cómo expuso este tema el cardenal Newman, siguiendo a los Padres de la Iglesia. A veces se le ha traicionado haciéndole hablar de una “evolución” del *dogma*. (De Lubac, 1985, p.50)

Hablar de la Iglesia como *cuerpo místico*, como *sociedad*, como *pueblo de Dios*, etc., nos coloca siempre en el plano de la *Tradición*, pues la Iglesia ha hecho reflexión –durante tantos siglos y en circunstancias particulares– sobre su ser y su que hacer que seguramente nada nuevo tendremos para decir hoy. Lo interesante de una reflexión teológica no es sólo que quien piensa tiene que decir algo novedoso, sino también saber decir de modo nuevo lo que esencialmente se cree en la fe de la Iglesia. En este sentido H. De Lubac es un experto, como lo fueron sus inspiradores, en sacar de lo antiguo cosas nuevas, pero eso sí, teniendo como tarea teológica y pastoral luchar para que nunca se pierda la verdadera plenitud de la Iglesia que en definitiva son la unidad y la caridad que presente en la experiencia de fe hace ver al cristianismo como algo más que una simple reunión de personas, llámense *cuerpo*, *pueblo*, *sociedad*, *reino*, etc.

Retomando el tema que comenzamos a tratar en este aparte, tenemos que admitir que el término social en De Lubac es un planteamiento de carácter histórico y de inteligencia de fe (Mauti, 2005, p.52). Su método así lo exige y su espiritualidad así lo reclama. Tenemos que entender el *catolicismo social* precisamente desde el *dogma* como lo comprendió el mismo H. De Lubac y unir en esta idea lo que significa lo católico y lo social en su unidad. “Todo *dogma* tiene un carácter eminentemente social, también, el mismo *catolicismo* lo es propiamente en la esencia de su dogmática. Tanto que la expresión *catolicismo social* abría debido ser pleonástica” (Russo, 1990, p. 229).

El lenguaje del *catolicismo* y su teología desarrollada en la *Tradición* de la Iglesia, incluyendo como fundamento a la Escritura, que es el alma de la teología, revela que la reflexión sobre la Iglesia no puede permitir la parcialidad de los conceptos, aunque la tentación humana así lo quiera hacer.

El principio de totalidad rige lo que queremos expresar con el *catolicismo social*⁴, que es una realidad universal y que a su vez se manifiesta particularmente en las pequeñas comunidades eclesiales. Es una experiencia humana que lucha por alcanzar el cielo como sociedad santa después de pasar por el *valle de lágrimas* que es la historia. Es la Iglesia en cada bautizado añadido a la *sociedad cristiana* por las aguas de la regeneración y dándole la ciudadanía del cielo. Cristo “es la salvación del Todo y para cada uno la salvación consiste en ratificar personalmente su pertenencia original a Cristo, de suerte que no sea rechazado, “suprimido” de ese Todo” (De Lubac, 1988, p. 31).

El interés de la realidad social católica es incluyente, no simplemente estructural, pues la Iglesia como comunidad misionera está llamada a ir a todas las naciones para hacer discípulos de Cristo (Mt 28,19). Él reconcilia en su cuerpo a cada uno para tenerlos a todos. El *catolicismo social* en su sentido paradójico es también *catolicismo celestial*. Este es el juego de palabras que nos ponen en el lenguaje de H. De Lubac y que se permea por toda su reflexión eclesiológica. Todo lo que la Iglesia hace como comunidad tiene repercusiones en la sociedad celestial. ¿No son acaso ciertas las palabras del evangelio “lo que ates en la tierra quedará desatado en el cielo”? La sociedad cristiana terrena peregrina hacia la sociedad celestial.

La sociedad cristiana que es la Iglesia

Hablar de la Iglesia como *Societas Christianorum* es, como lo hemos dicho, parte de esa concepción ambivalente de la comunidad de fe. Bajo unos rasgos característicos H. De Lubac expone esta idea, como tantas otras que ha desarrollado, con el fin de presentar a la Iglesia, una, santa, católica y apostólica, más allá de los conceptos y estudios sociológicos que se presentan y que pueden presentarse en el futuro. Él mismo reconoce que el estudio sociológico sea un medio de comprender la Iglesia, pero éste es insuficiente a la hora de concebir la verdad de la comunidad creyente, pues ésta es un *misterio* que revela más de lo que se puede ver al exterior. Esto es lo que expresa nuestro autor reflexionando sobre uno de los grandes retos que

4 Creer en el aspecto social del *dogma* no atenta contra el ser individual, por el contrario, dice De Lubac que hoy día la antropología de la totalidad nos ayuda a entender que el hombre es uno, pero siempre en relación con un todo, con los otros (Russo, 1990, p. 216).

amenaza con suprimir el fundamento imprescindible de toda religión, la fe en Dios: “Para llevar como conviene estos “afrontamientos místicos” [los del ateísmo] debe el apóstol aprender a discernir los que distingue a la mística cristiana de la que no lo es, así como lo que distingue a la Iglesia como institución social de la sociedad civil y del Estado” (De Lubac, 1988, p. 10).

Las cosas externas pueden decir mucho, pero a su vez pueden resultar engañosas (De Lubac, 2002, p. 23). Por eso, para creer en la Iglesia, para interpretar la Iglesia es necesario el Espíritu de Cristo (De Lubac, 1988, p. 55). Él mismo es quien la ha fundado, y sin Él la Iglesia resulta incomprensible (De Lubac, 2002, p. 41). Cuando se posee el don del Espíritu entonces se puede captar que:

La Iglesia, la única Iglesia real, la Iglesia que es el *cuerpo de Cristo* no es solamente esa sociedad fuertemente jerarquizada y disciplinada, cuyo origen divino ha sido necesario mantener y reforzar su organización contra las negaciones y rebeldías: concepción incompleta que sólo imperfectamente remedia el separatismo e individualismo de la concepción opuesta, porque no lo remedia más que desde fuera por vía de la autoridad más que de unión efectiva. (De Lubac, 1988, pp. 55-56)

En el enfrentamiento con el mundo, el *catolicismo* ha sido señalado de elitista, conservador, manipulador y en los mejores casos de retrogrado y cerrado, cuyas doctrinas de fe y moral son sólo muestra de un grupo que, aunque grande, es individualista, que piensa sólo en sus intereses de salvación. La conciencia de H. De Lubac de frente a estas críticas es la siguiente:

Se nos reprocha ser individualistas, incluso a pesar nuestro, por la lógica de nuestra fe, mientras que, en realidad, el *catolicismo* es esencialmente social. Social, en el más profundo sentido del término: no solamente por sus aplicaciones en el dominio de las instituciones naturales, sino en sí mismo, en su centro más misterioso, en la esencia de su dogmática. (De Lubac, 1988, p. 17)⁵

5 Otra posición que considera al cristianismo como fermento de disolución social lo ofrece Augusto Compte, escribe al respecto Eric de Moulins (1999): “L’homme qui se croit en rapport direct avec un Être absolue peut être qu’un ferment de désagrégation sociale. Il est soulevé par un essor “abstrait” qui contrecarre incessamment “l’ordre collectif” et méconnaît toutes les solidarités” (p. 148).

Por eso, para evitar polarizar el concepto de Iglesia en cualquiera de los aspectos que se estudie, hay que entender que cuando se habla de ella se habla de un *misterio*, radicado en Cristo quien es el *misterio* por excelencia (De Lubac, 2002, p. 13). Las definiciones de la Iglesia, que hablan del *misterio* desvelado, apuntan al descubrimiento de la verdad revelada y a ofrecerla a la humanidad entera como respuesta al envío del Señor de predicar y enseñar lo que él mandó (Mt 28,19-20). La Iglesia no sólo es portadora de este *misterio* de salvación universal, es en esencia parte de ese *misterio*. Además, la Iglesia es el lugar donde el hombre, que por esencia es social, se hace más social.

En su magna obra *Corpus Mysticum* escrita entre los años 1939-1945 (De Lubac, 2000, pp. 41-42) hace un estudio bastante amplio sobre el sentido del *misterio* en el desarrollo del pensamiento de la edad media retomando la *Tradición* patristica, que durante esta época fue una fuente de la cual se sació la especulación teológica, para realizar un ejercicio de continuidad como de discontinuidad a la hora de definir los conceptos referidos a la fe. Digamos algo sobre el *misterio* para comprender mejor este atributo aplicado a la Iglesia en este teólogo.

En *Corpus Mysticum*, H. De Lubac demuestra que el adjetivo *misterio* es un término de uso corriente en la basta *Tradición* cristiana tanto griega como occidental; más aún, la palabra es entendida sin ninguna dificultad cuando es cualificadora de la celebración del altar, al que se le llama simplemente *mysterium altaris*. En el siglo IX es de uso corriente y normal llamar al *Corpus Christi* con el apelativo *Mysticum*, presente en la Eucaristía, cosa que viene testimoniada y además propagada por la *Tradición*, sobre todo de Agustín, Esiqui y Beda (De Lubac, 1982, p. 61). Como conclusión a esta investigación, nuestro autor afirma: “Como bien se ve, hablar de *corpo místico* a propósito de la Eucaristía significaba simplemente conformarse con la lógica del lenguaje más tradicional, más universal” (De Lubac, 1982, p. 66)⁶.

Misterio resulta siendo un término dúctil, que se puede transformar, mezclar y luego separar, “ella es como un amplio confluente a la cual las aguas de muchos ríos llegan a juntarse para luego separarse de nuevo por

6 “Come ben si vede, parlare di “corpo místico” a proposito della Eucaristia significava semplicemente conformarsi alla logica del linguaggio più tradizionale, più universale”.

múltiples canales” (De Lubac, 1982, pp. 71-72). No quiere decir esto que el término sea relativo, por el contrario, en cuanto que la historia misma de la palabra lo demuestra, este siempre ha sido entendido referido a la Eucaristía que no excluye a la Iglesia, que celebra el *misterio del Altar*. Si la Iglesia se une en el sacramento del altar al *misterio* del cuerpo y de la sangre del Señor, y es ella quien lo entrega, es porque su atributo es igualmente ser mística, ya que no puede dar lo que Cristo mismo no le ha entregado.

En este sentido podemos entonces continuar señalando que la Iglesia es *misterio derivado* y esto tiene un principio fundametal que da razón de ello. Es *misterio* en relación directa con Cristo, que es el *misterio* escondido del Padre. La Iglesia es *misterio* porque Cristo es *misterio*, él es el Esposo unido indisolublemente con su Esposa. “Es *misterio* porque, viniendo de Dios, puesta por completo al servicio de su designio de salvación, es el organismo salvífico. Más en concreto, ella es *misterio* porque se relaciona por completo con Cristo y no tiene ningún valor, ninguna existencia, ninguna eficacia más que por él” (De Lubac, 2002, p. 40).

Como organismo salvífico es necesario para la salvación de los hombres, de este modo lo da a entender von Balthasar (1988): “La Iglesia es el espacio en el que la plenitud de la gracia de Dios en Cristo quiere estar disponible para el mundo, un espacio que está a la vez cerrado (“estructura”) y en camino (“misión”), que es a la vez la presencia inmediata de Cristo (y de Dios con El), su prolongación (el cuerpo unido a la cabeza)” (p. 57). Esta Iglesia es enviada por Cristo para ser luz del mundo, reflejando por medio de su estructura imperfecta, la perfección de la salvación de su Señor. En esto radica el *misterio* de la Iglesia, la cual participa del *misterio* mismo de Dios⁷.

En la *Tradición* paulina, la carta a los Efesios recuerda esta realidad mística al decir que la relación de sumisión de la esposa al esposo y el amor de este hacia su conyugue tiene la base sobre Cristo que ha amado a la Iglesia y se entregó por ella; y concluye el apóstol diciendo: “Grande es este *misterio*, pero hablo con referencia a Cristo y a la Iglesia” (Ef 5,32).

7 También Henri De Lubac (1988) habla de la necesidad de la Iglesia para llevar a culmen los esfuerzos humanos en su realidad histórica, visible y jerárquica, aunque ella en sí misma esté inacabada. (p. 160).

Este *misterio* de la Iglesia se realiza porque ella toda está impregnada de la presencia de Dios que es *misterio* en sí mismo, y sobre todo — y esto es fundamental para entender el *misterio* en H. De Lubac— el *misterio* se relaciona con el plan de Dios sobre la humanidad (De Lubac, 2002, p. 38) es un misterio social, no privado, dado a todos.

Pasando por el tema del *misterio*, entendemos la Iglesia como sociedad que supera los mismos esquemas o ideales sociales, que ella no es sólo un hecho humano, que es además un hecho trascendente. La Iglesia es “Sociedad que, bajo la apariencia de una institución humana, oculta una realidad divina” (De Lubac, 1988, p. 61).

Siendo una comunidad formada por individuos humanos⁸, apunta a una realidad más perfecta. Es el *misterio* mismo de la unidad en Dios en la Trinidad eterna, modelo de la comunidad eclesial⁹. Su carácter social quiere llegar a las esferas de lo divino: se hace comunión en la tierra y se hará comunión en el cielo, no sólo al final, sino que desde el presente la Iglesia militante se une a la celestial.

El énfasis de Henri De Lubac sobre la superación del ideal puramente social de la Iglesia se convierte en tesis clave para la comprensión de la misión

8 El teólogo Miguel de Salis Amaral (2003), hace una presentación en su tesis doctoral sobre la visión de Iglesia en los teólogos rusos Serge Bulgakov y Georges Florovsky, ambos orientales. La hago presente no porque quiera hacer una comparación de la visión católica presentada en la tesis de M. de Salis, sino porque me parece dicente el pensamiento de ambos teólogos en relación a la visión social de la Iglesia que tiene H. De Lubac, donde el tema de la Catolicidad (Sobornost' en Ruso) tiene que ver en Bulgakov con la imagen de la Trinidad, el vínculo de la unidad y la caridad, del trascender (ser Sofiánico), donde no hay una distinción entre lo ontológico y lo institucional, sino que se mantiene una justa proporción (lo que Y. Congar llama el punto medio) (pp. 108-110).

9 Hay una profundización grande sobre el sentido del Cristo total, que comienza por entender a la Iglesia desde la persona del Hijo en la Trinidad; Cristo se entiende de tres modos: como logos en la eternidad con el Padre, como hombre y mediador haciéndose carne y como Cristo total en cuanto cabeza y cuerpo. “Etenim caput et corpus unus est Christus: non quia sine corpore non est integer, sed quia et nobiscum integer esse dignatus est, qui et sine nobis semper est integer, non solum in eo quod Verbum est unigenitus Filius aequalis Patri, sed et in ipso homine quem suscipit, et cum quo simul Deus et homo est”. Agustín (1985), *Serm.*, 341,11. PL 39, 1499. Esta unidad entre el cuerpo y su cabeza se realiza igual que la unión entre el esposo y la esposa, de modo espiritual y místico.

de la Iglesia en la actualidad. Este carácter salvífico no es excluyente, por el contrario, se abre a la humanidad entera a quien Dios ha creado por amor y por amor quiere salvar.

La *paradoja* de la Iglesia Católica “está a la vez “fuera de sí” y “en sí” no se asemeja a una asociación registrada civilmente que persigue objetivos de “utilidad pública”” (von Balthasar, 1988, p. 41). Tendríamos que decir que la estructura social de la Iglesia, la “institución” es un “mal necesario” que el hombre, en su naturaleza humana necesita como respaldo y soporte, mejor aún, es la institución la que debe ayudar al hombre a encontrar su libertad (von Balthasar, 1988, p. 54).

Precisamente en su obra *Catolicismo*, Henri De Lubac ha examinado la Iglesia católica no como un tratado, sino que haciendo una teología dogmática ha mostrado el carácter histórico y social de la Iglesia, buscando que éste no se quede simplemente en lo temporal y terreno, es decir, la Iglesia Católica debe ser vista y comprendida más que una simple institución histórica de poderío insertada en la historia de la humanidad y reconocer su carácter metahistórico y divino, pues su meta es el reino de Cristo (De Lubac, 1988, pp. 18-19). Este doble carácter de temporal y eterna es presentado como un principio inherente a la comunidad eclesial sin el cual no es posible comprender la Iglesia (De Lubac, 2002, pp. 58-61).

En el tercer capítulo de su libro *Meditación sobre la Iglesia*, escrito en 1953, De Lubac se adentra en el tema de la Iglesia como realidad visible y necesariamente visible, de frente a las doctrinas Luteranas, calvinistas y otras, que pretendían hablar de una Iglesia meramente espiritual o interior viendo en la estructura una simple creación humana no necesaria. Dice De Lubac (2008): “En todos los tiempos ha habido espíritus quiméricos, o rebeldes a las consiciones onerosas de la unidad católica, que opone a esta Iglesia visible, temporal y jerárquica, tal como existe entre nosotros, una especie de Iglesia invisible, totalmente ‘interior’, totalmente ‘espiritual’” (p. 109).

Reconocer la estructura exterior del cuerpo social no tiene por qué ser un tema de sospecha o condena, pues la Iglesia sabe que la estructura no es comparable con la realidad espiritual que ella posee interiormente y en el futuro (De Lubac, 2008, p. 111). Esta defensa igualmente la hizo Pío XII (2009) cuando afirmaba:

Porque, así como el organismo de nuestro cuerpo mortal, aún siendo obra maravillosa del creador, dista mucho de la excelsa dignidad de nuestra alma, así la estructura de la *sociedad cristiana*, aunque está pregonando la sabiduría de su divino Arquitecto, es, sin embargo, una cosa de orden inferior si se la compara ya con los dones espirituales que la engalanan y vivifican, ya con su manantial divino (p.51).

Por otro lado, la negación de la realidad visible sería una especulación platónica –dice De Lubac– sería una traición a la Palabra de Jesús. Es más, la verdad de la Iglesia está en que se puede ver y tocar, como la realidad del Hijo de Dios en su vida terrena (De Lubac, 2008, p. 112). No podemos olvidar la *paradoja* de la Iglesia y su realidad misteriosa que, por cierto, no significa que sea irreal. Citando a P. Simonin, De Lubac (1982) hace notar que éste ha percibido a propósito de Orígenes el “Mysterión” como signo sensible (sacramentum) y como significante profundo (mysterium): [El Mysterión] “designa precisamente la relación recíproca entre el uno y el otro (= entre signo sensible y cosa significada), relación escondida a los profanos (he aquí el *misterio*), pero revelada progresivamente a los creyentes que se introducen deliberadamente en la escuela del logos” (p. 79)¹⁰.

Llegamos a un punto crucial en la reflexión sobre la *sociedad cristiana que*, estudiada desde el concepto del *misterio* y del *sobrenatural*, camina hacia una meta mayor, pues su ciudadanía es celestial (Filp 3,20). La actividad de la Iglesia busca la consumación del Reino de Dios. Comunidad compuesta por hombres que buscan un progreso mayor que el social, el de llegar a la caridad perfecta en la totalidad del amor de Cristo. La Iglesia es una *sociedad cristiana, humana y escatológica*, que cree profundamente en la comunión de los santos; ésta es la realización plena de la comunidad de creyentes, llegar a la sociedad de los santos, de los elegidos y salvados donde Dios es todo en todos, donde la *catolicidad* alcanza su plenitud.

La Iglesia como sociedad humana, compuesta por hombres, no dejará de ser un signo paradójico de la realidad presente, pero como sociedad

10 [Il Mysterión] “Designa precisamente la relazione reciproca tra l’uno e l’altra (= tra segno sensibile e cosa significata), relazione nascosta ai profani (ecco il mistero), ma rivelata progressivamente ai credenti che si mettono deliberatamente alla scuola del logos”.

escatológica tiene puesta su esperanza en Jesucristo. La tensión paradójica siempre estará y a pesar de ello, como concluye Henri De Lubac en el capítulo noveno de *Catolicismo*:

Todas las miserias y contratiempos no nos harán dudar. La Iglesia sabe muy bien que jamás triunfará plenamente sobre el mal, es decir, sobre la desunión, acá abajo. Sabe que “el estado de guerra”, teniendo como tiene su germen en el corazón de cada uno, permanecerá hasta el fin de nuestra condición terrena [...] Sabe también que los más seguros progresos y las conquistas más admirables del hombre tienen siempre algo de ambiguo, de donde el Mal puede sacar partido. El “*misterio* de iniquidad” todavía no ha ejercido sin duda sus mayores estragos [...] [la Iglesia sabe que] su perspectiva continúa siendo esencialmente escatológica, como en su primer día. Y sin embargo, desde aquí abajo, intenta sin descanso la obra imposible (De Lubac, 1988, pp. 191-192).

Cuando se olvida que al final de la historia de la Iglesia está la Jerusalén celestial, entonces no sólo se limita la concepción que de ella se tiene, sino que, se pierde toda posibilidad de esperanza y de credibilidad. Creer en la Iglesia es aceptar su carácter paradójico, es vivir su *paradoja*, es tratar de superar su *paradoja*, y para ello es necesario darle un puesto más elevado al *misterio* de Dios y al *misterio* del hombre.

CONCLUSIONES

Si bien es cierto que el pensamiento sobre la Iglesia como sociedad fue desarrollado circunstancialmente en el siglo XI, la antigüedad no es ajena en pensar en ella como un cuerpo jerárquicamente establecido. Eso sí, el pensamiento patrístico concibe la jerarquía desde el ámbito de la comunión y el servicio que forman la Iglesia y la distinguen de la sociedad civil. La realidad humana del creyente no elimina la realidad celeste a la que está llamado. La Eucaristía, expresión máxima de la Iglesia, es ambiente propicio para vivir la caridad y la solidaridad cristiana.

Por otra parte, entendemos que la sociedad católica esclarece su unidad en la fidelidad a la enseñanza de los antiguos. Permanecer en esta sociedad

a la cual fue insertado libremente el creyente por el Bautismo y en los sacramentos, es el modo cultural y ontológico de mantener compacta esta sociedad humana y divina. El creyente posee en esencia su humanidad que es elevada a gran dignidad en la vivencia eclesial. Es en la Iglesia donde él adquiere la plenitud de su humanidad en todas sus dimensiones. Si bien es cierto que el fiel pertenece a la ciudad humana, también es verdadero que tiene la ciudadanía del cielo que es la definitiva.

El *misterio* de la unidad mística del cuerpo social radica fundamentalmente en Cristo, *misterio* por excelencia, escondido y revelado a sus santos (Rom 16,25; Col 1,26; 2,2). En la comprensión social del *cuerpo místico* encontramos aquella realidad que peligra de ser entendida como irreal o inexistente o simplemente espiritual por ser considerada *misterio*. He aquí la fuerza del hecho social que descubrimos y que podemos decir, es exteriormente sacramento que testimonia la interioridad de la comunidad de fe. No quiere decir simplemente que la realidad mística necesite ser explicada con otro término más, sino que el cuerpo social es otra dimensión propia de la multiforme comprensión de la Iglesia. Es la especificidad del *misterio* en los sentidos. Análogamente decimos que, así como el Reino de Dios es explicado por diversas parábolas para ser comprendido por la mente de los hombres, del mismo modo, la Iglesia que prolonga el Reino en el mundo, es evidenciada en las diversas imágenes para no perder de vista su total realidad.

La misión salvadora de la Iglesia, adquirida por el deseo de Cristo, se realiza efectivamente en esta realidad social. El *dogma eclesial* desciende del lenguaje especulativo, a la efectiva vivencia de la fe en las realidades propias del hombre. La sociedad humana es envuelta en el *Misterio* para transportarla de la historia a la eternidad, sin negar la historia. Este es el fin último de la jerarquía institucional de la *sociedad cristiana*: garantizar la fidelidad al Evangelio, para educar a los fieles, pero a su vez generar la conciencia de que la *sociedad cristiana* pasará, lo único que permanecerá será la “*la autoridad de la caridad*” (De Lubac, 1997, p. 13).

REFERENCIAS

- Agustín. (1953), *Epistola 185* (L. Cilleruello, ed.), *Cartas*, OSA XI, PL 33, 792-815, Madrid: BAC.
- _____. (1985) *Sermo 341* (P. de Luis, ed.), *Sermones*, OSA XXVI, PL 39, 1493-1501, Madrid: BAC.
- _____. (2005) *Confessionum Libri Tredecim*, (A.C. Vega, ed.), OSA II, CSEL 33, 1-368; CCL 27, 1-273; PL 32, 661-868, Madrid: BAC.
- Von Balthasar, H. U. (1983). *Le Cardinal De Lubac. L'homme et son Oeuvre*, Paris: Lethielleux.
- _____. (1988). *Católico*, Madrid: Encuentro.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad Líquida*. Argentina: Fondo de Cultura Económica
- Cipriano de Cartago (1972). *De Ecclesiae Catholicae Unitate* (M. Bévenot, ed.). SC 3, 249-268, Belgica.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución Dogmática Lumen Gentium*. Noviembre 1964: AAS 57.
- _____. (1966). *Constitución Pastoral Gaudium et spes*. Diciembre 1965: AAS 58.
- Domínguez, J.A. (1994). Las interpretaciones Post-Conciliares. En P. Rodríguez, (ed.). *Eclesiología 30 años después de Lumen Gentium* (pp. 39-87). Madrid: RIALP
- Lonergan, B. (2006). *El Método en Teología*. Salamanca: Sigueme.
- De Lubac, H. (1982). *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, (E. Guerriero, ed.). *Opera Omnia XV*. Milano: Jaca Book.
- _____. (1985). *Diálogo sobre el Vaticano II*. Madrid: BAC popular.
- _____. (1988). *Catolicismo, Aspectos Sociales del Dogma*. Madrid: Encuentro.
- _____. (1997). *Paradojas seguido de Nuevas Paradojas*. Madrid: PPC
- _____. (2000). *Memoria en torno a mis Escritos*. Madrid: Encuentro.
- _____. (2002). *Paradoja y Misterio de la Iglesia*. Salamanca: Sigueme.

- _____. (2008). *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid: Encuentro.
- Mauti, R. (2005). La Recepción de Newman en la Teología del Siglo XX. *Newmaniana*, XV, 44, 29-57.
- De Moulins Beaufort, E. (1999). Église, Personne et Société. en Cerf, (ed.). *Henri De Lubac et le Mystère de l'Église. Actes du colloque du 12 octobre 1996 à l'institut de France*. (pp. 139-155). Études Lubaciennes I, Paris: CERF.
- Pio XII. (2009). *Encíclica Mystici Corporis*, En: Cuadernos Phase 185, Barcelona.
- Ratzinger, J. (1972). *El Nuevo Pueblo de Dios* Barcelona: Herder.
- Russo, A. (1990). *Henri De Lubac. Teologia e Dogma nella Storia. L'influsso di Blondel*. Roma. s.e.
- De Salis Amaral, M. (2003). *Dos Visiones Ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*. Pamplona. s.e.
- De Vita, A. (2008). *La Svolta Ecclesiologica di Henri De Lubac. L'inserimento della Dimensione Ecclesiale nella Teologia Trinitaria*. Roma: Viverein.
- Wiles, M. (1974). *Del Evangelio al Dogma, Evolución Doctrinal de la Iglesia Primitiva*. Madrid. s.e.