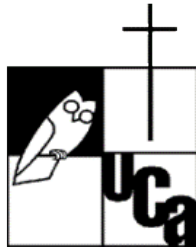


UNIVERSIDAD CENTROAMERICANA
“JOSÉ SIMEÓN CAÑAS”



**LA IGLESIA SEGÚN SALVADOR PIÉ-NINOT
Y MONSEÑOR ÓSCAR ARNULFO ROMERO**

TRABAJO DE GRADUACIÓN PREPARADO PARA
LA FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANIDADES

PARA OPTAR AL GRADO DE
LICENCIATURA EN TEOLOGÍA

POR
EDWIN OSWALDO CRUZ CHÁVEZ

AGOSTO, 2010
SAN SALVADOR, EL SALVADOR, CENTROAMÉRICA

UNIVERSIDAD CENTROAMERICANA
“JOSÉ SIMEÓN CAÑAS”

RECTOR

Lic. José María Tojeira, S. J.

SECRETARIO GENERAL

Lic. René Alberto Zelaya

DECANA DE LA FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANIDADES

Licda. Silvia Azucena de Fernández

DIRECTOR DEL TRABAJO

Ma. José Vicente Espinoza, S. J.

Índice

	Pág.
Introducción	1
PRIMERA PARTE: La Iglesia según Salvador Pié-Ninot	3
Capítulo I: La fundamentación de la Iglesia	4
1. La Iglesia radicada en Jesús	4
1.1. Jesús y la Iglesia	4
1.1.1. Introducción histórica	4
1.1.2. Escritura e Iglesia. <i>Derecho divino y derecho eclesiástico humano</i> : dos binomios clásicos	5
1.1.3. La historia de la teología reciente sobre la emergencia y la naturaleza teológica de la fundación de la Iglesia	6
1.1.4. Hacia un planteamiento teológico de la radicación originaria y fundante de Jesús para la Iglesia	7
1.2. La Iglesia apostólica primitiva, norma y fundamento de la Iglesia de todos los tiempos	8
1.2.1. Carácter fundante de la Iglesia apostólica	8
1.2.2. Etapas de la Iglesia apostólica primitiva	8
2. Los nombres de la Iglesia	9
2.1. Introducción. El nombre básico de la Iglesia y sus adjetivaciones	9
2.2. Los nombres de la Iglesia:	11
2.2.1. Pueblo de Dios	11
2.2.2. Cuerpo de Cristo	12
2.2.3. La Iglesia como comunión (y comunión de los santos)	14
2.2.4. La Iglesia como “tradición viviente” según la <i>Dei Verbum</i>	16
3. La sacramentalidad como principio hermenéutico de la eclesiología	16
3.1. Hacia la recuperación de la sacramentalidad de la Iglesia en el concilio Vaticano II	16
3.2. La sacramentalidad en el concilio Vaticano II	17
3.3. La Iglesia sacramento como expresión de una eclesiología relacional	18
3.4. La sacramentalidad como categoría teológico-hermenéutica	19
3.4.1. La sacramentalidad como epistemología realista y mediata	19
3.4.2. La ontología relacional de la Iglesia sacramento como categoría hermenéutica central	19
3.4.3. Las tres dimensiones del sacramento: el signo exterior, la realidad teológica última y el signo interior como dimensión eclesial específica de la sacramentalidad	20
3.5. Estructuración triple de la eclesiología desde la sacramentalidad	20
3.6. Los distintos niveles de la presencia de Cristo en la Iglesia (SC 7) como un sacramento (LG 1)	21
3.7. La Iglesia sacramento como presencia real de Cristo en diversos modos	22

Capítulo II: La Iglesia como filiación y fraternidad en Cristo	23
1. La Iglesia desde Abel	25
2. La Iglesia, germen y comienzo del reino de Dios (LG 5)	25
2.1. Contextualización	25
2.2. Iglesia y reino de Dios en el Vaticano II. Trasfondo y perspectivas	26
3. La eclesiología teológica de Tomás de Aquino	27
4. El porqué de la Iglesia. Visibilidad histórica y espíritu de Cristo (LG 8)	28
4.1. La Iglesia como sujeto histórico	30
4.2. La Iglesia como Institución social al servicio del Espíritu de Cristo	31
4.3. La Institución Iglesia como signo identificador, integrador y liberador al servicio del Espíritu Santo	31
Capítulo III: La Iglesia como comunidad	33
1. La pertenencia a la Iglesia	33
1.1. Los tres vínculos de la comunión eclesial plena: la profesión de fe y la celebración de los sacramentos constituyen la Iglesia, y el ministerio pastoral está a su servicio	33
1.1.1. La profesión de fe y la celebración de los sacramentos son causa y fundamento de la Iglesia	34
1.1.2. El ministerio pastoral de comunión es condición y servicio a la profesión de fe y a la celebración de los sacramentos de la Iglesia	36
1.2. Los diversos grados hacia la plenitud de la comunión eclesial y la orientación de los hombres a la Iglesia	36
1.2.1. Los diversos grados hacia la plenitud de la comunión eclesial	36
1.2.2. La orientación de todos los hombres a la Iglesia	37
1.2.3. Perspectiva eclesiológico-pastoral.	37
2. Las condiciones de vida en la Iglesia	38
2.1. El laicado: los cristianos laicos, Iglesia en el mundo	38
2.1.1. La teología del laicado previa al Vaticano II	39
2.1.2. La teología del laicado del Vaticano II: identidad positiva e índole secular dentro de una eclesiología de comunión	39
2.1.3. El sínodo sobre los laicos de 1987 y la Crhistifideles laici	39
2.1.4. El asociacionismo de los laicos	39
2.1.5. La figura del laicado en la legislación canónica	40
2.1.6. Hacia unas perspectivas eclesiológicas del laicado	40
2.2. El ministerio pastoral, al servicio de sus hermanos	40
2.2.1. El ministerio pastoral: episcopal y presbiteral, como servicio y diaconía	40
2.2.2. Potestad sacramental, eje de la ministerialidad pastoral episcopal y presbiteral	40
2.2.3. La articulación eclesiológica sinodal en la Iglesia del laicado y del ministerio pastoral, episcopal y presbiteral	41
2.3. La vida consagrada: el testimonio radical de los consejos evangélicos	41
3. La Iglesia diocesana. Localización de la catolicidad en la Iglesia	41
3.1. La Iglesia diocesana	41
3.1.1. Los elementos de la génesis de la teología de la Iglesia local	41
3.1.2. Las aportaciones del Vaticano II y su recepción	42

3.1.3.	Los elementos constitutivos de la Iglesia local o diócesis	42
3.1.4.	Territorialidad de la Iglesia local: el elemento determinativo	42
3.1.5.	Los orígenes diocesanos de sinodalidad y corresponsabilidad	42
3.1.6.	La Iglesia local en la catolicidad de la comunión de las Iglesias	43
3.1.7.	La simultaneidad y complementariedad entre las Iglesias locales y la Iglesia universal. El debate actual, sobre cuál de las dos tiene prioridad	43
3.2.	La parroquia. Breve apunte eclesiológico	43
4.	El ministerio episcopal de la comunidad eclesial	44
4.1.	Los obispos sucesores de los apóstoles en la Iglesia	44
4.2.	La escisión entre sacramentalidad y jurisdicción en los inicios del segundo milenio	44
4.2.1.	La teología del episcopado en el concilio Vaticano I	44
4.2.2.	La teología del episcopado en el concilio Vaticano II	45
4.3.	La colegialidad episcopal en el concilio Vaticano II	45
4.3.1.	El colegio episcopal como único sujeto del poder supremo en la Iglesia	45
4.3.2.	El término colegialidad episcopal	46
4.4.	La colegialidad episcopal y sus instituciones y organismos	46
4.4.1.	Las instituciones conciliares clásicas en la historia de la Iglesia	46
4.4.2.	Las instituciones nuevas de la colegialidad promovidas por el Vaticano II	46
5.	El ministerio petrino y la revisión de su ejercicio	47
5.1.	Radicación bíblica del ministerio	47
5.1.1.	La imagen neotestamentaria de Simón Pedro y su ministerio	47
5.1.2.	La tradición exegética de Mateo 16,16-19; Lucas 22,23 y Juan 21,15-17	47
5.2.	El concilio Vaticano I (1869-1870)	47
5.2.1.	La constitución dogmática <i>Pastor Aeternus</i> y el primado de jurisdicción	48
5.2.2.	El magisterio solemne del Papa y su infalibilidad	48
5.3.	Del Concilio Vaticano II a la <i>Ut Unum sint</i> (1995)	48
5.3.1.	Del primado de jurisdicción (Vaticano I) al primado del Papa (Vaticano II) hasta la encíclica <i>Ut unum sint</i> (1995) y su recepción	48
5.3.2.	Del magisterio eclesial en el Vaticano II a la carta apostólica <i>Ad tuendam fidem</i> (1998)	49
5.4.	Hacia una revisión del ejercicio del ministerio petrino, siguiendo la invitación de la <i>Ut unum sint</i>	49
5.4.1.	Los cuatro ejes de la esencia del ministerio petrino	49
5.4.2.	Propuesta de <i>Ut unum sint</i> 95	50
5.4.3.	El ministerio petrino desde la óptica de una colegialidad estructurada en las diversas realizaciones institucionales de su ejercicio	50
Capítulo IV: La Iglesia como sociedad		51
1.	La eclesiología societaria	51
1.1.	El origen de la expresión sociedad aplicada a la Iglesia	51
1.2.	La crisis del concepto de sociedad perfecta y los enfoques jurídicos contemporáneos	52
1.3.	La eclesiología societaria presente en el código de derecho canónico de 1983	52
2.	La sinodalidad. Expresión comunitaria y social de la Iglesia comunión	53
2.1.	La Iglesia tiene nombre de sínodo	53

2.2. La perspectiva del Vaticano II y su desarrollo	53
2.3. Principios fundamentales del ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia	53
2.4. La sinodalidad como participación y corresponsabilidad hacia la comunión eclesial	53
3. Misión y diaconía de la Iglesia en el mundo	54
3.1. La triple dimensión teológica de la misión de la Iglesia	54
3.2. La evolución eclesiológica: de las misiones a la misión de la Iglesia	54
3.3. La misión de la Iglesia según la <i>Gaudium et spes</i> . El amable diálogo con el mundo	54
3.4. El decreto sobre las misiones <i>Ad gentes</i> . Toda la Iglesia es misionera	54
3.5. La exhortación apostólica <i>Evangelii nuntiandi</i> de Pablo VI (1975)	55
3.6. ¿Hacia una nueva catolicidad del ser Iglesia en un mundo globalizado?	55
SEGUNDA PARTE: La Iglesia según monseñor Óscar Arnulfo Romero	56
Capítulo V: El Espíritu Santo en la Iglesia	57
1. Introducción y contextualización de la carta pastoral	57
1.1. Un saludo agradecido	57
1.2. El Espíritu Santo en la Iglesia	58
1.3. La estructura de la Iglesia	58
1.4. Así deber ser nuestra Diócesis	58
1.5. El Espíritu, Señor y dador de vida	58
2. Comunicación de la gracia	59
2.1. La tarea más noble de la Iglesia	59
2.2. Nuestra pastoral litúrgica	59
2.3. Despertar espiritual y vocación misionera	59
3. Comunicación de la verdad	59
3.1. La asistencia del Espíritu Santo	59
3.2. El magisterio de la Iglesia	60
3.3. El obispo, pastor no técnico. Pastoral profética	60
3.4. El sentido de la fe de nuestro pueblo	60
4. Comunión jerárquica	60
4.1. La institución Iglesia	60
4.2. Dones jerárquicos y carismáticos	61
4.3. Esperanzas de la Diócesis	61
4.4. Día del seminario	61
4.5. La injusticia social, obstáculo a la comunión	61
4.6. Pastoral social	62
5. Hacia la unión consumada	62
Capítulo VI: La Iglesia de la Pascua	63
1. Introducción	63
2. La Pascua	64
2.1. La Pascua de la Antigua Alianza	64
2.2. Cristo inmolado es nuestra Pascua	65
3. La Iglesia, sacramento de la Pascua	65
3.1. La Iglesia nace de la pascua	66

3.2. La Iglesia, signo e instrumento de la Pascua	66
4. El mundo, destinatario de la Pascua	67
Capítulo VII: La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia	69
1. Introducción	69
2. Misión actual de la Iglesia	70
2.1. Relación entre la Iglesia y el mundo	70
2.1.1. La Iglesia está en el mundo	70
2.1.2. La Iglesia al servicio del mundo	71
2.2. El pecado del mundo	71
3. La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia	71
3.1. ¿Por qué hay cambios en la Iglesia?	71
3.2. Jesús anuncia el reino de Dios especialmente a los pobres y llama a la conversión	72
3.3. La Iglesia anunciadora del Reino, denuncia el pecado y llama a la conversión	72
3.4. La Iglesia ilumina la construcción del reino de Dios y es fiel a Cristo	73
4. La Arquidiócesis del Divino Salvador. La Iglesia fiel al evangelio	74
4.1. La Iglesia sin odio ni subversión, ni marxista, ni política	74
4.2. El testimonio de una Iglesia perseguida.	75
4.3. La unidad de la Iglesia	75
4.4. La esperanza de la Iglesia	75
Capítulo VIII: La Iglesia y las organizaciones políticas populares	77
1. La situación de las organizaciones populares en El Salvador	77
1.1. El derecho de organización	78
1.2. Violación de DDHH en el país	78
1.2.1. Se discrimina a los ciudadanos	78
1.2.2. Se daña a las mayorías	78
1.2.3. Se provoca el enfrentamiento de los campesinos	79
1.3. La Iglesia local apoya el derecho de organizarse, preferentemente al campesinado	79
2. Relación entre la Iglesia y las organizaciones populares	80
2.1. Tres declaraciones de principios	80
2.1.1. La naturaleza propia de la Iglesia	80
2.1.2. La Iglesia al servicio del pueblo	80
2.1.3. Inserción de los esfuerzos liberadores	81
2.2. Aplicación de los principios	81
3. Juicio de la Iglesia ante la violencia	82
3.1. Diversos tipos de violencia	83
3.2. Juicio moral de la Iglesia sobre la violencia	83
3.3. Aplicación a la situación de El Salvador	84
Capítulo IX: Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país	85
1. La crisis del país a la luz de Puebla	85
1.1. La injusticia social a la base	86
1.2. Deterioro de la situación política y la actitud del gobierno	86
1.3. Fundamento económico e ideológico de la represión	86
1.4. Deterioro moral	87
1.5. Crisis al interior de la Iglesia	87

2.	Contribución de la Iglesia al proceso de liberación de nuestro pueblo	88
2.1.	Contribución desde su propia identidad de Iglesia	88
2.2.	Con una evangelización integral y una sólida orientación doctrinal	88
2.3.	Desenmascara las idolatrías de nuestra sociedad	89
2.4.	La Iglesia promueve la liberación integral del hombre y cambios estructurales	89
2.5.	La Iglesia acompaña al pueblo	90
3.	Iluminación de algunos problemas especiales	90
4.	La línea pastoral de Puebla en la arquidiócesis	91
4.1.	Actitud de búsqueda	91
4.2.	Opción preferencial por los pobres	91
4.3.	Unidos en una pastoral de conjunto	92
4.4.	Adaptación pastoral	92
TERCERA PARTE: BALANCE VALORATIVO		94
Capítulo décimo: Balance valorativo		95
1.	Convergencias	95
1.1.	Fuentes de documentación	95
1.1.1.	Documentos del concilio Vaticano II	95
1.1.2.	Documentos magisteriales	95
1.1.3.	Referencias bíblicas	95
1.2.	Temas eclesiológicos	96
1.2.1.	Nacimiento de la Iglesia	96
1.2.2.	Iglesia como pueblo de Dios	96
1.2.3.	Iglesia como cuerpo de Cristo	96
1.2.4.	Misión de la Iglesia	97
2.	Divergencias	97
2.1.	Lenguaje utilizado en la redacción de cada obra	97
2.2.	Temas eclesiológicos	97
2.2.1.	Origen y propiedades de la Iglesia	97
2.2.2.	La Iglesia pueblo de Dios	98
2.2.3.	La Iglesia cuerpo de Cristo	99
2.2.4.	La Misión de la Iglesia	99
2.2.5.	La Iglesia como comunión (<i>koinonía</i>)	100
2.2.6.	La Iglesia como sacramento universal de salvación	101
2.2.7.	El Espíritu Santo en la Iglesia	101
2.2.8.	Recorrido sistemático-histórico de la Iglesia	102
Conclusiones		103
Bibliografía		105

Introducción

La Iglesia es la institución que más ha marcado la historia. Eclesiológicamente sabemos que su aparición es un proceso desde el paso del Jesús histórico por la tierra, su actuación, muerte y resurrección y su espíritu presente en las primeras comunidades cristianas.

La perspectiva vaticana es que Dios quiso la Iglesia desde el principio. Por esto se ha dicho que la Iglesia no tiene una fecha exacta de su aparición o fundación, sí sabemos que estamos fundados por Cristo en cuanto que él es el fundamento de la Iglesia.

Hablar de la Iglesia es siempre recurrir a las preguntas de ¿cuándo apareció? ¿Cristo la fundó? ¿Cómo es la Iglesia que Jesús quería? ¿Si es que la quería? ¿Cómo debe ser la Iglesia para ser la auténtica Iglesia de Cristo? ¿Cómo debe actuar la Iglesia en el mundo? ¿Debe tener injerencia social? Y muchas otras cuestionantes que pretenden disiparse por medio de este estudio.

Por eso, con esta síntesis teológica pretendo presentar desde la disciplina de la eclesiología esta realidad de fe compartida y debatida en la tierra. Así entonces, me he basado en el pensamiento de Salvador Pié-Ninot y monseñor Oscar Arnulfo Romero para presentar la perspectiva de Iglesia que cada uno de ellos tiene.

El primer autor es un teólogo-eclesiólogo de las cátedras universitarias europeas. Cuatro capítulos de esta síntesis se ocupan de su pensamiento.

En la primera parte de la síntesis abordaré la fundamentación que Pié-Ninot hace sobre la Iglesia. El capítulo primero trata los temas de la Iglesia radicada en Jesús, los nombres de la Iglesia y su sacramentalidad, todo ello como principio hermenéutico de la eclesiología.

En el segundo capítulo presento el desarrollo de la realidad teológica y última de la Iglesia sacramento (*res ecclesiae*) que Pié-Ninot estudia a partir de la *Lumen Gentium*. Lo desarrollo en cuatro secciones: 1) La Iglesia desde Abel como convocatoria salvífica universal desde la creación (LG 2); 2) La Iglesia, germen e inicio del reino de Dios (LG 5); 3) La eclesiología teológica de Tomás de Aquino; y 4) El porqué de la Iglesia. Visibilidad histórica y espíritu (LG 8).

En el tercer capítulo abordo a la *Iglesia como comunidad*. Lo desarrollo en cinco secciones: la primera es la pertenencia a la Iglesia en sus varios modos y su orientación hacia ella; la segunda, las condiciones de vida en la Iglesia: laicado y ministerio pastoral; la tercera, la Iglesia diocesana: localización de la catolicidad de la Iglesia; la cuarta sección es el ministerio episcopal

de la comunión eclesial; y la última, el ministerio petrino en la Iglesia y la revisión de su ejercicio en la encíclica *Ut unum sint* (1995).

En el cuarto capítulo presento el signo exterior de la Iglesia sacramento (*sacramentum/signum Ecclesiae*). Lo desarrollo en tres secciones: la eclesiología societaria; la sinodalidad como expresión social de la Iglesia comunión; y la misión y diaconía de la Iglesia en el mundo.

El segundo autor es monseñor Romero. Conocido como profeta y pastor de la Iglesia, no sólo por el martirio sufrido sino por las causas que le llevaron a ese martirio. Su predicación profética, desde la denuncia del mundo de pecado, fue un llamado a la conversión. Se adhirió totalmente al magisterio de la Iglesia en su opción preferencial por los pobres, la defensa de la justicia y la búsqueda de la paz. Para presentar su eclesiología me he basado en su visión de Iglesia que tiene en sus cartas pastorales. Estos escritos no agotan su pensamiento, pero presentan claramente la visión y misión de Iglesia que como pastor impulsó en la construcción del reino de Dios. Estos temas son:

El Espíritu Santo en la Iglesia, según la carta pastoral que dirigió a su diócesis de Santiago de María. La Iglesia de la pascua que es el tema de su primera carta pastoral como arzobispo de San Salvador. La Iglesia como cuerpo de Cristo en la historia, tema de su segunda carta pastoral como arzobispo de San Salvador.

El tema de la Iglesia y las organizaciones políticas populares fue el de su tercera carta pastoral. Lo desarrolló en tres partes: 1) la situación de las organizaciones populares en El Salvador; 2) la relación entre la Iglesia y las organizaciones populares; y 3) el juicio de la Iglesia sobre la violencia. Que es un tema de mucho interés porque ilumina la realidad de crisis de un país desde la visión eclesial

El noveno capítulo de esta síntesis es el tema de la misión de la Iglesia en medio de la crisis del país. El autor desarrolla este tema de su cuarta carta pastoral en cuatro partes: 1) la crisis de El Salvador a la luz de Puebla; 2) la contribución de la Iglesia al proceso de liberación de nuestro pueblo; 3) la iluminación de algunos problemas concretos; y 4) la línea pastoral de Puebla en la arquidiócesis de San Salvador.

Por lo tanto, la segunda parte de esta tesis responde a la realidad salvadoreña de una Iglesia mártir por guardar su fidelidad a su fundador.

La tercera y última parte de este trabajo es un balance valorativo del pensamiento de los autores en estudio. Terminó con una conclusión propia sobre la visión de Iglesia de cada autor.

PRIMERA PARTE
La Iglesia según Salvador Pie-Ninot

Capítulo I

La fundamentación de la Iglesia

En este capítulo abordaré la fundamentación que el autor Pié-Ninot hace sobre la Iglesia. Lo desarrollaré en tres secciones: 1) La Iglesia radicada en Jesús, 2) Los nombre de la Iglesia y 3) La sacramentalidad como principio hermenéutico de la eclesiología.

1. La Iglesia radicada en Jesús

Para mostrar que la Iglesia está radicada en Jesús, el autor analiza primero la relación Jesús-Iglesia y luego la Iglesia primitiva, es decir, la Iglesia apostólica.

1.1. Jesús y la Iglesia

1.1.1. Introducción histórica

La problemática de la relación Jesús e Iglesia y la formación de ésta son básicas para la fe cristiana. El lugar preeminente de tal formación se encuentra en el acontecimiento de pentecostés y en el protagonismo de los apóstoles. En los evangelios, la literatura paulina y en el resto del Nuevo Testamento encontramos elementos teológicos y organizativos de la Iglesia naciente.

El autor manifiesta que con Ambrosio y Agustín la formación de la Iglesia se convierte en un planteamiento teológico y se presenta bajo la imagen simbólica y misteriosa de su nacimiento del costado del Crucificado (*cfr.* Jn 19, 34).

En el período siguiente, caracterizado por las luchas eclesiásticas por el poder, la reflexión se funda en la elección y misión de los apóstoles, especialmente de Pedro, como iniciadores de la jerarquía eclesiástica, introduciendo el concepto de *ius divinum* como garante de la fidelidad histórica, mientras que el luteranismo se acuña en la *sola Scriptura*. En este sentido el autor dice: “el concilio de Trento tratará con atención y situará en su justo lugar ambos conceptos, y la Contrarreforma católica acentuará fuertemente el ministerio de Pedro y el papado como garantía de continuidad entre Jesús y la Iglesia”¹.

El decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi* afirman que la Iglesia fue instituida inmediata y directamente por Cristo mismo, verdadero e histórico, mientras vivía entre nosotros. El Vaticano II enfoca la temática más bien en clave misterioso-salvífica; y, en 1985 y 1986 la

¹ S., Pié-Ninot, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Ediciones sígueme, Salamanca, 2007, p. 102.

Comisión teológica internacional responde a la cuestión histórico-crítica sobre el cómo y el cuándo se fundó la Iglesia.

1.1.2. Escritura e Iglesia, *derecho divino* y *derecho eclesiástico humano*:

dos binomios clásicos

En este apartado se pone de manifiesto la relación entre Escritura e Iglesia, y la relación entre el derecho divino, que es permanente y normativo para todos los tiempos, y el derecho eclesiástico o humano.

a) Escritura e Iglesia

Sobre la problemática Pié-Ninot dice:

La interpretación del decreto tridentino [...] pone de relieve que por lo que a la fe se refiere la Escritura es *materialmente suficiente* y que la tradición en este caso ejerce una función de *tradición interpretativa*. En cambio, respecto a las *normas y costumbres* [...] las cuales en la perspectiva de Trento incluyen particularmente los ritos sacramentales de la Iglesia, la Escritura necesita ser completada materialmente en su contenido por la tradición, que en este caso es *tradición constitutiva*².

La *Dei Verbum* 9 del Vaticano II evita los extremos entre Escritura y tradición, subrayando la integración de ambas realidades, pues no se habla de dos fuentes, sino de un mismo manantial, así se consolida lo que se puede denominar principio católico de la tradición, que es la Escritura en la Iglesia.

b) Derecho divino y derecho eclesiástico

Según el autor, derecho divino designa una realidad de institución divina positiva para la que se puede invocar una referencia explícita escriturística. Agustín lo definió como *divinum ius in Scripturis habemus*. Tomás de Aquino precisa que *ius divinum* no quita ni suprime el derecho humano. Los luteranos emplearon el término para referirse a aquello que está legitimado por la Escritura³. El Vaticano I usa *derecho divino* para tratar la perpetuidad en la sucesión de Pedro, mientras que el Vaticano II prefiere hablar de institución divina, instituido por Cristo o instituido divinamente.

² *Ibid.*, p. 103.

³ Lutero decía: "*Sacra Scriptura, quae est proprie ius divinum*" y en el IV artículo de Esmacalda (1536) dijo: "El Papa no es de derecho divino, es decir según la palabra de Dios" (*cf. ibid.*, p. 104).

El teólogo nos aclara que no deben identificarse las expresiones de Trento y los dos Vaticanos como una exclusiva fundación explícita del Señor constatada en el Nuevo Testamento. Y siguiendo a Miller propone que se reserve la expresión *ius divinum* para los estudios históricos, y se distinga entre la fórmula *institutio divina* para la función petrina y la de *ordinatio divina* para la realización histórica del papado.

1.1.3. La historia de la teología reciente sobre la emergencia y la naturaleza teológica de la fundación de la Iglesia

Pié-Ninot, citando el debate de H. S. Reimarus sobre la cuestión del Jesús histórico y de la resurrección, presenta así las etapas investigativas del tema:

a) *El primer consenso de la investigación histórico-liberal*, iniciada por Harnack, negaba cualquier forma de Iglesia organizada en el pensamiento y la predicación de Jesús. b) *El nuevo consenso de la investigación escatológica-neotestamentaria*; es una etapa que define la Iglesia como el pueblo de Dios del fin de los tiempos, que la reúne el Mesías-Hijo del hombre y queda constituida a partir de la muerte y resurrección de Jesús y confirmada por el don del espíritu Santo en pentecostés.

c) *La nueva síntesis: el proto-catolicismo*. En 1960 con Käsemann se subraya el contraste entre la eclesiología paulina orientada a los carismas y enraizada en la predicación más genuina de Jesús, y la eclesiología más tardía atestiguada en las cartas deuteropaulinas y en la obra lucana, eclesiología que se centra en la autoridad de los ministerios ordenados y que fue llamada proto-catolicismo.

d) *El nuevo planteamiento de la investigación y posiciones de teólogos católicos*. R. Schnackenburg y A. Vögtle afirmaban poco antes del Vaticano II que con precisión sólo se puede hablar propiamente de Iglesia después de la glorificación y pentecostés, pero que la manifestación de la Iglesia después de la pascua se encuentra en continuidad con el Jesús pre-pascual. Küng y Boff afirman que la predicación de Jesús y su acción pusieron los fundamentos para que surgiera la Iglesia postpascual.

e) *La nueva síntesis exegético-teológica: la eclesiología implícita de Jesús de Nazaret*. El concepto de Iglesia apunta al obrar de Dios en Israel y en todos los hombres, obrar que la muerte de Jesús transforma pero no interrumpe.

f) *El origen de la Iglesia como la restauración del único pueblo de Dios.* Este planteamiento subraya la conexión histórica entre el Jesús prepascual y la Iglesia naciente. La Iglesia se define partiendo de Israel, pues un fragmento del pueblo creyó en el Mesías salvador y pasa de secta o facción de nazarena y toma el nombre definitivo de Iglesia.

Toda esta evolución y etapas sobre el surgimiento de la Iglesia hacen que a la pregunta sobre la radicación de la Iglesia en Jesús de Nazaret, se responda de forma más matizada y precisa. Así se comprende mejor el término fundamentación.

1.1.4. Hacia un planteamiento teológico de la radicación originaria y fundante de Jesús para la Iglesia

El Vaticano II es el primer concilio que ha tratado este problema teológico de Jesús raíz fundante de la Iglesia. Abordando la *Lumen Gentium*, Pié-Ninot dice que la Iglesia está ligada a las tres personas divinas como un pueblo unido por la unidad del Padre (LG 2) del Hijo (LG 3) y del Espíritu Santo (LG 4), de allí la orientación misterioso-salvífica. Este enfoque cristológico no tuvo eco, faltaban los elementos histórico-críticos, que fue lo que la Comisión teológica internacional hizo aludiendo a la fundación de la Iglesia por Jesucristo en las siguientes etapas procesuales:

1. Jesús presupone en su predicación las promesas que en el Antiguo Testamento conciernen al pueblo de Dios.
2. El amplio llamamiento de Jesús, invitando a todos a la conversión y a creer en él.
3. El llamamiento e institución de los doce.
4. La atribución del nombre a Simón Pedro, su rango y su misión.
5. El rechazo de Jesús por Israel.
6. Jesús al instituir la cena y al afrontar su pasión y muerte persiste en predicar el señorío universal de Dios.
7. La reedificación, gracias a la resurrección del Señor.
8. El envío del Espíritu Santo, que hace de la Iglesia una creatura de Dios.
9. La misión con respecto a los paganos y la Iglesia de los paganos.
10. La ruptura radical entre el verdadero Israel y el Judaísmo⁴.

Nuestro autor recoge que una tras otra de las etapas anteriores muestran adecuadamente que la fundación de la Iglesia debe comprenderse como un proceso histórico, como el devenir de la Iglesia en el interior de la historia de la revelación, y Jesús teniendo conciencia de su misión salvífica ha querido reunir a los hombres en orden al Reino y lo convocó en torno a sí. Esto implicaba la fundación de su *ecclesia*, es decir, la convocación de toda la humanidad en la

⁴ Cfr. *ibid.*, p. 112.

familia de Dios. La historia del cristianismo reposa, en último término, sobre la intención y la voluntad de Jesús de fundar su Iglesia y no meramente sobre sus palabras y hechos.

Para concluir el apartado el teólogo dice que la fundación de la Iglesia por Jesús se manifiesta en la eclesiología implícita y procesual. El origen de la Iglesia está en Jesús y la fundamentación de la Iglesia radica en Jesucristo, ya que él actúa y continúa presente en la palabra de Dios, en los sacramentos, en la comunidad eclesial y en la vida de los creyentes.

1.2. La Iglesia apostólica primitiva, norma y fundamento de la Iglesia de todos los tiempos

1.2.1. Carácter fundante de la Iglesia apostólica

El autor inicia este tema subrayando que la época apostólica de la Iglesia primitiva tiene una importancia decisiva para la eclesiología y para toda la fe cristiana por razón del carácter definitivo de la revelación plena de Jesucristo. Trento afirmó que la revelación fue entregada a la Iglesia por medio de los apóstoles. J. B. Franzelin en el Vaticano I acuñó que la revelación católica por medio de Jesucristo y del Espíritu Santo se completó en los apóstoles. El Vaticano II sitúa la cuestión afirmando que Cristo es la plenitud de toda la revelación y por tanto Jesucristo consuma la obra de la salvación, llevando a la plenitud toda la revelación (*cf.* DV 4)⁵.

1.2.2. Etapas de la Iglesia apostólica primitiva

El teólogo presenta en este apartado las veces que la palabra Iglesia aparece en el Nuevo Testamento. En los evangelios, aparece tres veces el término y siempre en boca de Jesús (*cf.* Mt 18,17 [dos veces] describe a la comunidad local ejerciendo la corrección fraterna; Mt 16,18 aquí se alude a Iglesia en sentido amplio). Efesios 5,25 usa la expresión “como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella”. A finales del Siglo II Ignacio de Antioquía habla claramente de la Iglesia católica.

A continuación el autor nos presenta el cierre de la época apostólica con la redacción de la segunda carta de Pedro a principios del siglo II⁶. Volviendo a la Iglesia apostólica neotestamentaria dice que puede ser mejor comprendida a través del punto de vista histórico-

⁵ Por su parte la *Lumen Gentium* 19 presenta la misión peculiar de los apóstoles, “ellos reúnen la Iglesia universal que el Señor formó [...] Los doce son el primer núcleo que atestigua el Cristo resucitado” (*cf.* *ibid.*, p 116).

⁶ El Nuevo Testamento se considero obra de los padres apostólicos pues algunos de sus escritos fueron considerados como sagrados (*cf.* *ibid.*, p. 118).

literario y lo presenta a través de las siguientes etapas: a) el período apostólico de los años 30-65⁷ y b) la generación postapostólica a partir del año 66⁸.

El autor concluye diciendo que en torno al siglo II los apóstoles han sido para la conciencia cristiana inicial el punto decisivo del paso histórico de Jesucristo a su Iglesia; y con la desaparición de la generación apostólica se creó de forma especial una situación totalmente nueva para la Iglesia, que de acuerdo con el principio de la tradición por sucesión le obligó paulatinamente a encontrar sucesores del particular ministerio que ejercían los apóstoles.

Las comunidades locales postapostólicas experimentaron la necesidad de consolidarse en un lugar y a su vez de mantenerse en la catolicidad de la Iglesia una⁹.

2. Los nombres de la Iglesia

Habiendo presentado el primer argumento de la fundamentación de la Iglesia en el hecho de ser una Iglesia que radica en Jesús, el autor pasa a tratar los nombres de la Iglesia para mostrar su fundamentación.

De entrada el autor enumera los diferentes nombres que la Iglesia ha recibido a lo largo de los siglos y de los que se ocupará en esta sección; y al final hablará sobre la Iglesia como Tradición viviente, nombre que se puede colegir de la *Dei Verbum*.

2.1. Introducción. El nombre básico de Iglesia y sus adjetivaciones

En el Nuevo Testamento diversas clasificaciones genéricas designaban a los cristianos como grupo. Se les llamó testigos de Cristo resucitado (Lc 24,48), los hermanos (Lc 22,32), la fraternidad (1 Pe 2,17) los creyentes, etc. Se asevera que la palabra Iglesia aparece 114 veces en el Nuevo Testamento¹⁰. Del Antiguo Testamento el autor nos recuerda que en el Deuteronomio aparece tres veces la palabra *ekklesia* (Dt 4,10; 9,10; 18,16) para la reunión de la celebración solemne de la alianza y que en hebreo se expresa por la palabra *qahal*.

Luego se detiene el teólogo a ver el empleo de la palabra *qahal* y *ekklesia*. Llega a la conclusión que se trata de la reunión de la asamblea popular o consejo ciudadano. Más

⁷ En esta sección el autor profundiza sobre 1) *la comunidad y su vida* (los nombres que reciben los seguidores de Jesús, la *koinonía* y la comunión), y 2) *la diversidad de comunidades* (los que observaban la ley mosaica, los que tenían prácticas judías, los que negaban las prácticas judías y los que no consideraban esenciales el culto, las fiestas judías y se oponían claramente al Templo de Jerusalén [cfr. *ibid.*, pp. 124-126]).

⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 126-128.

⁹ Cfr. *ibid.*, p. 128.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 137.

concretamente nos recuerda el autor que en el Nuevo Testamento *ekklesia* aparece 57 veces refiriéndose a un lugar determinado¹¹. En el fondo la *ekklesia* se entiende como el verdadero pueblo de Dios, es decir una fuerte ruptura con el judaísmo y la real afirmación de los pertenecientes al camino.

a) Iglesia católica o “la Católica”

Fue Ignacio de Antioquía, nos dice Pié-Ninot, el primero en usar el adjetivo católica, que significa *según el todo* y aplicado a la Iglesia se asume en dos sentidos a) referido a su extensión geográfica y b) el indicado a ser la verdadera Iglesia frente a las sectas y herejías. El término se consolida con Agustín que lo aplica también en dos sentidos: “católica porque es universalmente perfecta y no claudica en nada, y porque está extendida por todo el universo”¹².

En el Vaticano II se dice que todos los pueblos están llamados a construir el pueblo de Dios al cual pertenecen, aunque sea de manera diferente, los católicos, los otros cristianos y todos los hombres de “buena voluntad” que han sido llamados a la salvación (*cf.* LG 14-16).

Luego, del concilio se reflexiona que la catolicidad es primariamente un concepto de cualidad, no una nota exclusiva de una confesión, sino una nota propia del ser mismo de la Iglesia, “que existe por y en Cristo”¹³.

El teólogo escribe una nota del uso del adjetivo católico en *Lumen Gentium* 8. Allí se manifiesta la *herida* en la plenitud de la catolicidad que tiene la Iglesia católica romana, ya que la falta de unidad entre los cristianos es ciertamente una herida para la Iglesia (católica romana) no en el sentido de quedar privada de su unidad, sino en cuanto obstáculo para la realización plena de su universalidad.

b) Iglesia universal

Sobre el vocablo *Iglesia*, el autor hace una introducción histórica. Comenzando por Gregorio Magno, Iglesia tiene dos sentidos fundamentales: por un lado como *Iglesia universal*, que expresa el designio salvador de Dios desde el inicio de la creación; y por otro, como *Iglesia presente*, que es la realidad histórica de los bautizados desde pentecostés hasta el fin de los

¹¹ Iglesia en singular referida a una ciudad determinada (*cf.* Rom 16,1; 1Cor 8, 1). Iglesia en plural referida a una más amplia circunscripción (Gal 1, 2.22; Hch 15,41). Iglesia o Iglesias de Dios sin precisión geográfica (Mt 16; 18,17; Flp 3,6). La Iglesia reunida en casa de alguien (Rom 16,5; 1Cor 16,19) (*cf. ibid.*, p. 139).

¹² *Cfr. ibid.*, p. 141.

¹³ *Cfr. ibid.*, p. 142.

tiempos. En la primera escolástica se distinguen dos tipos de Iglesia: la universal y la histórica¹⁴. La segunda escolástica precisa que se puede hablar de la Iglesia de dos maneras: primero, de la congregación de fieles de la que se compone desde el inicio del mundo hasta su fin; y en segundo lugar, de los que en nombre de Cristo son llamados por el bautismo, sacramento de fe que los hace miembros de la Iglesia.

La distinción anterior, a tenor del autor, se mantiene hasta el mismo umbral del Vaticano II. Así Congar habla de Iglesia procedente de la Trinidad y recupera la expresión patristica *Iglesia de Abel*. Rahner habla de Iglesia como institución sacramental y también como la humanidad unida a Cristo en la gracia y en la fe. Kehl aboga por la Iglesia como comunidad de amor y como comunidad de fe.

Pié-Ninot sintetiza el uso de la palabra *Iglesia* de la *Lumen Gentium* de la siguiente manera: a) la Iglesia universal como el diseño divino-trinitario de la salvación de toda la humanidad (*cfr.* LG 2) b) la Iglesia universal como la Iglesia histórica presente que tiene en el Papa su principio visible de unidad que va de Pentecostés hasta la Parusía (*cfr.* LG 23.25.28) y c) los elementos de la Iglesia que son “la fe en Cristo, Dios y salvador” y “el Bautismo” (*cfr.* SC 10; LG 11.15; UR 2.12.20-23)¹⁵. De aquí se puede afirmar tomistamente que la Iglesia está fundada por la fe y los sacramentos de la fe.

2.2. Los nombres de la Iglesia:

En esta sección el autor tiene como punto de partida el binomio bíblico de *Pueblo de Dios* y *cuerpo de Cristo* para hablar de los nombres que la Iglesia ha recibido. Luego hablará de la Iglesia como *comunión* y por último la Iglesia como *tradición viviente*.

2.2.1. Pueblo de Dios

a) Raíz bíblica

En el Nuevo Testamento *laos theou* aparece 142 veces, 84 de ellas en la obra lucana y 14 en la literatura paulina. El término tiene dos connotaciones: por un lado, la autocomprensión de la comunidad cristiana como pueblo perteneciente a Dios, y por otro, su relación de continuidad con Israel. En la mesianidad de Jesús, el texto de Lucas 13,34, de reunir al pueblo de Dios, nos da a entender perfectamente el título de pueblo de Dios, dicho pueblo parece iniciarse con la

¹⁴ *Cfr. ibid.*, p. 143.

¹⁵ *Cfr. Ibid.*, pp. 148-149.

comunidad de los Doce. También puede interpretarse el *laos theou* como la reserva escatológica.

b) Apunte histórico

Antes de Nicea, dice el teólogo, el nombre de pueblo de Dios se aplicaba con frecuencia a la Iglesia. El concilio de Trento califica a la Iglesia como el pueblo fiel disperso por todo el orbe. Los luteranos tomaron la expresión pueblo de Dios como una de las más características de su eclesiología, en ella encontró la mejor expresión del sacerdocio común de todos los bautizados en clave de paridad sacerdotal.

c) Aporte y recepción del concilio Vaticano II

Resulta conocido, dice el autor, el capítulo II de *Lumen Gentium* que trata sobre el pueblo de Dios con los cambios que produjo en el orden del documento. Se concibió la jerarquía dentro de la comunidad como un servicio a ella, y a la Iglesia en perspectiva universal de misión.

La expresión pueblo de Dios aparece 39 veces en *Lumen Gentium* y 33 veces en el resto de los textos conciliares, 14 veces sin la adjetivación *de Dios*. Se puede decir que la expresión pueblo de Dios ha llegado a designar la eclesiología del concilio.

El autor aclara que *pueblo* no debe entenderse en sentido biológico, racial, cultural, político o ideológico. El sínodo de 1985 dice: “no podemos sustituir una visión unilateral, falsa, meramente jerárquica de la Iglesia, por una nueva concepción sociológica también unilateral de la Iglesia”¹⁶.

2.2.2. Cuerpo de Cristo

a) Raíz bíblica

Pié-Ninot dice que la expresión fue creada por Pablo para significar que la Iglesia nace de la participación y de la comunión con Jesucristo a semejanza del cuerpo, que participa y se comunica con su cabeza. Esta dimensión eclesiológica aparece como máxima expresión de la unidad propia de la comunidad cristiana en cuanto unidad social, tras la imagen simbólica del cuerpo humano. Así 1 Corintios 12,12-21 habla en primer lugar de Cristo y a la vez subraya la solidaridad interior de todo el cuerpo con los más débiles y más pobres.

¹⁶ *Ibid.*, p. 154.

Las cartas deuteropaulinas (Colosenses y Efesios) aplican el concepto *cuerpo de Cristo* a la Iglesia y al cosmos cuando se afirma que Cristo es la cabeza del cuerpo de la Iglesia (Col 1,18; Ef 1,23), y la cabeza de todo principado y potestad (Col 2,10). La relación entre cuerpo y cabeza se vertebra en la imagen de la Iglesia: “por el amor crezcamos hasta alcanzar del todo al que es la cabeza, a Cristo; gracias a él, el cuerpo entero está bien trabado y unido” (Ef 4,15s)¹⁷.

b) Apunte histórico

La expresión *cuerpo de Cristo* ha sido aplicada desde la Iglesia antigua. Según el autor, Agustín usa el calificativo *christus totus* para expresar la unidad mediante la fe, pues el ser en Cristo se realiza en la fe; para Agustín la eucaristía es el sacramento del cuerpo de Cristo.

En el siglo IX se comienza a utilizar el adjetivo *místico* junto al sustantivo *cuerpo* para indicar la eucaristía. La gran escolástica va a insistir en la capitalidad de Cristo, elaborando el tratado Cristo como cabeza superando la visión agustiniana “sobre la función de la humanidad de Cristo en la causalidad de la gracia concebida tan sólo en un sentido moral, subrayando su carácter instrumental porque la humanidad de Cristo es *instrumento conjunto* del Verbo”.

En 1301 con Jaime de Viterbo se comenzó a emplear el término *corpus* referido a la Iglesia en un sentido más jurídico y corporativo de *cuerpo o corporación* universal de fieles. La bula *Unam sanctam* como documento papal es la primera en utilizar la expresión Cuerpo místico de Cristo el año 1302. Los reformadores usan la expresión en un sentido *espiritualista* y Trento pide utilizarlos en sentido más visibilista¹⁸.

A finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX emerge en ciertos teólogos el modelo de Iglesia *cuerpo místico* teniendo presente: a) el concepto bíblico-patristico desde una perspectiva de eclesiología eucarística, b) el concepto medieval de tipo corporativo y jurídico, y c) el concepto romántico moderno de tipo orgánico y místico, el cual tendrá influjo decisivo en la *Mystici Corporis* de 1943, en la que se subraya la identidad entre Cuerpo místico e Iglesia católica¹⁹.

c) Aporte y recepción del Vaticano II

La presentación que hace la *Lumen Gentium* 7 sobre el *cuerpo místico*, cuya expresión aparece tan sólo una vez en el primer párrafo, se sitúa en el capítulo del pueblo de Dios y

¹⁷ *Ibid.*, p. 155.

¹⁸ *Cfr. ibid.*, pp. 156-158.

¹⁹ *Cfr. ibid.*, p. 158.

expresa la dificultad que existía en la comprensión de este concepto inmediatamente antes del Vaticano II. Dicho texto presenta la siguiente estructura: a) tres párrafos en los que sobresalen la referencia a los sacramentos del bautismo y la eucaristía, y b) cinco párrafos estructurados a partir de los textos deuteropaulinos.

El último párrafo apunta a elementos sintéticos sobre la comprensión de la Iglesia como *cuerpo de Cristo*. La Iglesia es cuerpo de Cristo cuando se afirma que no es el mismo Cristo, sino *el lugar, la realidad y el espacio histórico*, justamente lo que significa sacramento, de la plenitud que es Cristo en camino hacia la total plenitud de Dios.

Para concluir, el autor dice:

Cabe afirmar que el nombre de *cuerpo de Cristo* representa una imagen que primariamente subraya la dimensión cristológica-soteriológica de la Iglesia, mientras que el título *pueblo de Dios* se sitúa en una perspectiva más histórico-salvífica, de tal manera que ambos títulos constituyen los dos centros de un elipse, pues se complementan y fecundan mutuamente²⁰.

2.2.3. La Iglesia como comunión (y comunión de los santos)

a) Raíz bíblica

En esta sección el teólogo enumera las veces que *koinonía* aparece en el Nuevo Testamento y resume que en la literatura paulina aparece 14 veces (*cf.* 1Co 1,9; 10,16 [2 veces]; 2Co 6,14; 8,4; 9,13; 13,13; Rom 15,26; Gal 2,9; Flp 1,5; 2,1; 3,10; Flm 6; Heb 13,16), 3 veces en 1Jn (1,3.6.7) y 1 vez en Hechos 2,42. Aunque en estos textos *koinonía* no funciona en puridad como nombre calificativo de la Iglesia, sin embargo, en Hechos se aproxima a la vida comunitaria o de comunión²¹.

b) Apunte histórico

En la patrística *koinonía* se traduce al latín por *communio* y va asumiendo un sentido sacramental. A partir del siglo III se tiene un testimonio privilegiado sobre la comunión eclesial en Cipriano, al reconocer en “tu Iglesia de Roma y en tu comunidad la unidad y la caridad de la Iglesia católica”.

Es posible afirmar que el centro de la eclesiología hasta Agustín es la idea de comunión. Los cristianos de oriente en el año 400 asumirán la interpretación sacramental de esta fórmula como

²⁰ *Ibid.*, p. 160.

²¹ *Cfr. ibid.*, pp. 160-161.

comunión con las cosas santas, en cambio en occidente la comprensión dominante será la confraternidad con personas santas, quedando como secundaria la interpretación sacramental.

La escolástica traduce la *koinonía* por comunión de bienes y, más tarde, Lutero abogará por una interpretación prioritariamente personal, en la cual *communio sanctorum* debe entenderse como la comunidad de los verdaderamente creyentes. Según el autor, subyace aquí una crítica a una visión construida sobre la participación en las cosas santas y visibles, minusvalorando que la naturaleza de la Iglesia es la comunión espiritual con la persona Jesucristo, y por tanto, mediada por la fe de los creyentes en ella²².

El autor cita a León XIII que en 1902 escribe: la comunión de los santos no es otra cosa que una recíproca participación de ayuda, de expiación, de oraciones, de beneficios entre los fieles o los que triunfan en la patria celeste, o expían en el fuego del purgatorio, o todavía peregrinan en la tierra, de todos los cuales resulta una sola ciudad, que tiene a Cristo por cabeza y por forma la caridad (*cfr.* DH 3363).

La postura anterior se constata en la *Mystici Corporis* al afirmar que todo lo bueno y justo que obra cada uno de los miembros redundará por la comunión de los santos en el bien de todos (*cfr.* MC 88)²³.

De la teología ortodoxa se puede rescatar, según el teólogo, que previo al concilio Vaticano II parte la teoría de la *sobornost*, que es una palabra difícil de traducir y equivale aproximadamente a conciliaridad, sinodalidad, colegialidad, unanimidad, totalidad y comunión.

c) Aporte y recepción del concilio Vaticano II

El Vaticano II usa más de 100 veces la palabra comunión, pero nunca con la equivalencia a consorcio con los santos. En el postconcilio la comunión de los santos tiene dos referencias a) el Credo de Pablo VI (1968), que la limita al ámbito escatológico y b) el Catecismo de la Iglesia católica (1992) que la expone más ampliamente cuando comienza afirmando que la comunión de los santos es precisamente la Iglesia.

Por lo tanto, la eclesiología de comunión no se puede reducir a puras cuestiones organizativas o cuestiones que se refieren simplemente a los poderes. La eclesiología de comunión es el fundamento para el orden de la Iglesia y sobre todo para una justa relación entre la unidad y la

²² *Cfr. ibid.*, p. 163.

²³ *Cfr. ibid.*, p. 164.

pluriformidad en la Iglesia, y a partir de los documentos conciliares se entiende que la comunión eclesial conlleva la participación en la vida de Dios a través de la Palabra y los sacramentos²⁴.

2.2.4. La Iglesia como “tradición viviente” según la “Dei Verbum”

Pié-Ninot dice que la *Dei Verbum* como constitución dogmática describe a la Iglesia como oyente de la palabra de Dios pero también proclamadora de dicha palabra. Hace notar que la expresión tradición/transmisión en la constitución se utiliza con un doble significado: por un lado, siguiendo a Trento, se refiere a todo lo que no está atestiguado en la Escritura; y por otro lado, al concepto global que expresa la Tradición-transmisión de toda la revelación (*cfr.* DV 7-8). Y así como los apóstoles también la Iglesia con su enseñanza, su vida, y su culto, conserva y transmite la Palabra.

El autor asevera que la Iglesia como tradición viviente es a quien se le confía el único depósito de la fe confiado a la Iglesia. Así las llamadas tradiciones y la misión autenticadora del magisterio se unifican en el interior de la Iglesia como *tradición viviente*.

De la *Dei Verbum* 10 según el teólogo, se puede sacar la siguiente síntesis sobre la perspectiva de Iglesia como *tradición viviente*: a) *la doctrina*, centrada en el Credo, con el magisterio y con el testimonio privilegiado de los padres de la Iglesia b) *la vida*, testimonio de los cristianos y de las iglesias, misión e historia eclesial, vida espiritual y ejemplos de santidad y c) *el culto*, la ley en el orar establece la ley en el creer.

3. La sacramentalidad como principio hermenéutico de la eclesiología

3.1. Hacia la recuperación de la sacramentalidad de la Iglesia en el concilio Vaticano II

Pié-Ninot nos introduce al tercer bloque de este capítulo diciendo que la Iglesia como sacramento determina su relación específica con la actuación salvífica de Dios hacia el mundo. Es la primera vez que un concilio aplica la palabra *sacramentum* a una realidad no litúrgico-ritual, ligando dicha realidad a la cristología en lugar de a la sacramentología²⁵.

El concepto *sacramento*, dice el autor, se aplica a la Iglesia tomando como referencia el término *mysterium* (que se refiere al plan salvador de Dios).

La *Didajé* es la primera en hablar de misterio cósmico de la Iglesia. La tradición agustiniana habla de *signum rei sacrae*, mientras que para Tomás el sacramento es signo de una realidad

²⁴ *Cfr. ibid.*, pp. 168- 170.

²⁵ *Cfr. ibid.*, p. 175.

espiritual que santifica a los hombres. En el siglo XII se distingue el sacramento como signo y el misterio como realidad significada. Se afirma que sólo puede darse un sacramento, pues sólo hay una fuerza divina y sólo una pasión de Cristo: por esto Cristo es el único sacramento. Lutero afirma que la Escritura sólo conoce un sacramento: Cristo.

Según Pié-Ninot dos elementos de reflexión teológica favorecieron la formulación progresiva de la teología de la Iglesia como sacramento estos son: a) la profundización de la analogía entre Cristo como Verbo encarnado y la Iglesia; y b) se consolida la afirmación de la Iglesia como mediadora de la salvación, dirigida en concreto a la revalorización de la institución visible. Por lo tanto se parte de la idea de que la sacramentalidad de la Iglesia radica en ser mediadora universal de la salvación, así, entonces, en la *Lumen Gentium* 1 la Iglesia sacramento es signo, expresión histórico-simbólica del don concreto de Dios, y se afirma el carácter mediador de esta Iglesia sacramento, a la cual se considera instrumento que comunica la presencia del don de Dios²⁶.

3.2. La sacramentalidad en el concilio Vaticano II

a) El contexto previo a los textos definitivos

En esta sección el autor habla del esquema preparatorio a la *Sacrosantum Concilium* en la que ya se hace referencia a la Iglesia como sacramento²⁷. Mientras que en el documento preparatorio de la *Lumen Gentium* se habló en 4 ocasiones de la palabra *sacramentum* y se aplicó a la Iglesia.

b) Contexto inmediato de su uso en la *Lumen Gentium*

El objeto inicial de la constitución sobre la Iglesia es la unidad del mundo en Cristo. El autor dice:

Por esto, la razón de ser de la Iglesia está en el efecto que como sacramento ella proporciona: “la íntima unión con Dios y la unidad de todo el género humano” (LG 1), es decir, la filiación con Dios y la fraternidad universal de toda la humanidad, expresión de la unidad entre los dos mayores mandamientos: amar a Dios y amar al prójimo (Mt 22,34-40). Tal efecto sacramental de la Iglesia se traduce en clave de *unidad* dos veces (SC 26; LG 9) y en clave soteriológica cinco veces mediante el concepto de la *salvación* (LG 48.59; AG 1.5; GS 45)²⁸.

²⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 179-180.

²⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 180-181.

²⁸ Cfr. *ibid.*, p. 182.

c) El uso de la palabra “sacramento” en el Vaticano II

El autor señala que el Vaticano II se separa de la enseñanza tradicional sobre la teología sacramental y apunta a una comprensión del sacramento como *designio de Dios* y se afirma que en la Iglesia está misteriosamente presente el reino de Dios (LG 3).

La realidad sacramental de la Iglesia en el Vaticano II se presenta en tres formulaciones: a) *la Iglesia como sacramento de Cristo*; la Iglesia es en Cristo como un sacramento, es decir, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano (*cfr.* LG 1); b) *la Iglesia como sacramento de unidad*; calificativo que viene de Cipriano, quien pone de relieve que la Iglesia es sacramento cuya realidad significada consiste en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, ya que en la Trinidad encuentra su origen como designio salvador (*cfr.* LG 2-4); y c) *la Iglesia como sacramento universal de salvación de la humanidad y el mundo*; en el Vaticano II se afirma que la comprensión de Iglesia sacramento es decisiva para el bien de toda la humanidad, puesto que todo el bien que el pueblo de Dios puede dar a la familia humana deriva del hecho de que la Iglesia es sacramento universal de salvación (*cfr.* GS 45; LG 48.59)²⁹.

3.3. La Iglesia sacramento como expresión de una eclesiología relacional

El autor enumera las perspectivas teológicas conciliares, expresando la doble naturaleza de la Iglesia. Es cristológica porque es signo e instrumento referido a Cristo; es escatológica porque la sacramentalidad es propia de la condición peregrinante de la Iglesia; es soteriológica porque es oferta definitiva y salvadora. Por lo tanto el concepto de sacramento sirve para articular el grupo visible y la comunidad espiritual como una realidad única y compleja.

Además, el modelo de Iglesia sacramento explicita que la salvación ofrecida por Dios a través de Jesucristo en el Espíritu, se da en el signo e instrumento concreto e histórico que es la Iglesia. De allí surge lo que el autor llama eclesiología relacional ya que hablar de sacramento es hablar de signo que va más allá de él mismo, puesto que indica y manifiesta su relación con lo significado; además esta eclesiología relacional enraíza su concepción en una ontología relacional³⁰.

²⁹ *Cfr. ibid.*, p. 183.

³⁰ *Cfr. ibid.*, p. 184.

3.4. La sacramentalidad como categoría teológico-hermenéutica

El pensamiento sacramental es una forma de comprensión típicamente presente en la fenomenología de la religión. Según el autor, dicho pensamiento trata de expresar que una realidad y un acontecimiento son más, ya que encierran algo más profundo que lo que aparece en la superficie. La palabra sacramentalidad se convierte así en categoría teológico-hermenéutica, pues expresa que la realidad interior y más profunda del Dios trascendente se sirve como medio de la realidad exterior³¹.

3.4.1. La sacramentalidad como epistemología realista y mediata

Según el teólogo, se trata de apostar por una epistemología enraizada en un realismo crítico y mediato, que parte de la misma realidad discernida críticamente y expresada por medio de símbolos y signos, que la manifiestan como realidad significativa. Este enfoque epistemológico se manifiesta por mediación en clave de transparencia que efectúa el signo al situarse a medio camino entre la trascendencia y la inmanencia.

3.4.2. La ontología relacional de la Iglesia sacramento como categoría hermenéutica central

La comprensión de la Iglesia como sacramento en el concilio Vaticano II no aparece, por tanto, como un concepto de la Iglesia al lado de otros conceptos, sino más bien como una afirmación en clave relacional sobre su propia ontología. En esta ontología relacional de la Iglesia sacramento encontramos la categoría hermenéutica apropiada para unir sus diversos aspectos místicos-históricos: la Iglesia procedente de Dios y la formada por hombres, la santidad y necesidad de purificación en sus miembros, su trascendencia e historicidad, y, finalmente, el don de Dios que comunica y sus mediaciones visibles.

En esta línea Pié-Ninot dice:

Se considera a la Iglesia visible como sacramento, ésta cobra importancia por ser la corporización de la presencia de Dios en Jesucristo y evita tanto un espiritualismo fundamentalista, que cree estar en contacto inmediateista con Dios, como un materialismo jurídicista que da un valor absoluto a la organización externa. Afirmar la sacramentalidad de la Iglesia es, pues, afirmar su característica ontológica relacional de la realidad mediadora entre su dimensión mística y su dimensión histórica, fruto de su origen en Cristo y de su misión concreta en el mundo³².

³¹ Cfr. *ibid.*, pp. 189-190.

³² *Ibid.*, pp. 191-192.

3.4.3. Las tres dimensiones del sacramento: el signo exterior, la realidad teológica última y el signo interior como dimensión eclesial específica de la sacramentalidad

Lo primero que nos dice el autor es que la expresión sacramento aplicada a la Iglesia tiene su punto de referencia gnoseológico en los sacramentos.

Tomás de Aquino dijo que en cada sacramento existe algo que es el *sacramentum tantum* (el sacramento o signo exterior sólo), algo que es la *res tantum* (la realidad última teológica) y algo que es la *res et sacramentum* (la realidad y el signo interior intermedio).

Ahora bien, dice el autor, el estudio y la profundización del signo interior (*res et sacramentum*) por la teología subraya que éste posee siempre un carácter eclesiológico, y que el primer e inmediato efecto de cada sacramento es la incorporación al sacramento primordial que es la Iglesia. Así, continúa explicando el teólogo, en el bautismo y en la confirmación se trata de la incorporación y una mayor unión con la Iglesia; en la eucaristía se apunta a la unidad del pueblo de Dios, en la unción se alude a la contribución que pueden llevar a cabo los enfermos en orden al bien del pueblo de Dios, y en el orden se visibiliza su misión pastoral en la Iglesia.

3.5. Estructuración triple de la eclesiología desde la sacramentalidad

El autor presenta, previo a su desarrollo, unas notas sobre la sacramentalidad y su aplicación. En primer lugar, el teólogo cita algunos autores previos al Vaticano II entre los que están: A. Martimort quien ve el sacramento en plano de signo: la *res et sacramentum* son las realidades invisibles cuyo signo eficaz es la asamblea; la *res sacramenti* es la gracia de la caridad. Por otro lado, Y. Congar considera que el *sacramentum tantum* es la Iglesia vista desde fuera; la cual comporta un *sacramentum et res*, es decir, una realidad orientada a comunicar eficazmente un efecto espiritual, don de Dios, y es a su vez signo comunicador de la realidad interior de la gracia: la *res tantum*.

En segundo lugar, el autor presenta las aplicaciones posteriores al Vaticano II bajo la perspectiva de J. H. Nicolas, T. Citrini, B. Gherardini, C. Gouyaud. Resalto la perspectiva de A. Dulles quien dice que la estructura visible es el *sacramentum tantum*; la gracia celeste es la *res sacramenti* y la totalidad de la Iglesia es a su vez *sacramentum et res*³³.

Pié-Ninot comenta que el principio hermenéutico de la sacramentalidad eclesial en su triple dimensión ontológica, meta-empírica y fenomenológica puede orientar por completo el tratado

³³ Cfr. *ibid.*, pp. 193-195.

sobre la Iglesia, convirtiéndose en su hilo conductor. De esta manera la *Lumen Gentium* proporciona tres dimensiones de la sacramentalidad eclesial: a) la Iglesia sacramento como realidad de filiación divina y de fraternidad universal (expresa su realidad teologal y última, ya que su fin último es la unión íntima con Dios); b) la Iglesia sacramento como comunidad de creyentes en Cristo (expresa su signo eclesial interior); c) la Iglesia sacramento como sociedad eclesial (expresa su signo eclesial exterior ya que se encuentra constituida y organizada como una sociedad, por eso es perceptible históricamente a todos).

3.6. Los distintos niveles de la presencia de Cristo en la Iglesia (SC 7) como un sacramento (LG 1)

El autor inicia diciendo que la *Lumen Gentium* 1 afirma que la Iglesia es un sacramento y pone de relieve que se está ante un uso analógico y amplio de tal expresión.

Recorriendo la historia, Trento con la expresión *ex opere operato* confirmó que la presencia salvífica de Cristo se da en todos los sacramento. En cambio el Vaticano II no emplea la fórmula tridentina, pero recupera la calificación propia de Tomás de Aquino (que entiende los sacramentos como sacramentos de la fe) y acentúa la importancia de la participación activa en ellos.

En el centro de este apartado el teólogo dice que con la palabra *presencia* se introduce una categoría prácticamente equivalente a sacramento, pero sin utilizar esta palabra que la teología neo-escolástica dominante había restringido exclusivamente a los siete sacramentos definidos por Trento.

A nivel filosófico-antropológico, nos dice el escritor, la categoría presencia asume líneas personalistas y fenomenológicas que subrayan la proximidad de la relación que se genera. En este sentido, se parte de la doble significación de presencia: la espacio temporal, que se inicia con la presencia física, y la específicamente humana e interpersonal.

Abordando la *Sacrosantum Concilium* 7 el autor nos dice que la categoría presencia de Cristo está siempre presente en la Iglesia no sólo en la persona del ministro, sino también bajo las especies eucarísticas, en la Palabra, en las súplicas, en los cantos y salmos.

El tema de la presencias aparece también en *Lumen Gentium* con estas palabras “Cristo es el único mediador y camino de salvación que se nos hace presente (LG 14) incluso en las comunidades pequeñas (LG 26)”.

Para cerrar el apartado el teólogo destaca tres notas sobre la presencia de Cristo: a) la presencia de Cristo en la Iglesia según Mateo 18,20 que afirma a Jesús presente donde dos o tres están reunidos en su Nombre; b) la presencia de Cristo en la palabra de Dios (aporte novedoso del Vaticano II es la presencia de Cristo en la proclamación de la Palabra), y c) el texto de Mateo 25,31-46 y el sacramento del hermano (el servicio a los más necesitados es presencia de Cristo, porque cuando se realiza algo bueno a uno de los hermanos más humildes se realiza a Cristo, y, a su vez, porque Cristo mismo realiza estas obras por medio de su Iglesia).

3.7. La Iglesia sacramento como presencia real de Cristo en diversos modos

El autor cierra su capítulo con dos notas: una, sobre algunas objeciones a la categoría de sacramento aplicada a la Iglesia. La otra nota es en torno a las perspectivas eclesiológico-pastorales del concepto sacramento. Pero antes de su conclusión enumera tres puntos:

- a) La Iglesia es *sacramento* por la presencia sacramental de Cristo en las personas (bautizadas y ordenadas) que forman parte de ella.
- b) La Iglesia además es *sacramento* por la presencia sacramental de Cristo en los diversos signos eclesiales.
- c) La Iglesia es un *sacramento* gracias a los diversos modos de *presencia* de Cristo en ella 1) a través de las personas y 2) a través de su presencia real en diversos signos, los cuales comparten la sacramentalidad amplia, viva y eficaz de la Iglesia, pues Cristo no ligó su gracia a los sacramentos³⁴.

De manera conclusiva, conviene observar que la utilización que el Vaticano II hace del concepto de sacramento cuando lo aplica a la Iglesia es un medio conceptual para superar el triunfalismo eclesiológico, el clericalismo y el juridicismo. También para destacar el misterio de la Iglesia oculto en la figura visible y sólo captable en la fe, y para expresar y explicar que la Iglesia viene de Cristo y apunta permanentemente hacia él. Además que, como signo e instrumento, la Iglesia está totalmente al servicio del hombre y del mundo.

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 205.

Capítulo II

La Iglesia como filiación y fraternidad en Cristo

En este capítulo presento el desarrollo de la realidad teologal y última de la Iglesia sacramento (*res ecclesiae*) que el autor Pié-Ninot estudia a partir de la *Lumen Gentium*. Lo desarrollo en cuatro secciones: 1) La Iglesia desde Abel como convocatoria salvífica universal desde la creación (LG 2); 2) La Iglesia, germen e inicio del reino de Dios (LG 5); 3) La eclesiología teológica de Tomás de Aquino; y 4) El porqué de la Iglesia. Visibilidad histórica y espíritu (LG 8).

Pié-Ninot comienza este capítulo mediante una introducción de lo que entiende por *Iglesia filiación y fraternidad en Cristo*. A continuación señalo dos puntos de interés.

a) La filiación con Dios y la fraternidad humana

En el comienzo de la *Lumen Gentium* se expresa el sentido, la razón y la realidad teologal y última del sacramento que es la Iglesia. La filiación divina y su correlato la fraternidad humana conforman la realidad teologal y última de la Iglesia-sacramento. Tal perspectiva es leída en relación al reino de Dios, ya que la Iglesia pretende una sola cosa: que venga el reino de Dios (GS 45), puesto que la Iglesia ha nacido con la finalidad de propagar el reino de Dios (AA 2).

El autor cita al Consejo mundial de las Iglesias en Upsala (1968) que formuló la finalidad y sentido último de la Iglesia al afirmar que ella es “signo de la futura unidad de la humanidad”³⁵.

Pié-Ninot recurriendo a la Escritura presenta a Pablo afirmando “vosotros habéis recibido un Espíritu que os hace hijos adoptivos y os permite clamar: *Abba*, es decir Padre” (*cfr.* Gal 4,4; Rom 8,15). Ahora bien, la afirmación más perfecta de una humanidad fraternal la encontramos en Gálatas 3,28 al afirmar que ya no hay judío y griego, esclavo y libre, varón y mujer.

Por otra parte, en los escritos joaneos la expresión *nacer de Dios* fundamenta la relación filial y comporta el amor fraterno con la unidad de todos los hombres³⁶.

Otros testimonios significativos que destaca el teólogo los encontramos en los sinópticos. La oración del Padre nuestro en Mateo es la oración de todos los hijos de Dios, sintetizando así la dimensión filial con Dios³⁷.

³⁵ *Ibid.*, p. 218.

³⁶ Algunos textos que el autor cita son: Juan 1,12; 3,3.5; 1Juan 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18 (*cfr. ibid.*, p. 220).

³⁷ *Cfr. ibid.*, p. 220.

Pié-Ninot citando a Y. Congar dice que la filiación divina, que en el Nuevo Testamento se afirma de Jesús y de forma análoga de los hombres, expresa que el amor de Dios se manifiesta en la medida más grande que puede pensarse, ya que el hombre es objeto del amor que Dios Padre tiene por su Hijo unigénito en el Espíritu. Por ello, añade el autor citando a Cipriano, la Iglesia entera es una comunicación y una extensión de la unidad misma de Dios, Padre, Hijo y Espíritu³⁸.

Al definir la justificación como estado de gracia y de adopción como hijos de Dios el concilio de Trento se refiere a la filiación divina (*cf.* DH 1524).

El Vaticano II afirma la filiación divina al tratar del pueblo de Dios que tiene como identidad la libertad de los hijos de Dios (*cf.* LG 9); a su vez, quien es hijo de Dios tiene como hermano a Cristo (*cf.* GS 10; LG 7) y es precisamente la relación con Cristo por el bautismo y por la fe la que los ha hecho verdaderamente hijos de Dios (*cf.* LG 40).

La palabra *fraternidad* aparece 26 veces en los textos del Vaticano II. Unas veces significa la Iglesia reunida en torno a la eucaristía (*cf.* LG 26) o la comunidad en cuanto tal (*cf.* LG 28; PO 6), y otras veces se refiere al vínculo que une a los cristianos entre sí como *amor de fraternidad* (PO 9; AA 23).

Y citando a G. Ruggieri, el teólogo concluye diciendo que el lenguaje conciliar sobre la fraternidad corrobora la tendencia a superar un monismo eclesial, no en vano la Iglesia es una realidad que sustancialmente aparece como signo de una realidad que en el fondo no tiene su origen en sí misma, sino en Cristo, y no alcanza su realización plena en sí misma, sino en la humanidad, en el ideal de fraternidad y solidaridad que atraviesa y anima la historia³⁹.

b) Por mediación de Jesucristo, luz de los pueblos (LG 1)

El teólogo dice que partiendo de Lucas 2,32 el Vaticano II presentó a Jesucristo es como luz de las naciones para que resplandezca en el rostro de la Iglesia (*cf.* LG 1.15). Sin embargo en su concentración cristológica lo presenta como mediador y plenitud de la revelación (DV 2).

La patrística habló de constitución lunar de la Iglesia, para decir que la Iglesia no vive ni ilumina desde su propia luz, sino que alumbra más en cuanto que se halla más próxima a su sol que es Cristo.

³⁸ *Cfr. ibid.*, p. 221.

³⁹ *Cfr. ibid.*, p. 222.

Tomás de Aquino precisa que sólo Cristo es el mediador perfecto, ya que une a los hombres a Dios de modo perfecto⁴⁰.

El Vaticano II consagra la expresión *plenitud de la revelación* unida a la de *mediador*. El cristianismo es la única religión cuya revelación se encarna en una persona. Por lo tanto, Cristo está en el medio como el mediador.

1. La Iglesia desde Abel

El teólogo presenta como tesis central del apartado al Vaticano II. Recurre al tema tradicional *desde el justo Abel hasta el último elegido al tratar del designio salvador del Padre* (cfr., LG 2), citado por Gregorio Magno, Agustín y Juan Damasceno. La expresión *Ecclesia ab Abel* responde a la cuestión de por qué Cristo vino tan tarde.

A partir del siglo XIV, con la aparición de los tratados de eclesiología, el interés pasó de una visión primariamente espiritual de la Iglesia a una visión más institucional. Por eso, para contrarrestar al excesivo énfasis eclesiológico en lo institucional y expresar la dimensión escatológica de la Iglesia, el Vaticano II incorporó la expresión *Ecclesia ab Abel* como sinónimo de Iglesia universal que alude a la reunión definitiva con el Padre. *Lumen Gentium* 7 lo dice claramente: “ser de la Iglesia desde Adán o desde Abel significa que por la fe se recibe la salvación de Cristo, único mediador, cuyo influjo eficaz trasciende los tiempos y los lugares”⁴¹.

2. La Iglesia, germen y comienzo del reino de Dios (LG 5)

2.1. Contextualización

Pié-Ninot nos sitúa en la historia diciendo que tanto la patrística como muchos teólogos medievales e incluso los reformadores identifican Iglesia y Reino. Sin embargo desde hace dos siglos se acentúa el aspecto escatológico para el Reino y el aspecto histórico para la Iglesia.

Con el eslogan de A. Loisy: *Jesús anunciaba el reino y ha venido la Iglesia* (1902) el protestantismo radicaliza la diferencia entre Iglesia y Reino.

⁴⁰ El enfoque de Tomás de Aquino es silenciado por la teología posterior con los nominalistas (XIV-XV) y por la segunda escolástica (XVI XVIII) a pesar de aludir a su significado soteriológico: “nadie es liberado del pecado si no es por Jesucristo”; incluso el Vaticano I al tratar la revelación no se refiere explícitamente ni a Jesucristo ni a su mediación. El Vaticano II retoma la expresión tradicional de Cristo mediador en un sentido pleno y con carácter epistemológico, ya que es Cristo quien da a conocer la revelación de Dios, dándole nueva fuerza gracias a su ligazón con la novedosa expresión de Cristo como plenitud de la revelación (cfr. *ibid.*, p. 223).

⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 226.

Desde la perspectiva católica el exegeta R. Schnackenburg (1950) rompe con la comprensión agustiniana tradicional de identificar el *reino sobre la tierra con la Iglesia*. Pié-Ninot precisa que a la Iglesia deberíamos distinguirla tanto del reinado de Dios como del de Cristo⁴². Esta postura es asumida por el Vaticano II y luego reformulada por teólogos como A. Grillmeier quien habla de la Iglesia como sacramento del señorío o reino de Dios que se está realizando; H. Küng plantea el tema de la fundación de la Iglesia. G. Gutiérrez, L. Boff, J.L. Segundo, I. Ellacuría, J. Sobrino y otros teólogos de la liberación en sus eclesiologías ponen el tema Iglesia-reino como un punto decisivo de su pensamiento.

Las posturas eclesiológicas más recientes, según el teólogo, son las de J.R.M. Tillad quien afirma que la relación de la Iglesia, comunión de iglesias, con el misterio explica su vinculación con el Reino. M. Kehl describe a la Iglesia como comunidad itinerante de esperanza; y S. Dianich sitúa la autocomprensión de la Iglesia en el horizonte del Reino, entendiendo a éste como metáfora de la esperanza⁴³.

2.2. Iglesia y reino de Dios en el Vaticano II. Trasfondo y perspectivas

La tesis del autor es que la relación Iglesia y reino de Dios en el Vaticano II parte de la afirmación: *la Iglesia constituye el germen y comienzo del reino en la tierra* (cfr. LG 5)⁴⁴. La Iglesia pretende una sola cosa: que venga el reino de Dios y se instaure la salvación de todo el género humano (cfr. GS 45), ya que ella ha nacido con la finalidad de propagar el Reino (cfr. AA 2), no hay diferencia entre la Iglesia acabada (cfr. LG 2.4.48) y el Reino acabado (cfr. LG 5.9; GS 39). Sin embargo, sí existe diferencia entre ambos en el tiempo actual, puesto que la Iglesia peregrinante es el reino de Cristo presente misteriosamente (LG 3). Iglesia y Reino no se pueden identificar, ya que la Iglesia ha nacido precisamente para que se propague y venga el reino de Dios (cfr. AA 2; GS 45).

Según el teólogo se puede hablar de *Iglesia sacramento del reino*, expresión no empleada por el Vaticano II, pero que responde a la relación entre Iglesia y Reino que el mismo concilio propone, ya que se refiere al Reino entendido en el sentido pleno de su cumplimiento y a la Iglesia circunscrita a su aspecto *peregrinante* (LG 6.14.48.50).

⁴² Cfr. *ibid.*, p. 228.

⁴³ Cfr. *ibid.*, p. 229.

⁴⁴ El autor, citando a H. Lubac, dice que la “transformación gloriosa se realizará al fin de los tiempos, cuando la Iglesia de la tierra se convierta en el reino de los cielos, entonces llegará a *ser lo que es*. Porque desde siempre ella es este reino en germen [...] constituye su inauguración [...] aunque peregrina sobre la tierra, está sin embargo fundada en los cielos” (cfr. *ibid.*, p. 229).

El término *sacramento* aplicado a la Iglesia se comprende en el sentido de que en ella está presente misteriosamente (*praesens in misterio*, LG 1; *iam in misterio adest*, GS 39) la realidad del Reino y, por esto, esta Iglesia peregrinante lo contiene como *germen y comienzo* (LG 5).

El autor explicando la dimensión sacramental dice que sacramento expresa adecuadamente la subordinación de la Iglesia al Reino. En este sentido, ya desde los inicios el bautismo y la eucaristía aparecen como lugares privilegiados de la celebración del Reino⁴⁵. Así, la eucaristía se practica sólo durante el tiempo que precede a la venida última del reino de Dios. Ella no tiene valor absoluto y debe situarse siempre en relación con el cielo, con el que la eucaristía no se identifica, aunque lo prefigura, dice el autor citando a L. Dufour.

La eucaristía existe como sacramento de Cristo, ella es la primacía de la vida eterna. A ese respecto el documento del Consejo ecuménico de las Iglesias sobre el *bautismo, eucaristía y ministerio* (1982) afirma que el bautismo es un signo del reino de Dios y de la vida futura y recuerda que la eucaristía como banquete del Reino es la fiesta donde la Iglesia da gracias a Dios por estos signos y celebra gozosamente, al mismo tiempo que anticipa la llegada del reino de Cristo⁴⁶.

Sobre el tema del Reino y reinado el autor dice:

Conviene tener presente que cuando el Nuevo Testamento usa la expresión reino de Dios (*basileia thou theou*), lo hace como una metáfora y un símbolo dinámico polivalente que puede significar el reinado de Dios, es decir, que Dios gobierna con poder como rey, o el reino de Dios, es decir, el ámbito comunitario social de tal soberanía [...] la predicación de Jesús interpreta el reino de Dios de una forma novedosa en contraste con los textos judíos que no lo tenían como tema central [...] para Jesús hablar del reino de Dios es hablar de la categoría salvífica por excelencia que expresa el amor ilimitado e infinito de Dios para el mundo [...] el reino de Dios apunta a esta dimensión interior [...] que afecta a cada persona, pero también a toda la historia humana como realidad social⁴⁷.

3. La eclesiología teológica de Tomás de Aquino

Pié-Ninot dice que afirmar que una eclesiología es teológica supone considerar que tiene su principio y su fin en Dios. La teología, según Tomás de Aquino, trata todos los temas desde el punto de vista de Dios, porque es el mismo Dios o porque está ordenado a Dios como principio.

El doctor angélico define a la Iglesia como *asamblea de aquellos que han recibido el don de la fe, convirtiéndose por ese don en asociados e hijos adoptivos de Dios*. La encarnación no es

⁴⁵ Algunos textos que el autor cita son: Juan 3,13; Marcos 14,25 (*cfr. ibid.*, p. 231).

⁴⁶ *Cfr. ibid.*, p. 231.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 232-234.

tanto la divinización del hombre como la redención de la humanidad, ya que la Iglesia no se define primeramente como la continuación de la encarnación, sino más bien como la comunión de los efectos de la obra salvadora de Cristo.

El autor dice que para Tomás, la Iglesia no es separable ni de su origen ni de su fin, ya que siempre aparece subordinada a otra realidad; la gracia en Cristo y en el Espíritu, o lo que es lo mismo, la relación íntima con Dios. Por tanto, persiste en una distinción importante entre el fruto de la gracia y su mediación, y por esto aparece siempre con fuerza una eclesiología teológica en el sentido más profundo de la palabra, ya que subraya un concepto predominantemente meta-histórico de la Iglesia que se realiza como organismo glorioso o santificado por la gracia, incorporado a Cristo.

Para terminar el apartado, el autor escribe una nota sobre la posible eclesiología filosófica. Primeramente dice que entre ambas aproximaciones no se da ni simetría ni proporción, ya que la Iglesia pertenece a la filosofía con un estatuto completamente distinto y decididamente menos relevante que Cristo. Según X. Tilliette una eclesiología filosófica no es el puro y simple reflejo de la noción de Iglesia que hace la filosofía de la religión, ni una eclesiología por así decir secularizada, amputada de su dimensión sobrenatural y su misterio. I. Kant dice de la Iglesia que es invisible y comunidad de Dios. F. Schelling dice que cuando Dios sea todo en todos, la estructura de la Iglesia exterior cesará. M. Blondel escribe que hay un alma invisible y más amplia que la Iglesia. X. Zubiri en una obra póstuma habla de la Iglesia como comunión de personas y comunión personal.

4. El porqué de la Iglesia. Visibilidad histórica y espíritu de Cristo (LG 8)

La perspectiva y tentación de reducir la Iglesia a una realidad puramente espiritual ha sido constante en la historia de la teología y particularmente en el segundo milenio eclesial.

El autor traza una introducción histórica sobre la sección. Él, dice que los luteranos expresan en su teología una *ecclesia spiritualis*. Como reacción el Vaticano I mediante su esquema sobre la Iglesia (que no fue aprobado por limitaciones temporales) reafirma la visibilidad de la Iglesia como una sociedad no totalmente interna e invisible, sino externa y relevante. J.B. Franzelin añadió que toda fuerza contra la fe católica es la negación de la visibilidad de la Iglesia.

Es con el Vaticano II que la orientación eclesiológica-sacramental posibilita concebir a la Iglesia como una realidad visible y espiritual⁴⁸. La expresión *está al servicio del Espíritu de Cristo* subraya que la analogía entre la Iglesia y el Verbo encarnado tiene un elemento nuevo respecto a la precedente tradición teológica. Por lo tanto, se afirma que la Iglesia es querida por Cristo para que sirva a su Espíritu, el cual se vale de la propia Iglesia para crear el cuerpo de Cristo.

En la etapa postconciliar surgió la problemática sobre el porqué de la Iglesia, que, según el autor, el mismo papa Pablo VI describía así: “no sin dolor podemos encontrarnos personas, que queremos juzgar bien intencionadas, pero que en realidad están desorientadas en su espíritu, las cuales van repitiendo que su aspiración es amar a Cristo, pero sin la Iglesia; escuchar a Cristo, pero al margen de la Iglesia”⁴⁹.

El problema se agudizó y los teólogos J. Moltmann y W. Kasper reflejaron el meollo del tema con la frase *¿Jesús sí, Iglesia no?*, y extremizada con el matiz *religión sí, Dios no, o creer sí, Iglesia no*. G. Davie tipificó el caso con la expresión *believing without belonging* (creer sin pertenecer).

Pié-Ninot dice que al reflexionar el *porqué* de la Iglesia se encuentran respuestas fragmentarias por un doble motivo: primero, porque el actuar salvífico de Dios es un misterio y designio salvífico que no está en manos humanas; segundo, porque surge de una decisión que sólo se puede comprender en su globalidad, ya que forma parte de la economía y de la manera de realizarse en la historia este misterio.

En este sentido la Iglesia se presenta como conveniente de forma relevante porque permite identificar en la historia el principio de la transformación salvadora de la humanidad que es Jesucristo.

El autor, citando números de la encíclica *Redemptoris missio* (1990), afirma que la Iglesia es la vía ordinaria de la salvación y que sólo ella posee la plenitud de los medios de salvación (RMi 55). También recuerda que la gracia en virtud de la cual todos se salvan tiene una misteriosa relación con la Iglesias (RMi 10). La expresión *vía ordinaria*, a tenor del autor, supone vías extraordinarias, las cuales en la encíclica son referidas al Espíritu, el cual *distribuye las semillas*

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 244.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 245.

del Verbo, presentes en los ritos y en las culturas, y las prepara para madurar en Cristo (RMI 28)⁵⁰.

4.1. La Iglesia como sujeto histórico

Pié-Ninot introduce la sección diciendo que la Iglesia puede ser considerada como *sujeto histórico* ya que el misterio de la Iglesia constituye el sujeto histórico y el sujeto histórico desvela el misterio. De la tesis doctoral sobre la sociología de Bonhoeffer, el autor resalta que se utiliza la filosofía social y la sociología en provecho de la dogmática. Bonhoeffer cree que la estructura comunitaria de la Iglesia cristiana es auténticamente dogmática.

A la definición de sociología moderna de P. Berger, el autor reflexiona la sociología sobre la institución aplicada a la eclesiología, ésta quiere superar precisamente el riesgo de situar a la Iglesia como algo puramente privado, a la vez que busca hacer posible que su forma institucional social proteja la libertad concreta de cada individuo. Citando a Kehl dice que la libertad será concreta sólo si se realiza en las formas de la realidad social que la conserven y promuevan, pero también la mantengan y protejan.

Kehl propone la analogía socio-filosófica de la teoría de la acción comunicativa como aplicación práctica de la categoría eclesiológica de comunión. Este enfoque permite contemplar una convergencia entre la noción teológica y la noción socio-filosófica de la Iglesia.

Otro punto importante para el teólogo es la sociología de la organización que según los estudios recientes pretende subrayar su dinamismo y creatividad social. A Greeley asevera que desde el Vaticano II se ha progresado, aunque dichos progresos no son suficientes, la Iglesia ha ido perdiendo muchas esferas de su posición dominante y se ha especializado en su cometido religioso.

En definitiva, se trata de un importante acceso sociológico a la Iglesia que después de un cierto tiempo de aparente receso en su uso, debido sin duda a las dificultades iniciales de su empleo, ofrece tres posibles paradigmas para su relación con la Iglesia: el paradigma de la mera sirvienta, el de la extraña profecía profana y el de las opciones convergentes. Resulta fácil intuir que el último sea hoy el emergente en el ámbito pastoral, y el más útil y propio para la reflexión eclesiológica, ya que respeta la autonomía de cada ciencia y a su vez la articula de forma más rica e interdisciplinaria.

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p. 246.

4.2. La Iglesia como Institución social al servicio del Espíritu de Cristo

Lumen Gentium 8 afirma que el organismo social de la Iglesia está al servicio del Espíritu de Cristo. Mientras que en *Unitatis Redintegratio* se precisa que el Espíritu santo vivifica como un alma a las instituciones eclesíásticas (UR 4).

El tema de la institución suscita muchas interrogantes. Y. Congar afirma que el fondo más común de las críticas se refiere a la institución. P.A. Liégé aporta la distinción entre *institución cristo-apostólica* fundamental, instituida por Jesucristo (Escritura, ministerio pastoral, eucaristía, bautismo y el resto de sacramentos, así como las iglesias locales en comunión con el ministerio primacial del obispo de Roma) e *institución eclesíástica* en continuidad pero no directamente atribuible a Cristo, que despliega históricamente la fundante *institución cristo-apostólica*. Por esto, continuando la cita que el autor hace de Liégé, la visibilidad de la Iglesia debe ser una visibilidad profética, que relativice la institución eclesíástica en relación con la *cristo-apostólica*. Según Rovira Belloso se trata de una comprensión de la Iglesia como comunidad institucional, entendiendo por institucional lo más original de la Iglesia.

La reflexión actual sobre la institución quiere superar el riesgo de situar a la Iglesia como algo puramente privado y facilitar que su forma institucional social proteja la libertad concreta de cada individuo.

La aplicación sociológica puede aplicarse a la Iglesia por razón de ser una institución compuesta por hombres (*ecclesia ex hominibus*), que tiene su origen y fin último en el designio de salvación divino (*ecclesia de trinitate*).

El autor concluye diciendo que es importante que la institución eclesial como forma social concreta, actualice y medie la salvación de Cristo para todos los hombres, teniendo presente que esto lo realiza como una realidad compleja, en razón de estar formada de un elemento trascendente y de un elemento humano⁵¹.

4.3. La Institución Iglesia como signo identificador, integrador y liberador al servicio del Espíritu Santo

Pié-Ninot presenta tres aspectos que configuran fenomenológicamente una institución y la convierten en posible signo al servicio del Espíritu de Cristo. Estos puntos son:

⁵¹ Cfr. *ibid.*, p. 251.

1) *La Institución Iglesia como signo identificador del Espíritu de Cristo*. Lo institucional de la Iglesia puede ser signo que identifica el lugar *histórico-social* donde se encuentra el Espíritu de Cristo, ya que la institución eclesial debe ayudar a que sea percibida como signo en el cual se puede identificar de forma significativa la presencia y actuación del Espíritu de Jesucristo.

2) *La institución Iglesia como signo integrador del Espíritu de Cristo*. Lo institucional, según el autor, puede ser signo de la fuerza integradora que tiene el espíritu de Cristo. De esta forma se subraya que el Espíritu de Cristo presente en la Iglesia como institución, incorpora a cada creyente y a las diversas realidades eclesiales en la unidad propia de la Iglesia entera, y esto lo hace de forma prevalente a través de sus diversas estructuras más próximas.

3) *La Institución Iglesia como signo liberador del Espíritu de Cristo*. Lo institucional de la Iglesia, dice el teólogo, puede ser signo de la dinámica liberadora del Espíritu de Cristo. La institución eclesial debe comportar una dinámica liberadora, que exime a los creyentes de la necesidad de tenerse que procurar de forma puramente individual lo que la Iglesia aporta⁵².

La conclusión que el autor saca del capítulo se puede resumir así:

La misión de la Iglesia [...] se expresa en su doble dimensión de comunidad y sociedad. Se parte, por consiguiente, de la filiación y fraternidad en Cristo, en cuanto realidad teológica y última [...] la cual se visibiliza como signo interno [...] en cuanto comunidad de fe, esperanza y amor (LG 8) perceptible a los creyentes, y como signo externo [...] Esta última dimensión de sociedad es el ámbito adecuado para abordar de forma especial la misión y diaconía de la Iglesia en el mundo [...] Por tanto, la eclesiología, al encontrar su razón de ser en la misión deber ser un testimonio en su forma de ser comunidad y sociedad de la realidad teológica siguiendo las palabras de la plegaria de Jesús: “que todos sean uno, como tú Padre lo eres en mí y yo en ti, para que el mundo crea (Jn 17,21) [...] En este sentido el Concilio caracteriza a la Iglesia como un sacramento, es decir signo e instrumento de la unión íntima de Dios (la filiación) y la unidad de todo el género humano (la fraternidad) (LG 1)⁵³.

⁵² Cfr. *ibid.*, p. 252.

⁵³ *Ibid.*, p. 255.

Capítulo III

La Iglesia como comunidad

El signo interior de la Iglesia sacramento (*res et sacramentum Ecclesie*)

En este capítulo abordaré a la *Iglesia como comunidad* bajo la perspectiva de Salvador Pié-Ninot. Lo desarrollaré en cinco secciones: 1) La pertenencia a la Iglesia: sus varios modos y su orientación hacia ella; 2) Las condiciones de vida en la Iglesia: laicado y ministerio pastoral (con su articulación eclesiológica), y la vida consagrada; 3) La Iglesia diocesana: localización de la catolicidad de la iglesia; 4) El ministerio episcopal de la comunión eclesial; 5) El ministerio petrino en la Iglesia y la revisión de su ejercicio en la encíclica *Ut unum sint* (1995).

1. La pertenencia a la Iglesia

Para mostrar el ser sacramental de la Iglesia, el autor estudia la eclesiología presente en el concilio Vaticano II como primariamente eclesiología de comunión. La comunidad sacramental de creyentes en cuanto realidad y signo interior se expresa a través de tres vínculos visibles que la configuran: la profesión de fe, la economía sacramental y el ministerio pastoral de comunión.

1.1. Los tres vínculos de la comunión eclesial plena: la profesión de fe y la celebración de los sacramentos constituyen la Iglesia, y el ministerio pastoral está a su servicio

Pié-Ninot contextualiza su tesis a partir del capítulo II de la *Lumen Gentium*, en concreto la segunda parte (LG 13-7). Se trata, por lo tanto, de las diversas formas y grados de pertenencia a este pueblo de Dios, comenzando por los católicos, continuando por los no católicos, luego los no cristianos para concluir con el aspecto misionero global de la Iglesias⁵⁴.

El autor añade una nota sobre la pertenencia religiosa, según la sociología de la religión, a partir de las investigaciones de J. Wach quien habla de elementos sociales en cualquier institución religiosa y que en la Iglesia se puede hablar de una triple expresión: la teórica y doctrinal, la práctica y cultural, y la sociológica y organizativa.

Desde una evocación bíblico-histórica el teólogo dice que Hechos de los apóstoles ofrece una descripción de los elementos constitutivos de la vida de la comunidad primitiva (*cfr.*, Hch 2,42).

⁵⁴ En la misma línea OE 2; UR 2 y el Código de Derecho Canónico #205 hacen referencia a los tres vínculos que expresan la plena comunión con la Iglesia de parte de los bautizados. Dichos vínculos son: *vinculum symbolicum* o *professionis fidei*, *vinculum liturgicum* o *sacramentale* y *vinculum sociale* o *hierarchicum* (*cfr.*, *ibid.*, pp.259-261).

De dicho texto se puede resaltar tres elementos: a) la unidad en la fe en la enseñanza apostólica: *didajé*; b) la unidad en la forma de vida comunitaria: *koinonía*; y c) la unidad en la celebración de la fracción del pan: *klasis tou artou*. Elementos que aparecen en la patrística y en teólogos medievales como Tomás de Aquino, Juan de Ragusa, Roberto Belarmino. También están presentes en los teólogos de los siglos XVII-XIX. La *Mystici corporis* en el siglo XX retoma dichos elementos. Por lo tanto, el autor dice que no es extraño que el enfoque del Vaticano II esté en clave eclesiológica de comunión.

El autor resalta la diferencia entre los tres vínculos. Los dos primeros constituyen, fundan y causan la Iglesia. Así lo fundamentó Tomás de Aquino. Lutero dice que la Iglesia se encuentra donde se enseña con pureza. Calvino por su parte afirma que donde sea que veamos la palabra de Dios predicada con pureza y escuchada, y los sacramentos administrados según la institución del Señor, no se puede dudar que allí hay Iglesia.

Tanto del lado católico como del protestante se presentan dos términos equivalentes para indicar los dos vínculos básicos que fundamentan la Iglesia: la fe, con su correlativo el Evangelio, y los sacramentos, con su celebración litúrgica. El tercer vínculo (el ministerio pastoral), no es causa o fundamento, sino testimonio, condición, servicio y *diakonía*. De ahí que la tradición teológica señala a la Iglesia como servidora del objeto de la fe⁵⁵.

El autor se detiene para hacer las diferencias sobre el ministerio apostólico en la concepción católica y la protestante. La teología evangélica define a la Iglesia sin el ministerio y entiende el Evangelio como su correctivo autónomo. La teología católica ve en el ministerio el criterio y la condición de los otros dos, que no son autónomos y distintos de la Iglesia, sino que tiene un ligamen de reciprocidad dependencia y correlación.

1.1.1. La profesión de fe y la celebración de los sacramentos son causa y fundamento de la Iglesia

1. *Vinculum symbolicum/ professionis fidei*

El teólogo explica que a partir de Romanos 10,9 se entiende la profesión o confesión de fe. Con los labios se hace la profesión externa, con el corazón la dimensión interna. Para Pablo lo anterior equivale a justicia y salvación.

⁵⁵ Cfr., *Ibid.*, pp. 262-266.

El autor explica que confesar a Cristo y seguirle, puede llevar a sufrir un martirio como el de Jesús.

La profesión de fe comporta una referencia central al símbolo de la fe o Credo⁵⁶. Ya en el siglo II se explicitaba brevemente “creo que Jesucristo es el hijo de Dios”. Progresivamente se explicitaba el dogma trinitario y cristológico en una perspectiva soteriológica-antropológica. El Vaticano II afirma que al comparar las doctrinas se ha de recordar que existe un orden o jerarquía de verdades de la doctrina católica⁵⁷.

La encíclica *Ut unum sint* (1995) recuerda que la unidad querida por Dios sólo se puede realizar en la adhesión común al contenido íntegro de la fe revelada y que el ecumenismo implica que las comunidades cristianas se ayuden mutuamente para que en ellas esté verdaderamente presente todo el contenido y todas las exigencias de la herencia transmitida por los apóstoles.

2. *Vinculum liturgicum/sacramentale*

Pié-Ninot dice que este vínculo pone de manifiesto el carácter central de la celebración de los sacramentos del bautismo y la eucaristía como sacramentos principales o mayores. Hace un recorrido histórico sobre ambos sacramentos y luego dice que el vínculo litúrgico-sacramental incluye tradicionalmente también el ministerio de la Palabra. Los luteranos y calvinistas dicen que palabra y sacramento no deben ser disociados. Zwinglio no acepta la equivalencia entre palabra predicada y palabra sacramental visible. El catolicismo incluye la concepción palabra y sacramento hasta el siglo XIX.

Los canonistas F. Walter y G. Phillips prefieren hablar de una nueva potestad: la del magisterio. El Vaticano II intenta superar dicho enfoque usando ampliamente la triple distinción de los ministerios y funciones salvíficas de la Iglesia (enseñanza, santificación y régimen).

El autor recalca que el carácter central del sacramento del bautismo para ser incorporado a la Iglesia es un dato constante de la fe cristiana. Por su parte, el sacramento de la eucaristía va ligado a la pertenencia a la Iglesia.

⁵⁶ El autor dice que la expresión símbolo apunta a un tipo característico de género literario que expresa una realidad que va más allá, es decir, hasta el misterio inefable de Dios, pues la fe no se reduce al enunciado, sino a una realidad última (*cfr.*, *Ibid.*, p. 268).

⁵⁷ El autor enumera la cantidad de estudiosos y reuniones que hablan en el siglo XX sobre la profesión de fe (*cfr.*, *Ibid.*, p. 270).

1.1.2. El ministerio pastoral de comunión es condición y servicio a la profesión de fe y a la celebración de los sacramentos de la Iglesia

Según el autor el ministerio pastoral, constituido por los pastores elegidos para pastorear como ministros (LG 21), forma el vínculo de comunión o jerárquico de la Iglesia. Este oficio que el Señor ha confiado a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio, que las sagradas Escrituras califican de *diakonía* o ministerio (*cf.* Hch 1,17.25; 21,19; Rm 11,13).

La calificación ministerial del vínculo de comunión o jerárquico emerge ya en el Nuevo Testamento, donde la autoridad es calificada como *diakonía* y se aplica a una serie de términos como apóstoles, profetas, doctores (1 Cor 12,28); evangelistas, maestros y pastores (Ef 4,11); obispos (Flp 1,1; 1Tim 3,2); *presbíteros* (Hch 11,30; Sant 5,14); *diákonos* (1Tim 3,8s).

Por esto los apóstoles son calificados como aquellos que tienen la diaconía y ministerio del Espíritu, de la justicia (2Cor 3,8), de la reconciliación (2cor 5,18), y de la edificación del cuerpo de Cristo (Ef 4,12; 2,20; Hch 20,28-32)⁵⁸.

El autor se detiene a revisar en la historia el uso del término obispo para designar un servicio, incluso el Vaticano II lo coloca en tal situación, aunque continúa siendo difícil de aplicar. El código de Derecho Canónico de 1983 sostiene la autoridad jerárquica como un servicio.

El autor cierra su exposición sobre el *vinculum communionis* así:

En el plano de la comunión jerárquica la *Ut unum sint* tiene presente las dificultades ecuménicas [...] se subraya la fe común de las Iglesias de Oriente y la Iglesia católica sobre el ministerio episcopal arraigado en la sucesión apostólica [...] Respecto al resto de los cristianos quedan abiertas las cuestiones sobre el ministerio ordenado [...] la Iglesia católica sostiene que la comunión de las Iglesias particulares con la Iglesia de Roma, y de sus obispos con el obispo de Roma, es un requisito esencial [...] para la comunión plena y visible⁵⁹.

1.2. Los diversos grados hacia la plenitud de la comunión eclesial y la orientación de los hombres a la Iglesia

1.2.1. Los diversos grados hacia la plenitud de la comunión eclesial

Pié-Ninot resalta que la eclesiología de comunión del Vaticano II puede calificarse de concéntrica de la comunión eclesial. Trata a los católicos como aquellos que tienen la plenitud de los tres vínculos a diferencia de los no católicos. Enumera una serie de adjetivos que favorecen una visión comunal y procesual más adecuada de la pertenencia a la Iglesia.

⁵⁸ *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 274-275.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 277.

El autor dice que la *Lumen Gentium* 16 habla sobre los no cristianos y se refiere a ellos como los que todavía no han recibido el Evangelio. Sin embargo, aflora con fuerza la voluntad salvífica universal de Dios hacia todos los hombres honestos, y agrega que Cristo murió por todos.

1.2.2. La orientación de todos los hombres a la Iglesia

El autor, citando a Tomás de Aquino, afirma que aunque los infieles no pertenezcan a la Iglesia, forman parte de ella en potencia. Puesto que Cristo murió por todos, todos fueron redimidos y con el envío del Espíritu llama y dirige a todos a su Reino.

Citando la *Redemptoris missio* (1990) dice que la gracia tiene una relación misteriosa con la Iglesia (RMi 10) dado que la Iglesia es el camino ordinario de salvación y que sólo ella posee la plenitud de los medio de salvación (RMi 55)⁶⁰.

1.2.3. Perspectiva eclesiológico-pastoral.

Pié-Ninot resalta dentro de los varios modos de pertenecer a la Iglesia, la aplicación de Pablo VI al decir que la pertenencia inicial o parcial a la Iglesia basada en el bautismo y en una cierta fe se orienta a la plenitud de la Iglesia. H. Carrier en su estudio psico-sociológico afirma que la imagen de la Iglesia abraza un universo psico-social mucho más extenso que su pura definición teológica; la Iglesia se percibe como una comunidad sagrada, pero como un acontecimiento histórico. L Berger plantea que nada humano sobrevive si no es de manera institucional y que por eso la pertenencia a la Iglesia es vital. De este autor el teólogo resalta que Roma ha sido muy propensa a acomodarse a diferentes puntos de vista, mientras una sola cosa quedase perfectamente clara: el reconocimiento de su autoridad⁶¹.

De esta manera el teólogo sigue enumerando una serie de autores que abarcan las tipologías sociológicas de la pertenencia a la Iglesia.

El autor dedica una sección para presentar algunas aportaciones teológicas relevantes entre las que destacan H. Schlette quien propone la identificación parcial con la Iglesia como crítica a una identificación total o una identificación puramente mínima. K Rahner, por su parte, habla de Iglesia abierta. Por otro lado, Y. Congar apunta que conviene favorecer espacios que representen una forma de Iglesia del umbral.

⁶⁰ Cfr., *Ibid.*, p. 280.

⁶¹ Cfr., *Ibid.*, pp. 281-282ss.

S. Dianich, basándose en la afirmación conciliar de la jerarquía de verdades (UR 11) analiza el concepto de fe implícita⁶².

Como última sección el autor propone unas pautas eclesiológico-pastorales y las enumera así: a) En primer lugar sobre los contenidos de la fe conviene situarse en una visión procesual que tenga en cuenta la fe cristiana en clave de jerarquía de verdades; b) En segundo lugar, es menester tener presente la importancia de la experiencia subjetiva, basada en la búsqueda honesta y responsable de la verdad a partir de la propia conciencia humana; c) en tercer lugar, urge entretejer espacios y redes de pertenencia eclesial que den libertad, d) En cuarto lugar, tener presente la creciente asimetría entre quienes comparten una significativa pertenencia a la Iglesia y los inactivos, así como el aumento de la increencia que conlleva a una experiencia con frecuencia desconcertante y difícil como ser un pequeño rebaño⁶³.

El autor concluye de la siguiente manera:

Como conclusión mirar al Evangelio, en el cual se encuentran diversos grados de relación y vínculos externos con Jesucristo que pueden ayudar a aproximarse mejor a los *varios modos* (LG 13.16) de pertenencia a la Iglesia [...] se trata pues de una visión radical y dinámica de la relación con Jesús que da buen fundamento a los varios modos de la comunión eclesial de la que habla el Vaticano II⁶⁴.

2. Las condiciones de vida en la Iglesia

Como datos introductorios el autor dice que en la Iglesia todos los miembros tienen la misma dignidad por su nuevo nacimiento en Cristo. El apartado habla sobre el laicado, el ministerio pastoral y la vida consagrada⁶⁵.

2.1. El laicado: los cristianos laicos, Iglesia en el mundo

La teología del laicado fue decisiva en el Vaticano II, su presencia se ve en documentos como *Lumen Gentium*, *Gaudium et spes*, *Apostolicam actuositatem* y *Ad gentes*. El laicado pasa de objeto-súbdito a sujeto protagonista de la Iglesia al afirmarse la dignidad común de todos los miembros del pueblo de Dios. Más tarde aparecen documentos como *Christifideles laici* (1988) y el código de Derecho Canónico con acuerdos sobre los ministerios que pueden ejercer los laicos. En 1997 se centró la problemática en la participación de los laicos en cuestiones pastorales.

⁶² Cfr. *ibid.*, pp. 285-286.

⁶³ Cfr. *ibid.*, pp. 286-287.

⁶⁴ *ibid.*, p. 288.

⁶⁵ Previamente dice que la Iglesia está fundada en el sacerdocio común, y como tema central presenta la teología del laicado para cerrar con un breve apunte sobre la vida consagrada (cfr. *ibid.*, pp. 289-291).

2.1.1. La teología del laicado previa al Vaticano II: identidad en la misión propia en el mundo

Según el autor, la teología del laicado tenía la intención de restituir plena dignidad a la condición laical, definiendo su vocación y misión. Principales representantes de dicha teología fueron Y. Congar y G. Philips (redactor principal de LG). La principal característica de la teología del laicado es hacer la diferencia entre laicos y presbíteros, priorizando la misión laical de estar comprometido en el mundo. El punto de referencia fue la Acción católica fundada por Pío XI en 1922.

2.1.2. La teología del laicado del Vaticano II: identidad positiva e índole secular dentro de una eclesiología de comunión

En esta sección Pié-Ninot enumera los documentos *Lumen Gentium*, *Gaudium et spes* y *Apostolicam actuositatem*. Trata los capítulos que hablan sobre la operatividad del apostolado concreto de los laicos, expresando que la llamada universal a la santidad es de todos los bautizados y la relación pastores-laicos es como una lógica comunal y relacional de *diakonía*⁶⁶. Al final de la sección agrega una nota sobre la familia como comunidad doméstica a partir de *Lumen Gentium* 11 y de *Apostolicam actuositatem* 11.

2.1.3. El sínodo sobre los laicos de 1987 y la Christifideles laici

El autor se limita a repetir las palabras del cardenal catalán N. Jubany y de Juan Pablo II al terminar el sínodo de 1987 calificándolo como inacabado y que de manera similar ocurrió en la exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici*. Dos cuestiones suscitaron el debate: la participación de los laicos en los ministerios eclesiales y los llamados nuevos movimientos⁶⁷.

2.1.4. El asociacionismo de los laicos

Dos puntos llaman la atención del autor. Primero, la *Acción católica* como una evolución hacia una comprensión de asociación o red de laicos de la diócesis. En segundo lugar, el surgimiento de los llamados nuevos movimientos (en tres variantes) laical-eclesial⁶⁸.

⁶⁶ El autor se refiere *Lumen Gentium* Capítulos I, II y V. Define como laico a: a) Todo bautizado que forma parte del pueblo de Dios y no es ministro ordenado o del estado religioso. b) de índole secular que busca el reino de Dios y se ocupa de las realidades temporales. Se subraya por lo tanto una línea teológica y una sociológica (cfr. *ibid.*, pp. 294-298).

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, p. 299.

⁶⁸ Estas variantes son: a) los movimientos de laicos (movimientos especializados), b) los movimientos de espiritualidad (matrimonios y terceras ordenes) y c) los movimientos eclesiales (que reúnen ministros ordenados, religiosos/as y laicos/as) (cfr. *ibid.*, p. 300-303).

2.1.5. La figura del laicado en la legislación canónica

Según el teólogo, el Código de Derecho canónico (1983) tiene dificultades al expresar las nuevas perspectivas eclesiológicas del Vaticano II sobre los laicos y se ha vuelto a un sutil proceso de clericalización. Por otro lado, la instrucción romana sobre la colaboración de los fieles en el ministerio de los presbíteros (1997) es prácticamente un *vademécum* canónico⁶⁹.

2.1.6. Hacia unas perspectivas eclesiológicas del laicado

A tenor del autor se debe tener presente cinco perspectivas: a) la misión del laico como un signo de la Iglesia en el mundo, b) posibilitar el ejercicio de una verdadera corresponsabilidad, c) los ministerios confiados a los laicos son un servicio eclesial, d) la autonomía de los laicos en la Iglesia, y e) priorizar los movimientos evangelizadores diocesanos y laicales⁷⁰.

2.2. El ministerio pastoral, al servicio de sus hermanos

2.2.1. El ministerio pastoral: episcopal y presbiteral, como servicio y diaconía

El Vaticano II afirma que Cristo el Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios que están ordenados al bien de todo el Cuerpo. El autor se detiene a profundizar sobre el ser ontológico fundamental del sacerdocio común de los bautizados y el ser ontológico relacional de los ministros ordenados en el que no existen grados de superioridad sino diferencia esencial⁷¹.

2.2.2. Potestad sacramental, eje de la ministerialidad pastoral episcopal y presbiteral

El autor historiza el uso de *potestas* en la Iglesia. El vocablo griego del que se tradujo es *exousía*. Graciano distinguía entre potestad propia y su ejecución. El Vaticano II pretende superar la duplicidad entre orden y jurisdicción y recuperar la unidad de la potestad sacramental. El Código de Derecho Canónico (1983) no asumió el enfoque de cariz eclesiológico⁷².

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 303-304.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 305-308.

⁷¹ El Nuevo Testamento no habla de sacerdotes, reservando el término sólo a Jesús, habla de ministros en clave de diaconía. La Edad Media integra el término Jerarquía. El Vaticano II usa sacerdocio ministerial o jerárquico (cfr. *ibid.*, pp. 309-312).

⁷² El autor dice que con el Vaticano II se puede afirmar unitariamente que por la ordenación episcopal se confiere, junto con la misión (*munus*) de santificar, también las funciones (*munera*) de enseñar y gobernar. Por lo tanto define su tarea como una verdadera diaconía. Se define a los obispos como sucesores de los apóstoles. La teología postconciliar tendrá dos orientaciones a) la cristológica en clave cultural-sacral y representación misionero-pastoral de Cristo, y b) la orientación eclesiológica de comunión. Pié-Ninot agrega notas explicativas sobre el tema de la potestad sacramental. La primera es sobre el debate en torno a la interpretación de la potestad sacramental, presentándola como condición y no como causa. La segunda es una nota sobre el diaconado a partir de *Lumen Gentium* 29 que expone dos marcadas decisiones sobre dicho ministerio a) restauración del diaconado como grado ministerial estable, y b) la posibilidad de admitir al diaconado a hombres casados. La tercera nota se divide en dos: el *virgi probati* y el sacerdocio femenino, ambos enfocados en el servicio eclesial (cfr. *ibid.*, pp. 312-324).

2.2.3. La articulación eclesiológica sinodal en la Iglesia del laicado y del ministerio pastoral, episcopal y presbiteral

El autor destaca tres puntos: 1) la corresponsabilidad de todo el pueblo de Dios y particularmente de laicos y laicas en la Iglesia; 2) la colaboración de los presbíteros con su obispo, 3) la colegialidad episcopal. Además el autor pide tener en cuenta que: a) la sinodalidad de la Iglesia radica en que como comunidad de fe se rige por el principio de la comunión, b) el testimonio de fe se expresa a través del aconsejar en la Iglesia con un voto consultivo que posee una fuerza específica propia vinculante en el interior de la estructura de comunión propia de la Iglesia, c) la base de la corresponsabilidad específica del laicado en el ministerio de gobierno de la Iglesia radica en los sacramentos de la iniciación⁷³.

2.3. La vida consagrada: el testimonio radical de los consejos evangélicos

Pié-Ninot destaca que el concilio define la vida consagrada como perteneciente a la vida y santidad de la Iglesia. Que vive los consejos evangélicos clásicos y algunos propios de cada instituto y de esa manera manifiesta que es signo y profecía de la comunidad de hermanos para el mundo. También agrega una nota sobre la exención de la vida consagrada que tiene como fundamento la jurisdicción papal⁷⁴.

3. La Iglesia diocesana. Localización de la catolicidad en la Iglesia

Este apartado tocará dos temas: la organización de la Iglesia diocesana y la organización parroquial, dentro del gran bloque de la Iglesia como comunidad.

3.1. La Iglesia diocesana

3.1.1. Los elementos de la génesis de la teología de la Iglesia local

El autor enumera los siguientes elementos: a) la teología de la Iglesia local a partir de la obra pionera de A. Gréa (1885) que hizo comprender a la Iglesia local como portadora del misterio. b) la eclesiológica eucarística de los primeros siglos de la Iglesia, presentada por los escritos paulinos pone de relieve la Iglesia local, puesto que la Iglesia se encuentra localizada en un lugar, de ahí surge el principio eclesiológico de la territorialidad⁷⁵.

⁷³ Cfr. *ibid.*, pp. 325-326.

⁷⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 327-331.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 333-335.

3.1.2. Las aportaciones del Vaticano II y su recepción

El autor expresa el descontento por el término que utiliza el Código de Derecho Canónico (Iglesia particular) para designar a la diócesis, puesto que con ello han incluido las prelaturas apostólicas, abadías territoriales, vicariatos apostólicos, prefecturas apostólicas y administraciones apostólicas, dicho término puede oscurece la naturaleza de la Iglesia local⁷⁶.

3.1.3. Los elementos constitutivos de la Iglesia local o diócesis

El concepto teológico de Iglesia local o diócesis comporta los siguientes elementos: a) elemento fundamental: una porción del pueblo de Dios; b) elementos genéticos: 1) elementos trascendente y 2) elementos visibles-sacramentales; c) elemento ministerial; y d) elemento determinativo. Por lo que las Iglesias locales aparecen como sujetos activos⁷⁷.

3.1.4. Territorialidad de la Iglesia local: el elemento determinativo

A primera vista, el autor desarticula la prelatura personal del *Opus Dei*, puesto que no se asimila a una diócesis, no tiene territorialidad y es un organismo jurisdiccional de carácter asociativo clerical (presbíteros y diáconos) y, por tanto, sin laicos y sin ordinario.

Desde el punto de vista eclesiológico sólo la diócesis comporta necesariamente el ministerio de un obispo. Sin embargo el autor rescata el espacio humano expresado por el lugar, pues más que lugar físico particular, la Iglesia local es primariamente relación entre personas⁷⁸.

3.1.5. Los órganos diocesanos de sinodalidad y co-responsabilidad

Pié-Ninot resalta que el Vaticano II ha revalorizado el sínodo diocesano. La exhortación apostólica *Pastores gregis* (2003) subraya la circularidad que existe entre obispos y la aportación de los fieles en los órganos consultivos diocesanos.

El autor define sínodo diocesano como una *asamblea de clérigos y religiosos presidida por el obispo* y su finalidad es concretar un modelo de comunión en coparticipación y corresponsabilidad.

El consejo pastoral debe estar formado por clérigos, religiosos y laicos. Tiene como misión estudiar y pensar lo que se refiere a las actividades pastorales y proponer conclusiones prácticas.

⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 333

⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 337-340.

⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 341-344.

El consejo presbiteral es un senado de sacerdotes representantes del presbiterio. Ayudan con sus consejos al obispo en el gobierno de la diócesis. Ambos consejos están al servicio del sacerdocio común de todo el pueblo de Dios.

3.1.6. La Iglesia local en la catolicidad de la comunión de las Iglesias

En este apartado el autor dice que los obispos son el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal. La Iglesia católica se realiza en las Iglesias locales (*in quibus et ex quibus*). Los católicos ortodoxos conciben la Iglesia universal mediante un modelo fruto del Espíritu, enfatizan el **en ellas** (*in quibus*) y no consiguen comprender la unidad de la comunión de las Iglesias locales. Los protestantes, en cambio, enfatizan en clave nominalista, el a partir **de ellas** (*ex quibus*), considerando que sólo existen propiamente Iglesias locales y no la Iglesia universal.

Pié-Ninot dice, citando *Lumen Gentium* 28, que las iglesias locales, en las que está verdaderamente presente y actúa la Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica, son la visibilización concreta de la Iglesia católica en un lugar concreto⁷⁹.

3.1.7. La simultaneidad y complementariedad entre las Iglesias locales y la Iglesia universal. El debate actual, sobre cuál de las dos tiene prioridad

El teólogo resalta la problemática a partir del número 9 del Documento la Iglesia como comunión de J. Ratzinger y las reacciones de W. Kasper quien subraya que el tema del primado de la Iglesia local no es tema de doctrina sino de teología.

Sobre el debate actual Pié-Ninot dice que la teología prefiere subrayar la simultaneidad, co-origenariedad, mutua interioridad y complementariedad entre la Iglesia católica y la Iglesia local. Dos cuestiones se entrecruzan para discernir teológicamente el debate: a) la cuestión lingüístico-hermenéutica, y b) la cuestión de su fundamentación bíblico-patristica⁸⁰.

3.2. La Parroquia. Breve apunte eclesiológico

El autor hace un recorrido histórico y dice que ya en el siglo IV había comunidades parroquiales como realización de la Iglesia en un lugar. El Código de Derecho Canónico de 1917 dice que el territorio de una diócesis ha de ser subdividido en parroquias.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 351-354.

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 355-362.

En la sección el autor aborda cuatro puntos: a) la parroquia vista por el concilio Vaticano II (la define como una comunidad de fieles, como comunidad local), b) la parroquia en la etapa postconciliar (vista como localización de la Iglesia), c) el consejo parroquial, como ayuda en el servicio, y d) el lugar eclesiológico de la parroquia, entendiendo que la diócesis es primariamente la realización local de la Iglesia, la parroquia es la articulación territorial de la diócesis, por lo tanto, realización local de la Iglesia⁸¹.

4. El ministerio episcopal de la comunión eclesial

4.1. Los obispos sucesores de los apóstoles en la Iglesia

Según el autor los obispos así como los apóstoles realizan un vicariato de Cristo, con una misma autoridad, acción y misión. La diferencia es que los apóstoles fueron enviados por el mismo Jesús, los obispos por mediación. También afirma que los presbíteros por ser colaboradores del orden episcopal son también sucesores apostólicos pues ayudan en la misión confiada por Cristo⁸².

Pié-Ninot afirma que la cuestión de la sacramentalidad del episcopado sólo puede atestiguararse en la praxis litúrgica de la ordenación. El obispo debe conducir y santificar al nuevo pueblo de Dios del mismo modo que hicieron los apóstoles⁸³.

4.2. La escisión entre sacramentalidad y jurisdicción en los inicios del Segundo milenio

El autor recurre a hechos históricos (reforma gregoriana y nacimiento de la ciencia canónica) para explicar que la Iglesia se comenzó a ver como una sociedad corporativa en la que el presbítero tenía la potestad sacramental (de orden) y el obispo la potestad de jurisdicción.

4.2.1. La teología del episcopado en el concilio Vaticano I

El Vaticano I, dice el autor, afirma que los obispos son de derecho divino porque son instituidos por el Espíritu Santo como sucesores de los apóstoles. Afirma que no son funcionarios del Papa. Por lo tanto, la jurisdicción papal no elimina la episcopal.

⁸¹ *Cfr., ibid.*, pp. 363-369.

⁸² *Cfr., ibid.*, pp. 371-373.

⁸³ *Cfr., ibid.*, pp. 373-375.

4.2.2. La teología del episcopado en el concilio Vaticano II

La teología renovadora del episcopado, impulsada sobre todo por el ámbito francés, fue posible gracias a los estudios, históricos, bíblicos, patrísticos y litúrgicos que se realizaron sobre el primer milenio eclesial.

Pié-Ninot dice que el capítulo III de *Lumen Gentium* da continuidad y cumplimiento al inacabado concilio Vaticano I sobre el tema episcopal, sobre todo desarrollando y explicitando cierto número de consideraciones jurídicas, por medio de dos puntos claves: a) la sacramentalidad del episcopado, y b) obispos calificados como vicarios de Cristo.

Según el teólogo, la estructura del mencionado capítulo está compuesto por dos tratados (el episcopado como sujeto colegial y el obispo y su ministerio LG 18-23) y dos complementos (sobre los presbíteros y los diáconos LG 28-29).

Las afirmaciones centrales sobre el ministerio episcopal son: a) el servicio pastoral, b) que está fundado sacramentalmente en la plenitud del sacramento del orden, c) que se ejerce en el triple ministerio de la proclamación de la palabra, de la celebración de los sacramentos y del gobierno pastoral, y d) que constituye sacramentalmente el colegio episcopal con el sucesor de Pedro a su cabeza, por lo que los obispos tienen el encargo de la Iglesia entera⁸⁴.

4.3. La colegialidad episcopal en el concilio Vaticano II

4.3.1. El Colegio episcopal como único sujeto del poder supremo en la Iglesia

El autor comenta el tema delicado y debatido de *Lumen Gentium* 22 que explicita que la potestad verdaderamente plena y suprema reside sobre el soberano pontífice en su calidad de cabeza.

Profundiza dicha problemática explicando el doble modo de ejercicio de la potestad en modo colegial (concilio y los obispos dispersos por el mundo), y en modo personal (el Papa puede ejercer siempre libremente por su potestad plena, suprema y universal). En definitiva este doble modo de potestad suprema en la Iglesia no corresponde a una duplicidad cualitativa, se puede decir que cuando el Papa ejerce personalmente la potestad pastoral suprema en la Iglesia concentra en sí toda la potestad del colegio como personalidad corporativa⁸⁵.

El autor agrega una nota sobre el debate de la potestad suprema en la Iglesia comentando que la teoría colegial, expuesta por él, es una crítica a la clásica teoría monárquica.

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 381-389.

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 389-393.

4.3.2. El término colegialidad episcopal

El teólogo dice que la expresión colegio episcopal se encuentra por primera vez en Cipriano y su pensamiento está latente en los documentos del Vaticano II, incorporando así la perspectiva de colegialidad episcopal dentro de la eclesiología conciliar.

4.4. La colegialidad episcopal y sus instituciones y organismos

4.4.1. Las instituciones conciliares clásicas en la historia de la Iglesia

Dos puntos profundiza el autor: a) el concilio Ecuménico y b) los concilios particulares. Del primero comenta que en el concilio ecuménico la colegialidad episcopal manifiesta de forma solemne su acción colegial más propia, ya que todos los obispos que son miembros del colegio episcopal tienen derecho a asistir, pues reunidos son maestros y jueces, con voto deliberativo, mientras que el Papa no vota formalmente sino que aprueba los decretos⁸⁶.

Del segundo dice que desde el siglo IV fueron considerados factores indispensables para el buen gobierno sinodal de sus respectivas Iglesias dentro de los límites geográficos. Dichos concilios se centran en cuestiones disciplinares. El autor recuerda muchas celebraciones de estos concilios en la historia de la Iglesia y presenta para la etapa actual en *Pastores gregis* 63 (2003) que deben participar a estos concilios no solo obispos sino presbíteros, diáconos, religiosos y laicos⁸⁷.

4.4.2. Las instituciones nuevas de la colegialidad promovidas por el Vaticano II

El autor habla, en primer lugar, de las conferencias episcopales que según *Lumen Gentium* 23 muestran con más evidencia la catolicidad de la Iglesia indivisa, pues su finalidad es dar una contribución múltiple y fecunda a fin de que lleve a aplicaciones concretas el efecto colegial⁸⁸. En segundo lugar, habla del sínodo de los obispos que fue instituido por Pablo VI en *Apostolica sollicitudo* (1965) para ayudar y asistir la función primacial del Papa y expresar el signo de colegialidad. Concluye diciendo que la colegialidad es hacer valer las *Ecclesiae* en la *Ecclesia*.

⁸⁶ El autor agrega la nota negativa del concilio poniendo como ejemplo el cisma de occidente (*cf. ibid.*, pp. 395-400).

⁸⁷ *Cfr. ibid.*, pp. 401-404.

⁸⁸ El código de derecho canónico presenta estas conferencias como institución permanente. *Apostolos suos* (1998) busca asentar las bases teológicas de enseñanza y el ejercicio eficaz pastoral. Los obispos son de derecho eclesiástico fundados en el derecho divino. Termina con una nota sobre la territorialidad de las conferencias episcopales (*cf. ibid.*, pp. 404-414).

5. El ministerio petrino y la revisión de su ejercicio

En esta sección presento al papado, la institución más famosa de todo occidente y que ha desbordado en su expresión histórica e institucional.

5.1. Radicación bíblica del ministerio

Este apartado se centra en la radicación bíblica del ministerio petrino, absolutamente decisiva por la base evangélica y ecuménica que representa.

5.1.1. La imagen neotestamentaria de Simón Pedro y de su ministerio

Según el autor dos son las etapas fundamentales, la primera se desarrolla durante el ministerio de Jesús y la segunda durante la vida de la Iglesia primitiva. Sin embargo, las investigaciones de los especialistas bíblicos no bastan para tratar el tema del ministerio petrino, porque no soluciona de forma necesaria la importancia de Pedro para la Iglesia postapostólica.

5.1.2. La tradición exegética de Mateo 16,16-19; Lucas 22, 32 y Juan 21, 15-17

Del primer texto, el autor hace una visión general y luego se detiene en la cuestión específica de la roca de la que concluye que sólo Cristo es la piedra y de forma derivada los cristianos somos piedras vivas. Por otra parte el autor se detiene a estudiar el tema de las llaves del reino de los cielos y la cuestión del atar-desatar.

Del segundo texto, el teólogo dice que no fue tan usado en la tradición patristica y medieval como los otros dos. Del tercer texto el autor resalta que aparece la imagen relevante del pastor y los tres mandatos consecutivos de Jesús de apacentar-cuidar-apacentar las ovejas. Sin embargo, se pregunta si la función pastoral de Pedro incluye sucesión y luego recorre históricamente la interpretación eclesial de los textos bíblicos sobre el primado, ya que en la Iglesia se da una tradición viviente que interpreta la Escritura, pues la Iglesia no obtiene todas las verdades reveladas sólo de la Escritura⁸⁹.

5.2. El concilio Vaticano I (1869-1870)

Esta sección es un análisis particularizado del Vaticano I que en cierto modo es el compendio de la evolución del segundo milenio y las definiciones sobre el primado y la infalibilidad.

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 435-451.

5.2.1. La constitución dogmática *Pastor aeternus* y el primado de jurisdicción del Papa

El autor presenta un esquema resumen de los tres primeros capítulos del documento:

a) El primer capítulo trata de la institución del primado apostólico de Pedro a partir de los textos tradicionales; b) el segundo capítulo se centra en la perpetuidad del primado de Pedro en los romanos pontífices; c) el tercer capítulo describe el primado de jurisdicción como una potestad inmediata.

Luego, el autor habla sobre los término claves de la definición (primado-jurisdicción-potestad plena y suprema- potestad inmediata y ordinaria-potestad verdaderamente episcopal) y del sentido e interpretación del primado de jurisdicción. Valora el dogma del primado definido en el Vaticano I e interpreta de forma positiva el dogma del primado (desde la perspectiva maximalista, la posibilidad de diferentes formas del ejercicio del primado, bajo la perspectiva de estar abierta a la eclesiología de comunión y finalmente de cómo se debe estructurar la relación entre primado y colegialidad)⁹⁰.

5.2.2. El magisterio solemne del Papa y su infalibilidad

El teólogo dice encontrar los término claves de la definición de infalibilidad en el capítulo IV de *Pastor aeternus*. En el prólogo se une el primado de jurisdicción al primado de infalibilidad, luego se pone como testimonio los concilios IV de Constantinopla, II de Lyon y el de Florencia. Finalmente, el autor cita la fórmula definitoria (*cfr.* DH 3074).

Sobre el sentido e interpretación de la infalibilidad pontificia, el autor recuerda que debe cumplirse tres condiciones: a) hablar *ex cathedra*, b) hablar para la Iglesia entera y c) hablar sobre fe y costumbres⁹¹.

5.3. Del concilio Vaticano II a la *Ut unum sint* (1995)

5.3.1. Del primado de jurisdicción (Vaticano I) al primado del Papa (Vaticano II) hasta la encíclica *Ut unum sint* (1995) y su recepción

Pié-Ninot introduce la sección diciendo que el papado se ha convertido en la señal de identidad confesional del catolicismo en la época moderna. El Vaticano II repropone el primado del romano pontífice y su magisterio infalible que debe creerse firmemente (LG 18), mas por otro lado propone la sacramentalidad del episcopado (LG 21) así como el calificativo dado a los

⁹⁰ *Cfr. ibid.*, pp. 455-471.

⁹¹ *Cfr. ibid.*, pp. 472-475.

obispos de vicarios de Cristo (LG 27). Sin embargo el concilio nunca emplea el término jurisdicción aplicado al Papa, pero sí para hablar de potestad de los obispos (LG 23. 45).

El autor presenta la polaridad entre la concepción conciliar en la que el obispo posee la potestad propia, aunque regulada por la potestad suprema y el Derecho canónico que subraya que el Papa puede actuar según su criterio (canon 333)⁹².

El autor resalta de la encíclica *Ut unum sint* el número que señala que todas las Iglesias están en comunión plena y visible porque todos los pastores están en comunión con Pedro, y así en la unidad de Cristo (UUS 94). El obispo de Roma pertenece a su colegio y ellos son sus hermanos en el ministerio (UUS 95). Además resalta tres perspectivas sobre la recepción de dicha encíclica: a) la moderna con acentos de tipo religioso-espiritual, b) la reformista que favorece la realidad del primado dentro de la Iglesia promoviendo la colegialidad y c) la del cambio que pretende ligar la función papal con la sinodalidad.

5.3.2. Del magisterio eclesial en el Vaticano II a la carta apostólica *Ad tuendam fidem* (1998)

El teólogo presenta en primer lugar el sentido de fe de los fieles expresado en *Lumen Gentium* 12 y comenta que ese sentido de fe es el instinto sobrenatural que da la fe como don profético del Espíritu de Jesucristo y posibilita el testimonio activo de los creyentes en cuestiones de fe, doctrina y vida. Desde la *Dei Verbum* 10 y *Lumen Gentium* 25 el autor explica el magisterio de los pastores en el Vaticano II en función criteriológica como servicio a la Palabra de Dios. Finalmente desarrolla las diversas formas de magisterio según la carta apostólica *Ad tuendam fidem* a) el magisterio solemne o extraordinario (verdades de fe divinas conocidas como dogmas); b) el magisterio universal ordinario definitivo (agrupa las verdades que conciernen a la fe y a la norma moral); y c) el magisterio auténtico ordinario no definitivo (la enseñanza auténtica del Papa y los obispos).

5.4. Hacia una revisión del ejercicio del ministerio petrino, siguiendo la invitación de *Ut unum sint*

5.4.1 Los cuatro ejes de la esencia del ministerio petrino

Según el autor se puede afirmar que aparece un cuádruple dato sobre la esencia del ministerio petrino, así entonces tenemos: a) un ministerio episcopal (como obispo de la Iglesia local de

⁹² Cfr. *ibid.*, pp. 477-482.

Roma), b) un ministerio de comunión (para ser todos uno en la unidad de la fe y de la comunión), c) un ministerio colegial (unido al episcopado tiene potestad plena y suprema sobre la Iglesia en comunión con las otras Iglesias), d) un ministerio primacial (como primado, preside la comunión universal del amor)⁹³.

5.4.2. Propuesta de *Ut unum sint* 95

El teólogo presenta una propuesta sobre el ejercicio del ministerio petrino dirigida a un *ordo communionis Primatus* (en el que contempla el principio de subsidiariedad y el principio de comunión). La otra propuesta es hacia un *ordo communionis Primatus* basada en la relación de reciprocidad entre el romano Pontífice y los obispos.

5.4.3. El ministerio petrino desde la óptica de una colegialidad estructurada en las diversas realizaciones institucionales de su ejercicio

En esta última sección el autor trata: a) las cuestiones de la elección episcopal, b) la definición e historicidad del colegio cardenalicio, c) la curia romana, d) las nuevas instituciones de la colegialidad promovidas por el concilio Vaticano II (conferencias episcopales, sínodos de los obispos). Finaliza con un apéndice sobre el nuevo ritual “Inicio del ministerio petrino del obispo en Roma”. En él se detiene a detallar el rito de coronación del Papa desde el año 858 a 1963 y enfatiza el hecho de la tiara como símbolo de poder. Además, del ritual de inicio del ministerio petrino 2005 trata los temas de a) la celebración eucarística de inicio de dicho ministerio por el palio y el anillo de pescador, y b) la toma de posesión de la *cathedra* del obispo de roma.

El autor concluye diciendo:

Se muestra una rica eclesiología en el nuevo ritual y que puede considerarse un precioso testimonio de la *lex orandi statuat lex credendi*, donde aparece de manera muy pertinente el profundo significado eclesiológico del ministerio petrino del obispo de Roma, sede fundada y constituida por los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo⁹⁴.

⁹³ Cfr. *ibid.*, pp. 514-528.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 547.

Capítulo IV

La Iglesia como sociedad

En este capítulo presento el signo exterior de la Iglesia sacramento (*sacramentum/signum Ecclesiae*) que el autor Pié-Ninot estudia en su libro de la sacramentalidad cristiana. Lo desarrollo en tres secciones: 1) La eclesiología societaria; 2) La sinodalidad como expresión social de la Iglesia comunión; 3) La misión y diaconía de la Iglesia en el mundo.

Pié-Ninot destaca que al definir a la Iglesia como sociedad se quiere destacar que participa en un proceso socio-histórico de institucionalización radicado en Jesucristo. La Iglesia en cuanto sacramento universal de salvación se manifiesta como signo exterior en su dimensión fenomenológica, constituida y organizada como una sociedad (LG 8), a la cual los fieles se incorporan (LG 14), en la que viven (AG 21) y son educados (GS 3).

1. La eclesiología societaria

Según el autor, los orígenes de la concepción de la Iglesia como sociedad se remontan a los estudios de los canonistas medievales, sin embargo con la reforma gregoriana se produjo un cambio eclesiológico, pues la noción de Iglesia se hace jurídica.

Frente a la reforma protestante que pretendía que las Iglesias cristianas estuvieran bajo la jurisdicción de los Estados, los católicos modernos respondieron que la Iglesia romana por una parte, entraña la distinción jerárquica entre gobernantes y gobernados, y por otra parte, existen en ella poderes de naturaleza pública definidos por voluntad superior.

1.1. El origen de la expresión sociedad aplicada a la Iglesia

Pié-Ninot, historizando sobre el tema, dice que los tratados teológicos sobre la Iglesia de finales del siglo XIX y principios del siglo XX definían a la Iglesia como una sociedad, incluso el Vaticano I desarrolló una dimensión jurídica, mas no logró responder a la dimensión teológica. El autor define *Iglesia sociedad* como una institución social en forma de sociedad jurídica perfecta, parangonada a la sociedad estatal, donde tiene particular relieve la potestad de jurisdicción, es decir, el poder de guiar y gobernar, mediante el poder legislativo, ejecutivo y judicial⁹⁵.

⁹⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 552-554.

Sobre el calificativo *perfecta* el autor explica que no se refiere a un sentido moral sino al organizativo-institucional.

La eclesiología societaria pretendía mostrar apologeticamente a través del derecho eclesiástico que la Iglesia, aun siendo misterio de salvación asume la misma relevancia jurídica e institucional que cualquier otra sociedad perfecta o completa pública.

El teólogo dice que, en definitiva, el concepto de sociedad no abarca de manera directa y formal lo específico de la Iglesia a saber: que Cristo por medio del Espíritu es el principio de vida de la Iglesia.

1.2. La crisis del concepto de sociedad perfecta y los enfoques jurídicos contemporáneos

Según el autor, el concepto de *sociedad perfecta* no es suficiente para justificar el ordenamiento eclesiológico, por ello el Vaticano II propone a la Iglesia como sacramento.

En esta línea sacramental el autor menciona las escuelas de Múnich (basada en palabra y sacramento) y la clásica gregoriana (basada en la estructura interna y externa de la Iglesia sacramento). Por otra parte la nueva escuela gregoriana usa la expresión comunión jerárquica, mientras que la escuela de Navarra presenta a la Iglesia en el ámbito de una ciencia primordialmente jurídica o civilicista (escuela italiana).

A tenor del teólogo, en la actualidad se prefiere considerar a la Iglesia como ordenamiento jurídico primario u ordenamiento originario autónomo, pues así se tipifican las instituciones cuyas características son la independencia y la soberanía, tanto *ad extra*, como *ad intra*⁹⁶.

1.3. La eclesiología societaria presente en el Código de Derecho Canónico de 1983

El Código de 1983 mantiene como base textos jurídicos con una estructura jerárquica (preocupada apologeticamente en poner de manifiesto, con el *ius publicum ecclesiasticum*, que la Iglesia, también en cuanto *mysterium salutis*, asume *ad intra* y *ad extra* la misma relevancia jurídica e institucional) y no una estructura de comunión orgánica, y por lo tanto, el Código de Derecho Canónico no fue capaz de recoger el dato conciliar del Vaticano II que trata la doctrina de la Iglesia comunión y no establece las relaciones mutuas entre la Iglesia particular y la universal, por lo tanto, se muestra una dificultad de recepción de la eclesiología de comunión⁹⁷.

⁹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 555.

⁹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 556-562.

2. La sinodalidad. Expresión comunitaria y social de la Iglesia comunión

2.1. La Iglesia tiene nombre de sínodo

El autor dice que sinodalidad significa viajar en común. Dicho término sirve para designar a la asamblea litúrgica y sobre todo a la Iglesia en su conjunto.

El término *synodos* lo usó Eusebio de Cesarea para designar las asambleas eclesiales. Por ello Juan Crisóstomo dijo que la Iglesia tiene nombre de sínodo.

2.2. Las perspectivas del Vaticano II y su desarrollo

A tenor del autor, sinodalidad no se puede identificar sólo con la actividad colegial de los obispos, sino también de forma general la actividad de la Iglesia en su conjunto.

Pié-Ninot aborda la diferencia entre colegialidad (actividad episcopal) y sinodalidad (abarca Iglesia local concreta con todos sus miembros y estructuras). Sin embargo, el autor dice que la sinodalidad siendo la dimensión operativa de la Iglesia como comunión de iglesias, se realiza en su sentido más pleno en el ejercicio del ministerio episcopal⁹⁸.

2.3. Principios fundamentales del ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia

El autor enumera los puntos que articulan las condiciones de vida de la Iglesia: a) la real igualdad y unidad de todos los bautizados, b) el sacerdocio común de todo el pueblo de Dios y el sacerdocio ministerial, c) la corresponsabilidad (de todo el Pueblo de Dios), la colegialidad y la cooperación (presbíteros con su obispo), y d) el modo de la intervención sinodal mediante el aconsejar en la Iglesia⁹⁹.

2.4. La sinodalidad como participación y corresponsabilidad hacia la comunión eclesial

El autor concluye a partir del numeral 45 de *Novo milenio ineunte* (2000) que distingue entre la sabiduría jurídica y la espiritualidad de comunión, y de *Pastores gregis* (2003) que sintetiza el tema del estilo pastoral de gobierno y la comunión diocesana, que la comunión expresa la esencia de la Iglesia y la espiritualidad de comunión tiende a manifestarse en el ámbito personal y comunitario, por lo que el obispo debe cuidar de la participación y la corresponsabilidad¹⁰⁰.

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 566-568.

⁹⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 570-571.

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 574-575.

3. Misión y diaconía de la Iglesia en el mundo

El autor introduce diciendo que la clave del enfoque diaconal deriva en que la Iglesia es sacramento universal de salvación.

3.1. La triple dimensión teológica de la misión de la Iglesia

Según el autor, se evangeliza desde el don de Dios de la gracia expresado en: a) la dimensión de purificación y liberación, b) la dimensión de elevación y madurez, y c) la dimensión de perfección y plenitud.

3.2. La evolución eclesiológica: de las misiones a la misión de la Iglesia

Pié-Ninot plantea que en el Vaticano II se constata una significativa evolución teológica y pastoral desde las clásicas misiones extranjeras a la calificación en singular de la misión de la Iglesia en el mundo. Por lo tanto, se puede hablar de la reaparición de la misión como un hecho eclesiológico.

La relación de la Iglesia en diálogo con el mundo hizo reflexionar desde la teología de la historia y aparece la polémica si dar prioridad a la dimensión de la encarnación o de la escatología¹⁰¹.

3.3. La misión de la Iglesia según la *Gaudium et spes*. El amable diálogo con el mundo

El teólogo explica que *Gaudium et spes* es una constitución pastoral porque apoyándose en principios doctrinales pretende exponer la actitud de la Iglesia ante el mundo y los hombres contemporáneos.

Lo más relevante en la constitución es la síntesis cristológica de la antropología (GS 22). Por otra parte, la expresión *signos de los tiempos* (GS 4. 44) adquiere sentido en la Iglesia pues define su relación con el mundo¹⁰².

3.4. El decreto sobre las misiones *Ad gentes*. Toda la Iglesia es misionera

El autor resalta lo principal del decreto, dice que la Iglesia peregrinante es por naturaleza misionera (AG 2), la misión se cumple por la operación con la que, obediente al mandato de

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, pp. 579-581.

¹⁰² Cfr. *ibid.*, pp. 581-585.

Cristo y movida por la gracia y caridad del Espíritu santo, se hace presente en acto pleno a todos los hombres o pueblos para llevarlos con el ejemplo de vida (AG 5).

El fin de la misión de la Iglesia es la manifestación del propósito de Dios o epifanía, y su realización en el mundo y en la historia, en la que Dios por medio de la misión perfecciona abiertamente la historia de la salvación (AG 9).

Ad gentes subraya la misión de la Iglesia local, de manera que pueda servir para fomentar el sentido de comunión con la Iglesia universal (*cfr.* AG 19)¹⁰³.

3.5. La exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (1975)

El autor enumera las aportaciones significativas del documento magisterial, entre las que está el nuevo concepto de evangelización, la relación entre evangelización-promoción y liberación humana, la centralidad de la Iglesia local, la unión entre el Espíritu y la evangelización.

Describe los elementos esenciales sobre el anuncio de Jesús (EN 17) y las encrucijadas de la evangelización en la historia (EN 29), la asociación de liberación humana y salvación en Jesucristo (EN 34) y el uso de secularización como expresión que traduce la legítima autonomía de las cosas temporales (EN 55)¹⁰⁴.

3.6. ¿Hacia una nueva catolicidad del ser Iglesia en un mundo globalizado?

Citando a Juan Pablo II el autor dice que la globalización, como cualquier otro sistema, debe estar al servicio de la persona humana, de la solidaridad y del bien común.

El teólogo, en primer lugar, invita a vivir la globalización y universalidad de la fraternidad del reino de Dios, ya que la Iglesia es presentada tanto como un sacramento o signo e instrumento de salvación, como también de la unidad de todo el género humano.

En segundo lugar, invita a vivir la globalización y responsabilidad siendo sensibles al dolor.

En tercer lugar vivir la globalización de la solidaridad, sobre todo, desde la perspectiva latinoamericana de la opción por los pobres.

Finalmente, el autor invita a optar para superar el doble peligro de vivir una universalidad globalizadora cada vez más monolítica o de caer en una situación tan radicalmente dispersa que le lleve a la confusión de Babel.

¹⁰³ *Cfr. ibid.*, pp. 586-587.

¹⁰⁴ *Cfr. ibid.*, pp. 589-590.

SEGUNDA PARTE

La Iglesia según monseñor Óscar Arnulfo Romero

Capítulo V

El Espíritu Santo en la Iglesia

En este capítulo presento el tema eclesial del *Espíritu Santo en la Iglesia*, según la carta pastoral que el obispo Oscar Romero dirige a su diócesis de Santiago de María. Lo desarrollo en cinco secciones: 1) Introducción y contextualización de la carta pastoral; 2) La comunicación de la gracia; 3) La comunicación de la verdad; 4) La comunión jerárquica; y 5) Hacia la unión consumada.

1. Introducción y contextualización de la carta pastoral

Según monseñor Romero, Pentecostés es la circunstancia propicia para ofrecer la carta pastoral, pues es una primicia de su magisterio episcopal. Expresa que no existe otro tema más apropiado que hablar del Espíritu Santo en la Iglesia¹⁰⁵. Pentecostés hace presente y actualiza que podamos llenarnos de gracia salvadora de Jesús, pues es el acontecimiento del envío del Espíritu Santo a la Iglesia, para revestirla de la fuerza de lo alto (*cfr.* SC 102).

1.1. Un saludo agradecido

El obispo dice:

La alegría de esta Pascua [...] ofrece un ambiente de optimismo y cordialidad para expresar mi saludo, mi agradecimiento y mi buena voluntad a la Diócesis y a tantos amigos buenos que, con su acogida y con sus múltiples demostraciones de simpatía y adhesión, han abierto anchos caminos al paso y a la acción del pastor [...] desde aquella inolvidable bienvenida del 14 de diciembre, al llegar a la Ciudad sede para tomar posesión [...]. Pero el Espíritu del Señor, que aprecia con exactitud a los méritos de cada uno, sea quien recompense con el Don de sí mismo a quienes con tanta fe han acogido a Jesús el Buen Pastor, en la humilde persona de su obispo¹⁰⁶.

¹⁰⁵ El Espíritu Santo en la Iglesia es el título de la carta pastoral de Monseñor Oscar Arnulfo Romero, Obispo de Santiago de María, con fecha 18 de mayo de 1975. Para los usos de este estudio utilizaré la Sigla ESI para referirme a la presente carta, salvaguardando que esta carta y las que aparecerán en los capítulos posteriores son tomadas del texto que lleva por título: *Cartas Pastorales y Discursos de Monseñor Oscar Arnulfo Romero*.

¹⁰⁶ ESI en Romero, O., *Cartas Pastorales y Discursos de Monseñor Oscar A. Romero*, cuadernos CMR-UCA, San Salvador, 2007, p. 12.

1.2. El Espíritu Santo en la Iglesia

Romero expresa que su anhelo apostólico es que en la Diócesis sea fecunda, y dinámica la presencia de aquel Espíritu que Jesús ofreció a su Iglesia y a cada cristiano como garantía de verdad, como fuente de satisfacción y como vínculo de comunión eclesial.

1.3. La estructura de la Iglesia

El mártir Romero, citando al Vaticano II, dice que Cristo, mediador único, instituyó y mantiene constantemente en la tierra a su Iglesia Santa [...] como un todo visible, para comunicar, mediante ella, la verdad y la gracia a todos (*cf.* LG 8).

Ésa es su estructura como institución visible de hombres jerárquicamente constituidos, mediante la cual Cristo comunica su verdad y su gracia: comunión jerárquica, comunión de la verdad, comunión de la gracia, tres coordenadas puestas por el mismo Jesucristo.

Romero dice no pretender negar las adecuadas irradiaciones de carácter temporal y social que la fe y la gracia deben tener en el mundo; al contrario, él proclama sin ningún temor que la Iglesia, por su vinculación jerárquica y por su fidelidad a su misión de comunicar la fe y la gracia, será más creíble, más fuerte y mejor atendida entre las realidades temporales¹⁰⁷.

1.4. Así debe ser nuestra Diócesis

El obispo desea que su Diócesis sea una Iglesia fuerte y bella en su fe, en su gracia y en su comunión jerárquica, para poder ser signo de Dios que se distingue de los intereses temporales, no por alineación o cobardía sino precisamente para poderlos ayudar mejor. Y da gracias a Dios porque la Diócesis se dirige a una fuerte pastoral de conjunto (profética, litúrgica y social) con su variado abanico de matices exigido por el complicado mundo actual¹⁰⁸.

1.5. El Espíritu, Señor y dador de vida

Romero asevera que para vitalizar esa estructura y finalidad de la Iglesia, el Espíritu Santo fue enviado en Pentecostés por el Padre y por el Hijo. Citando al Vaticano II dice: “el Espíritu habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles como en un templo y en ellos ora y da testimonio de su adopción como hijos”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ *Cfr. ibid.*, p. 13.

¹⁰⁸ *Cfr. ibid.*, pp. 13-14.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 14.

2. Comunicación de la gracia

2.1. La tarea más noble de la Iglesia

El obispo mártir dice que la santidad es como la característica del Espíritu, reflejada en imágenes como vivificación, agua que da vida eterna, templo de oración, etc.

Comunicar la gracia es la verdadera meta de liberación cristiana y la verdadera competencia del quehacer de la Iglesia. Romero citando a Pablo VI dice que el verdadero desarrollo arranca de las carencias materiales del *mínimum* vital y de las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo y no se detienen hasta llevar a la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida de Dios vivo (*cfr.* PP 20-21).

2.2. Nuestra pastoral litúrgica

Según Romero, la función sacerdotal de la Iglesia es su tarea santificadora, invita a colaborar para este fin a todo el pueblo cristiano, para así empujar a la Diócesis hacia una ferviente vida en la gracia de Dios y hacia una profunda concientización de la vida sacramental y litúrgica¹¹⁰.

2.3. Despertar espiritual y vocación misionera

Al pastor le alegra que el Espíritu suscita en el laicado el valor santificante de su propio trabajo, mediante un florecer de realidades y esperanzas en el campo de la comunicación de la gracia (mostrado en retiros, convivencias, y diferentes grupos laicales).

En la carta el obispo comunica que se designó a la Diócesis como Diócesis piloto para la animación misionera del país.

3. Comunicación de la verdad

3.1. La asistencia del Espíritu Santo

El obispo escribe en la carta:

El Espíritu guía a la Iglesia a toda la verdad. Con esta lacónica expresión, el Concilio evoca la asistencia del Espíritu Santo prometida por Cristo a su Iglesia (*cfr.* Jn 16,13), para custodiar íntegra la verdad revelada por Dios y comunicarla con autoridad y seguridad divina a todos los hombres¹¹¹.

¹¹⁰ *Cfr. ibid.*, p. 15.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 16.

3.2. El magisterio de la Iglesia

El Pastor diocesano cita *Lumen Gentium* 25 y dice que el obispo se convierte en instrumento humano del Espíritu Santo, que guía la Iglesia a toda la verdad. Es pregonero de la fe y maestro auténtico, o sea que está dotado de la autoridad de Cristo para predicar al pueblo la fe que ha de ser creída y aplicada a la vida¹¹².

3.3. El obispo, pastor no técnico. Pastoral profética

Romero sabe que un obispo debe reconocer que no es superior en las ramas del saber humano, incluso en las ciencias teológicas, pero no debe ceder a nadie su cátedra de la verdad cuando se trata de proclamar y defender el divino depósito de la fe y de la moral revelada. Él mismo espera cumplir con la asistencia del Espíritu Santo, su difícil tarea profética de la que incluso está impregnada la pastoral de conjunto de la Diócesis y que se ve perfilada por la participación laical.

3.4. El sentido de la fe de nuestro pueblo

El redactor de la carta deja claro que Pentecostés debe inspirar a los sacerdotes una ferviente acción de gracias al Espíritu Santo por el profundo sentido de fe. El obispo define la fe como la verdadera piedra de toque del ministerio de la palabra.

En la carta se enumera la rica herencia de fe que se deja ver en la Diócesis de Santiago de María. Romero invita a transmitir esa herencia, capacidad de reflexión y asimilación que tiene la gente, para lo cual compromete al clero y a los laicos, sobre todo, en la difusión de la Biblia y las celebraciones de la palabra como verdaderos fermentos y esperanza de este sentido de la fe del pueblo de Dios¹¹³.

4. Comunión jerárquica

4.1. La institución Iglesia

En su carta cita abiertamente a *Lumen Gentium* 8 y dice que Cristo instituyó a la Iglesia como comunión jerárquica para comunicar su gracia y su verdad, aunque admite que existe una

¹¹² Cfr. *ibid.*, p. 17.

¹¹³ Cfr. *ibid.*, pp. 18-19.

tendencia a rechazar el aspecto jerárquico, porque se olvida que la estructura humana no es una finalidad sino un medio o instrumento para comunicar la gracia y la verdad.

4.2. Dones jerárquicos y carismáticos

Monseñor Romero presenta en este apartado el otro riquísimo aspecto de la actividad del Espíritu. Según su criterio, el Espíritu unifica a la Iglesia en comunión y ministerios y la provee y gobierna con diversos dones jerárquicos y carismáticos. Éstos a su vez ni se oponen ni se excluyen y no caminan separadamente, sino que se ordenan a la edificación de la unidad de la Iglesia (*cfr.* LG 7).

4.3. Esperanza de la Diócesis

La carta también muestra que Pentecostés hace pensar con optimismo sobre las necesidades, limitaciones y deficiencias de la Diócesis, para que se manifieste la voluntad del Espíritu Santo, de dar todas las vocaciones y carismas que necesita la Iglesia.

El obispo cita a *Lumen Gentium* 12 y 23, y dice que toca al obispo la delicada responsabilidad de discernir los carismas y ordenarlos al bien común de la Diócesis. Pero que a todo el Pueblo de Dios le toca reconocer los propios dones y carismas que le da el Espíritu Santo para ponerlos en utilidad común con humildad de servicio y con franqueza de diálogo. Mientras tanto, él como obispo, rigiendo bien a la Iglesia como porción de la Iglesia universal, contribuye eficazmente al bien de todo el cuerpo místico, que es también el cuerpo de las iglesias¹¹⁴.

4.4. Día del seminario

Romero dice que Pentecostés es el día del seminario puesto que es el Espíritu quien ofrece las vocaciones y los carismas. El Pastor hace un llamamiento general a toda la feligresía para que ayuden a salvar a la juventud de las seducciones del mundo y para que escuchen la llamada de sus hermanos y pongan su energía en el servicio.

4.5. La injusticia social, obstáculo a la comunión

Monseñor manifiesta en la carta que la injusta desigualdad social, económica y política en que viven los hermanos es un obstáculo que encuentra el Espíritu de Pentecostés para renovar la

¹¹⁴ *Cfr. ibid.*, pp. 20-21.

Iglesia y el mundo. El pueblo se encuentra, como dice Pablo, bajo la esclavitud de la corrupción en espera de la liberación de la gloria de los hijos de Dios (*cfr.* Rom 8,21).

Él como Pastor hace un llamamiento al amor y a la responsabilidad para que ricos y pobres se amen como manda el Señor. Citando a Pablo VI dice que ni el odio ni la violencia son la fuerza de la caridad¹¹⁵.

4.6. Pastoral social

Romero cita en este apartado a *Lumen Gentium* 36 para manifestar el compromiso laical de contribuir eficazmente a que los bienes creados sean promovidos para utilidad de todos los hombres sin excepción, y que conduzcan a un progreso universal en libertad humana y cristiana¹¹⁶.

Finalmente, Romero dedica este apartado para alentar en esperanza a los que carecen de bienestar por su situación precaria diciéndoles que siempre se han merecido las preferencias del amor de Cristo y de su Iglesia¹¹⁷.

5. Hacia la unión consumada

Romero cita al Vaticano II y dice que el Espíritu conduce a la Iglesia a la unión consumada con su Esposo, pues el Espíritu y su esposa dicen al Señor Jesús ¡ven! (*cfr.* LG 4). Y agrega que el Espíritu es señor y dador de vida, con el fin de elevar a los hombres a participar de la vida de Dios (*cfr.* LG 2).

Afirma que la Iglesia peregrina no puede vivir sin esa tensión escatológica y utilizando una expresión apocalíptica manifiesta su deseo de que la Iglesia de Santiago de María oiga lo que dice el Espíritu¹¹⁸.

El obispo pone su esperanza en construir una Iglesia según el corazón de Dios, bajo la inspiración y la protección de la Santísima Virgen María. Para ello cita nuevamente el Concilio resaltando que María es la obra maestra del Espíritu Santo, pues ella ha alcanzado la perfección (*cfr.* LG 65.66).

Finalmente, el obispo mártir da su bendición y fecha la carta el 18 de mayo de 1975 en Santiago de María, dejándonos esta visión del Espíritu Santo en la Iglesia.

¹¹⁵ *Cfr. ibid.*, pp. 21-22.

¹¹⁶ *Cfr. ibid.*, p. 22.

¹¹⁷ *Cfr. ibid.*, p. 23.

¹¹⁸ *Cfr. ibid.*, pp. 23-24.

Capítulo VI

La Iglesia de la pascua

En este capítulo presento el tema de la Iglesia de la pascua de Monseñor Romero, que es el tema de su primera carta pastoral como arzobispo de San Salvador. Lo desarrollo en cuatro puntos: 1) la introducción de la carta. Y luego el tema propio de la Iglesia de la pascua desarrollado en tres puntos: 2) ¿qué es la Pascua? 3) la Iglesia, sacramento de la Pascua, y 4) el mundo destinatario de la Pascua.

1. Introducción

Monseñor Romero presentó su carta el domingo de Resurrección, el 10 de abril de 1977. En ella se dirigió a todos los hermanos y hermanas de la arquidiócesis de San Salvador.

El arzobispo de San Salvador contextualiza su carta, recordando que el 22 de febrero de 1977, la arquidiócesis de San Salvador vivió la misteriosa hora de la sucesión apostólica, que está en continuidad con el 28 de septiembre de 1842. En esa fecha Gregorio XVI erigió a San Salvador como diócesis sufragánea de Guatemala. El 11 de febrero de 1913 Pío X elevó San Salvador a la categoría Metropolitana y desde entonces han sucedido tres relevantes figuras de la jerarquía salvadoreña.

Luis Chávez y González, pastoreó 38 años, a los que Dios bendijo con abundante vida eclesial. Romero asume esa herencia apostólica para continuarla y cultivarla a través de nuevos y difíciles horizontes¹¹⁹.

La carta empieza con un saludo de presentación con optimismo y esperanza cristiana dirigido a:

- a.** Los presbíteros, con un ofrecimiento y esperanza de diálogo mutuo, y colaboración en el servicio del pueblo de Dios para evangelizar, santificar y gobernar.
- b.** Los religiosos y religiosas expresándoles cariño especial y gratitud por su vida de oración y sus múltiples maneras de hacer realidad la divina misión de la Iglesia.
- c.** Al laicado que son ilusión y esperanza desde el Vaticano II para promover la vocación secular como un llamamiento a la santidad en el mundo, al que deben ordenar según el designio de Dios. El laicado está llamado a una colaboración comprometida con la misión pastoral de la Iglesia.

¹¹⁹ Cfr. Iglesia de la Pascua (y de aquí en adelante IP) en Romero, O., *Cartas Pastorales y Discursos de Monseñor Oscar A. Romero*, cuadernos CMR-UCA, San Salvador, 2007, pp. 25-26.

d. A todos los hombres, que esperan de la Iglesia la respuesta que ilumine sus dudas, y a todos los que buscan a Dios con sincero corazón¹²⁰.

Romero dirige también su saludo a los que le brindaron amable acogida y adhesión a la voluntad del Santo Padre que lo designó para la Sede. Finalmente, saluda a los que compartieron con múltiples demostraciones de solidaridad, el dolor y la esperanza que provocó el asesinato del inolvidable Padre Rutilio Grande y otros atentados contra la libertad de la Iglesia. El saludo de presentación se torna después en una invitación a un diálogo reflexivo. Romero escribe:

Represento a la Iglesia, la cual siempre está deseosa de dialogar con todos los hombres [...] a fin de orientar al mundo conforme a sus proyectos divinos [...] la Iglesia no vive para sí misma, sino para llevar al mundo la verdad y la gracia de la Pascua. He aquí la síntesis de esta carta que sólo quiere presentar, a la luz de esta “hora pascual” la identidad y la misión de la Iglesia y ofrecer con sinceridad su voluntad de diálogo con todos los hombres¹²¹.

2. La Pascua

Romero entiende por Pascua el acontecimiento de la salvación cristiana mediante la muerte y la resurrección de Nuestro Señor Jesucristo. El concilio Vaticano II ha hecho del misterio pascual el centro de sus reflexiones sobre la Iglesia y su misión en el mundo. Cristo realizó este misterio pascual por su bienaventurada pasión, muerte y resurrección de entre los muertos y gloriosa ascensión (SC 5).

Veamos qué es la pascua de la antigua alianza y cómo Cristo es la nueva pascua cristiana.

2.1. La Pascua de la Antigua Alianza

Llamamos salvación o redención cristiana al misterio pascual. Para entender el sentido y el estilo de la redención cristiana es necesario remontarse a la Antigua Alianza, al libro del Éxodo, allí se revela el estilo histórico-salvífico de la redención de Dios.

El Arzobispo recuerda que cada año el pueblo rescatado celebraba la pascua, como un acontecimiento que el pueblo actualizaba. Los fracasos e imperfecciones de la historia de los israelitas, no los desanimaba porque la pascua estaba abierta a lo escatológico y, en el esfuerzo por el presente, brillaba la esperanza de una pascua más perfecta, más allá de la historia¹²².

¹²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 27.

¹²¹ *Ibid.*, p. 28.

¹²² Cfr. *ibid.*, p. 29.

2.2. Cristo inmolado es nuestra Pascua

A tenor del autor, recordar la pascua de Israel desemboca en aquella última pascua de Jesús para pasar de figura y preparativo a ser la realidad de la Pascua cristiana.

Cristo realizó la pascua mediante su propio paso de la muerte a la vida. Su muerte en la cruz fue la inmolación del verdadero cordero pascual. Y fue en una cena pascual en la que Jesús fundó la representación memorial eucarística que hará presente la maravilla de su redención en medio de todas las circunstancias humanas.

Con la muerte de Cristo queda destruido el imperio del pecado, del infierno y de la muerte. Y con su resurrección se implanta en la historia el imperio de la vida eterna, pues por la resurrección Dios glorifica a su Hijo.

Además, Romero dice que la pascua es también la venida del Espíritu Santo, la fuerza de lo alto. Menciona los diferentes nombres que el Espíritu recibe. Al final afirma que el reino de los cielos no es sólo para después de la muerte, sino que Cristo lo inauguró ya, por su paso de la muerte a la vida.

Pasando a la situación de la arquidiócesis, el Arzobispo llama hora pascual al acontecimiento que vive actualmente la arquidiócesis, por la potencialidad de fe, esperanza y amor que Cristo resucitado ha provocado en los diversos sectores de la Iglesia; en particular ha producido una fe viviente y operante. Por lo tanto, la riqueza espiritual de la pascua es la herencia máxima de la Iglesia.

Medellín invita, dice el autor, a que se presente más nítido, el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres (Juventud 15)¹²³.

3. La Iglesia, sacramento de la Pascua

Después de ver lo que es la pascua cristiana, el autor reflexiona ahora sobre cómo la Iglesia es el sacramento de la pascua, en cuanto que nace de ella y vive para ser signo e instrumento de ella en medio del mundo.

¹²³ Cfr. *ibid.*, p. 31.

3.1. La Iglesia nace de la pascua

Los antiguos padres de la Iglesia, dice Romero, vieron el nacimiento de ella del costado de Cristo, dormido en la cruz. Jesús, por tanto, realizó nuestra redención bajo el signo pascual, y bajo ese signo ha querido prolongarse en la vida de la Iglesia, es decir, en estilo pascual.

Romero afirmó que la Iglesia es el cuerpo de Cristo resucitado. Además señala que todos sus miembros viven por el bautismo en una tensión de pascua, de paso, de conversión. Es el Espíritu Santo quien anima la vida de resurrección de la Iglesia, desde el mismo día de la resurrección de Cristo. Por eso, Pentecostés es sólo la plenitud de la Pascua.

Romero concluye así esta sección: “el Cristo de la Pascua se prolonga y vive en la Iglesia de la Pascua. Y no se puede formar parte de esta Iglesia sin ser fiel a ese estilo del paso de la muerte a la vida; sin un sincero movimiento de conversión y fidelidad al Señor”¹²⁴.

3.2. La Iglesia, signo e instrumento de la Pascua

El Arzobispo mártir señala que el Vaticano II hace del misterio de la pascua el foco central de sus reflexiones acerca de la Iglesia. Esto se debe a que toda la razón de ser de la Iglesia es hacer sensible y operante, en medio de los hombres, el fecundo dinamismo de la muerte y resurrección de su Señor. Entonces, la Iglesia nacida de la pascua lleva las gracias pascuales a los hombres, pues Cristo así la instituyó (LG 8).

Romero añade que la *Lumen Gentium* 8 presenta tres elementos que hacen de la Iglesia, instrumento de pascua, el sacramento universal de salvación. Estos son: la comunidad jerárquica como parte visible del sacramento; y la verdad y la gracia del Redentor como el invisible contenido sacramental¹²⁵.

Siempre reflexionando sobre la Iglesia como signo de pascua y salvación, Romero se refiere a Pablo VI que en la *Evangelii Nuntiandi* anuncia que la comunidad es un signo novedoso de vida. Es decir, la Iglesia es sacramento visible de la salvación, por lo que el dinamismo de la evangelización, que predica el evangelio como Palabra que salva, se traduce normalmente en gestos sacramentales, como es la adhesión a la Iglesia (*cfr.* EN 23)¹²⁶.

Finalmente, el Arzobispo cita a *sacrosantum concilium* para afirmar que si la Eucaristía y los demás sacramentos nos salvan y nos dan capacidad de ser hijos de Dios es porque surgen del

¹²⁴ *Ibid.*, p. 32.

¹²⁵ *Cfr. ibid.*, p. 32.

¹²⁶ *Cfr. ibid.*, p. 33.

misterio pascual (SC 61). Así, el origen pascual de la Iglesia exige una exquisita fidelidad al Señor resucitado para que sea auténtica su identidad y su servicio como signo e instrumento de la verdad y de la gracia que redimen al mundo desde el misterio pascual.

4. El mundo, destinatario de la Pascua

Como último punto de su reflexión sobre la Iglesia de la pascua, monseñor Romero considera el mundo como destinatario de la pascua. El autor resalta que la Iglesia no vive para sí, sino que su razón de ser es la misma de Jesús: el servicio a Dios para salvar al mundo.

El documento de Medellín recuerda que para concretar el noble servicio de la Iglesia, en nuestro continente americano, el Espíritu impulsaba a un diálogo y a un servicio hacia nuestros pueblos, pues el continente está orientado hacia la emancipación total y a la liberación de toda servidumbre (*Introducción 4*). La Iglesia no podía sentirse indiferente ante el clamor de millones de personas que pedían a sus pastores liberación (*Pobreza 2*)¹²⁷.

Puesto que el mundo es destinatario de la pascua, uno de los retos o interpelación evangélica de la Iglesia es tomar la actitud de Cristo que exige en esta hora difícil discernir las señales de los tiempos y saber prestar el servicio de Iglesia a los justos anhelos de los hermanos.

La Iglesia no puede ser definida sólo desde una perspectiva política o socioeconómica, como tampoco ser indiferente a ello. El Vaticano II afirmó que la misión de la Iglesia es esencialmente religiosa, pero por lo mismo profundamente humana (GS 1).

Pablo VI dijo que la Iglesia no admite el circunscribir su misión sólo al terreno religioso, y afirma que la contribución de la Iglesia a la liberación humana no sería completa si descuidara anunciar la salvación de Jesús. Por lo tanto, la conexión entre la auténtica evangelización y la promoción humana (desarrollo y liberación) son razones antropológicas exigidas que no se pueden disociar de lo evangélico, pues la disociación sería ignorar la doctrina del Evangelio acerca del amor hacia el que sufre o padece necesidad (*cfr.* EN 34).¹²⁸

Por otra parte, como el mundo es destinatario de la pascua, la Iglesia proclama un servicio que exige conversión. Por eso, Romero sostiene que la Iglesia de la Pascua y de Pentecostés debe ser una Iglesia de la Conversión. Por lo tanto hay que volver fundamentalmente a Cristo, y ser su transparencia¹²⁹.

¹²⁷ *Cfr. ibid.*, p. 34.

¹²⁸ *Cfr. ibid.*, p. 35.

¹²⁹ *Cfr. ibid.*, p. 36.

El Vaticano II recuerda, dice Romero, que la comunidad política y los intereses del mundo deben tener en cuenta que están al servicio de la vocación personal y social del hombre y que la Iglesia predica la fe con auténtica libertad y enseña la doctrina social (*cfr.* GS 76). En El Salvador, la Iglesia, por amor al pueblo, ha estado en cooperación y diálogo con las autoridades estatales y ha sido agradecida, pero sufre cuando no se es responsable en la defensa de los derechos humanos. El autor termina recalcando el reto de un mundo esperanzado.

Concretamente en El Salvador, dice Romero, hay que tener en cuenta las dimensiones humanas del mensaje evangélico y estar atento a las exigencias históricas de lo religioso, por ello se ampara a la protección de los patronos nacionales, el Divino Salvador y la Reina de la Paz¹³⁰.

¹³⁰ *Cfr. ibid.*, pp. 37-38.

Capítulo VII

La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia

En este capítulo presento la concepción que tiene monseñor Romero de la Iglesia como cuerpo de Cristo en la historia, en su segunda carta pastoral como arzobispo de San Salvador. Lo desarrollo en cuatro puntos: 1) introducción de la carta, 2) misión actual de la Iglesia, 3) la Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia, y 4) la arquidiócesis del Divino Salvador.

1. Introducción

La carta se presentó en la fiesta de la Transfiguración el 6 de agosto de 1977, y se dirigió al clero, a los religiosos y religiosas, y a los hermanos y hermanas de la arquidiócesis de San Salvador¹³¹.

Romero señala que su primera carta arzobispal fue una auto presentación en la fiesta de la Pascua, mientras que en esta ocasión escribe en la fiesta de quien ilumina con el esplendor de su Transfiguración a la arquidiócesis de San Salvador, pueblo de Dios que peregrina entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios (*cf.* LG 8)¹³².

Frente a la problemática salvadoreña, Romero expresa en la carta su deber episcopal de iluminar y dilucidar a la luz de la fe y dice:

Sí. Es la palabra de nuestra fe. Por tanto, no pretendo suplantar al necesario esfuerzo de la razón humana en buscar soluciones concretas y viables a nuestros graves problemas. Pero con la luz de la fe estoy seguro de ofrecer la contribución que la Iglesia tiene que aportar para purificar y fortalecer esos esfuerzos razonables porque los libera de torcidos intereses y les garantiza la complacencia de Dios¹³³.

De esta manera afirma que su palabra no es otra que la Buena Nueva del Evangelio de la liberación que por medio de la Iglesia Jesús sigue anunciando a los seres humanos. Por lo tanto no es una esperanza ingenua sino bien fundada.

¹³¹ *Cfr.* ICCH (Iglesia, cuerpo de Cristo en la Historia) en Romero, O., *Cartas Pastorales y Discursos de Monseñor Oscar A. Romero*, cuadernos CMR-UCA, San Salvador, 2007, p. 39.

¹³² El pueblo salvadoreño, por un lado, siente la cercanía eclesial frente a sus problemas y angustias y, por otro lado, algunos sienten el llamado exigente a la conversión, puesto que se han refugiado en una tradición sin evolución, sobre todos aquellos que poseen más, quienes con sus intereses egoístas farisaicamente se han escandalizado y han atacado el corazón de la Esposa de Cristo, llamándola infiel al evangelio. Romero por su parte cree que su posición es en conciencia evangélica y agradece al clero, religiosos, religiosas, laicos y laicas por su decisión de ir y morir con Jesús (*Cfr. ibid.*, pp. 39-40).

¹³³ *Ibid.*, p. 41.

A continuación, antes de pasar al tema mismo de la Iglesia como cuerpo de Cristo, Romero reflexiona sobre la misión actual de la Iglesia.

2. Misión actual de la Iglesia

Sobre la misión actual de la Iglesia Romero apunta, al inicio, la distorsión que los medios de comunicación hacen de la Iglesia, juzgando vanamente su verdadera realidad y misión. Luego, el autor presenta cuál es la misión de la Iglesia, analizando los siguientes puntos.

2.1. Relación entre la Iglesia y el mundo

Se empieza señalando los cambios que ha tenido la Iglesia en los años posteriores al concilio Vaticano II. El cambio principal ha sido, según el autor, la relación de la Iglesia con el mundo. Por un lado, la Iglesia cuestiona el pecado del mundo, pero por otro lado, se debe dejar cuestionar en lo que en ella hay de pecado.

Este cambio ha favorecido mucho a la Iglesia, pues ha ayudado a que ella recobre su profunda esencia cristiana enraizada en el Nuevo Testamento. También le ha ayudado a profundizar su relación al mundo en dos sentidos: su presencia en él y su servicio a él. Veamos en detalle estos dos puntos del autor.

2.1.1. La Iglesia está en el mundo

En cuanto a su presencia en el mundo, la Iglesia no daba importancia a lo que realmente sucedía en el mundo. Sobre esto, Romero cita a Pablo VI que dice: “no debemos ignorar el estado en que hoy se halla la humanidad en medio de la cual se desarrolla nuestra misión”. Añade también del Vaticano II: “el género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia caracterizado por cambios profundos y acelerados” (*cfr.* GS 4). Y, por último, cita a Medellín del documento *Justicia* 1 y 5, donde se dice que el hombre latinoamericano vive en un momento decisivo de su proceso histórico y con un gran anhelo de liberación integral¹³⁴.

Por lo tanto, los cambios del mundo son un signo de los tiempos, pues en ellos Dios interpela a calibrar la actuación de la Iglesia en el mundo. La Iglesia es el pueblo de Dios en el mundo y debe organizarse como tal.

¹³⁴ *Cfr. ibid.*, p. 43.

Todos peregrinamos en la historia y debemos transmitir los gozos y las esperanzas nuestras al mundo, puesto que somos guiados por el Espíritu Santo¹³⁵.

2.1.2. La Iglesia al servicio del mundo

En cuanto al servicio de la Iglesia al mundo, ella está en el mundo para los hombres, dice el arzobispo. El sentido del servicio eclesial es, dice el autor, el ser signo y sacramento de Cristo. Así la Iglesia significa y realiza la íntima unión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí (LG 1). Debido a eso la Iglesia siente la preferencia de Cristo por los pobres, que es para ella un desafío y una misión que no puede soslayar y a la que debe responder con diligencia y audacia (*Pobreza 7*)¹³⁶.

2.2. El pecado del mundo

El pecado en el mundo es el siguiente punto que analiza el autor con referencia a la misión de la Iglesia. Romero dice:

La Iglesia [...] como sacramento universal de salvación define su firme posición contra el pecado del mundo y fortalece su severo llamado a la conversión [...] el pecado hace que la historia del mundo deje de ser historia de salvación [...] el pecado es visto como una esclavitud del mundo [...] un acto del individuo que en lo más profundo de su voluntad niega y ofende a Dios [...] La Iglesia de hoy acentúa más que antes la gravedad del pecado por sus consecuencias sociales¹³⁷.

Después de considerar estos puntos previos, el autor pasa ahora a tratar el tema de este capítulo que es el de la Iglesia como cuerpo de Cristo en la historia.

3. La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia

3.1. ¿Por qué hay cambios en la Iglesia?

Los cambios en la Iglesia se deben, nos dice Romero, a que la Iglesia es el cuerpo de Cristo en la historia y como tal tiene que comunicar el mensaje y prolongar la misión eterna del Señor según los signos cambiantes de la historia. Por eso su misión sólo será auténtica, si es la misión de Jesús.

¹³⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 43-44.

¹³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 44.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 45-46.

Si la Iglesia se olvidara de esta identificación con Cristo, Cristo se la reclamaría, aunque incomode y avergüence a la misma Iglesia¹³⁸.

3.2. Jesús anuncia el reino de Dios especialmente a los pobres y llama a la conversión

En la óptica paulina, Jesús es la cabeza del cuerpo de la Iglesia. Por eso el autor fundamenta bíblicamente que la Iglesia, como cuerpo de Cristo, tiene que verse desde el llamado a la conversión y el anuncio del Reino, que el mismo Jesús hace durante su vida pública.

El Arzobispo recurre al texto programático de Marcos 1,15, en el que Jesús anuncia que el reino de Dios está cerca e invita a la conversión y a creer en la Buena Nueva. Cita también a Lucas 4,18-19, texto que presenta a Jesús proclamando la liberación de los cautivos, dando la vista a los ciegos y liberando a los oprimidos.

En la parte central del apartado, Romero muestra su opción preferencial por los pobres a partir del ejemplo de Jesús¹³⁹.

La Iglesia está en el mundo y al servicio del mundo. Por eso, el autor resalta el mensaje esperanzador de Jesús llamando a la conversión. Como ejemplo cita la conversión de Zaqueo, de Nicodemo, etc. En ellos se muestra que Jesús no excluyó a nadie de su mensaje, ni de la invitación al Reino; por lo tanto, Jesús amó a todos sus contemporáneos. Esto es un signo: el cuerpo de Cristo en la historia se va edificando.

Jesús estuvo marcado por una sociedad concreta. En ella ejerció su misión, predicación y servicio. Además de anunciar el Reino, hizo una denuncia del pecado contra el falseamiento que se había hecho de Dios y del templo, contra la religión sin obras de justicia, y contra la actitud de los poderosos. Todo esto ocasionó a Jesús fuertes polémicas que le llevaron a ser condenado y ajusticiado (*cfr.* Lc 23,5; Mc 2,1-3; 14,64)¹⁴⁰.

3.3. La Iglesia anunciadora del Reino, denuncia el pecado y llama a la conversión

De la misma manera que Cristo, cabeza de la Iglesia, anunció el Reino, denunció el pecado y llamó a la conversión; la Iglesia, cuerpo de Cristo, debe ser fiel a su pedagogo. Por esto Romero hace dos afirmaciones centrales sobre la Iglesia: a) la Iglesia es la comunidad de hombres que profesan la fe en Jesucristo como único Señor de la historia, b) la Iglesia mantiene en la historia

¹³⁸ *Cfr. ibid.*, p. 48.

¹³⁹ *Cfr. ibid.*, p. 50.

¹⁴⁰ *Cfr. ibid.*, pp. 51-52.

la figura de su fundador. Por consiguiente, la Iglesia tiene que seguir proclamando su fe en Jesucristo y tiene que seguir la obra que el mismo Jesús realizó en la historia.

La Iglesia tiene el derecho-deber de seguir y amar con libertad a su único Señor y proclamar sin trabas el Evangelio y cooperar en la construcción del Reino, mediante la Palabra y los sacramentos para ser cuerpo de Cristo en la historia. Por lo tanto, la Iglesia debe anunciar el Reino preferencialmente a los pobres y marginados, sin rechazar a las demás clases sociales, a las cuales la Iglesia quiere servir e iluminar.

Por otra parte, la Iglesia debe denunciar el pecado de nuestros días, en especial el egoísmo que empobrece, y lo que se ha llamado el pecado estructural, puesto que perpetúa la miseria de la que surge el clamor del pueblo y al que la Iglesia debe responder¹⁴¹.

3.4. La Iglesia ilumina la construcción del reino de Dios y es fiel a Cristo

Veamos ahora la afirmación de Romero de que la Iglesia no anuncia un Reino abstracto, sino que también promueve soluciones, aun cuando en último término no le corresponde a ella. Desde la *Rerum Novarum* de León XIII, la Iglesia ha tratado de orientar los problemas sociales y de denunciar los pecados del mundo.

De la misma manera, los obispos de El Salvador, recuerda Romero, escribieron que la injusticia es bien concreta. Por eso, la promoción de la justicia ha de ser también bien concreta. Se debe creer en el reino de Dios como un progresivo cambio de un mundo de pecado a un mundo de amor y justicia¹⁴².

Romero termina de exponer el tema central de este capítulo de la siguiente manera:

La Iglesia realiza su propio misterio de ser el cuerpo de Cristo en la historia [...] con el mismo espíritu con que la viviría Cristo en su tiempo [...] sólo caminará hacia la perfección definitiva del reino de Dios en la eternidad si se esfuerza en realizar, en la historia de las sociedad de la tierra, aquel Reino de verdad y de paz, de justicia y de amor¹⁴³.

Después de conocer cómo la Iglesia es cuerpo de Cristo en la historia, el autor propone encarnar esa visión de Iglesia en la Iglesia local de El Salvador.

Iglesia que por ser fiel a Cristo y vivir con el mismo espíritu de su fundador está marcada por la persecución y el martirio.

¹⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 53.

¹⁴² Cfr. *ibid.*, pp. 54-55.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 55.

4. La arquidiócesis del Divino Salvador. La Iglesia fiel al Evangelio

Según monseñor Romero, la arquidiócesis, como cuerpo de Cristo, por ser fiel al evangelio está marcada por señales dolorosas y gloriosas del martirio. Esta actuación de la Iglesia local no es improvisada, sino que viene marcada por una línea que impulsó el Vaticano II y Medellín, y que Monseñor Chávez y González trató de encarnar en la arquidiócesis de San Salvador. Esta es la Iglesia de la cual se oyen voces que la acusan de haber traicionado al evangelio.

A continuación veremos del autor algunas consecuencias de su ser cuerpo de Cristo en la historia. Y una apología de cómo la arquidiócesis de San Salvador es fiel al evangelio.

4.1. Iglesia sin odio ni subversión, ni marxista, ni política

Frente a la situación de sacerdotes y fieles asesinados, Romero dice que jamás ha llamado al odio ni a la venganza, sino que ha seguido predicando el mandato de Jesús de *amarse los unos a los otros*. Jesús dio su vida por amor buscando la conversión de los hombres para liberarlos.

No ha habido odio ni venganza en la actuación de la Iglesia, sino recordar esa gran verdad de Jesús: que el amor quiere humanizar en verdad a todos. Si el amor se comprende así, se puede apreciar también en qué consiste lo que se ha llamado prédicas subversivas y violentas. El Reino hace violencia contra el egoísmo, y por ello llaman a la Iglesia violenta.

El arzobispo dice que a la Iglesia la han tildado de marxista, cosa que no es así, puesto que la conferencia episcopal ha afirmado que el marxismo es incompatible con la fe cristiana. Por eso se ha condenado al marxismo; pero también se condena al sistema capitalista. El interés de la Iglesia ha sido siempre, el de defender los derechos fundamentales de la persona, en el ejercicio de los bienes materiales, para que los hombres puedan vivir con dignidad.

Sobre la vida política, el obispo recuerda la correcta relación que tiene que haber entre la Iglesia y la política, pues la Iglesia no hace una política partidista, sino que como dice la *Gaudium et Spes* 76, la Iglesia y la política están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres.

Finalmente, Romero concluye afirmando que la Arquidiócesis no traiciona al Evangelio, sino que ha cumplido su misión de pronunciar una palabra sobre los acontecimientos del país, porque así lo ha exigido la defensa de los derechos humanos y la salvación de las almas¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 56-59.

4.2. El testimonio de una Iglesia perseguida

La Iglesia ha sufrido muertes de sacerdotes, expulsiones, amenazas, profanación del Santísimo y una campaña de calumnias culpabilizándola de la situación violenta del país. Como escribe el autor, nadie debe extrañarse de dicha persecución pues la Iglesia es fiel a su misión y por eso se le persigue. Hay que tener presente que la persecución toca al mismo Cristo, porque quien toca a sus cristianos toca a Cristo¹⁴⁵.

Según el pastor, se persigue a la Iglesia porque quiere ser en verdad la Iglesia cuerpo de Cristo. Mientras la Iglesia predique una salvación eterna sin comprometerse entonces es respetada y alabada, pero si es fiel a su misión de denunciar el pecado y anunciar una esperanza justa, entonces es perseguida, calumniada y tildada de subversiva y comunista.

Para la Iglesia local ser cuerpo de Cristo en la historia, no sólo ha significado persecución y martirio, sino también, producir frutos: a) unidad en la Iglesia y b) una esperanza viva. Estos son los puntos culminantes de la visión de Iglesia de Romero.

4.3. La unidad de la Iglesia

Según Romero, el servicio al Evangelio y la persecución sufrida han producido como fruto la unidad de la arquidiócesis, conseguida no sólo de labios, sino en la puesta en práctica de la fe, mediante un esfuerzo común, en la fidelidad a la Palabra y a la exigencia de Jesucristo, y se ha cimentado en el sufrimiento común.

En cambio, la división, en contraposición a la unión, no es por la actuación de la Iglesia, sino por el pecado del mundo y de la sociedad. La unidad se debe lograr alrededor del Evangelio y unificando los esfuerzos¹⁴⁶.

4.4. La esperanza de la Iglesia

Resulta paradójico para Romero, que en tiempos de persecución no se produzca desánimo sino más bien surge la esperanza cristiana. Esta esperanza toma cuerpo en la convivencia fraterna y hace desear un mundo más justo y más fraternal.

¹⁴⁵ Romero dice que la persecución se da cuando no se permite anunciar el reino de Dios con todas sus derivaciones de justicia, de paz, amor y verdad, cuando no se tolera denunciar el pecado de nuestro país que sume a los hombres en la miseria; cuando no se respetan los derechos de los salvadoreños, y cuando aumentan los desaparecidos, los muertos, los calumniados (*cfr. ibid.*, p. 61).

¹⁴⁶ *Cfr. ibid.*, p. 63.

El arzobispo tiene la esperanza de que el Gobierno comprenda lo correcta y humanitaria que ha sido la acción de la Iglesia, y reitera su disponibilidad de diálogo, para que se aclare la suerte de los desaparecidos, el cese de las capturas y torturas, el regreso de sacerdotes expulsados, y otros temas.

Pide que se dé ese diálogo en un clima de confianza de cara al bien común del pueblo y que se tienda a la sana cooperación entre Gobierno e Iglesia para la creación de un orden social justo, eliminando progresivamente las estructuras injustas y promoviendo los hombres nuevos que el país necesita para mejorar y vivir en las nuevas estructuras de la justicia, de la paz y del amor¹⁴⁷.

El arzobispo mártir termina su concepción eclesial de cuerpo de Cristo en la historia desarrollada en su segunda carta pastoral con las siguientes palabras:

Cuerpo de Cristo en la historia, la Iglesia de la arquidiócesis va comprendiendo mejor cada año que la fiesta del 6 de agosto [...] es más bien la celebración de una alianza que compromete hasta una identificación de pensamiento y de destino a todos los salvadoreños bautizados con el Divino Salvador del mundo. Porque todos los bautizados formamos la Iglesia que se encarna a Cristo en la historia de nuestra patria [...] Nuestra fidelidad a Cristo, Señor de nuestra historia, nos dará la satisfacción profunda de haber sido con él los constructores de su Reino aquí en El Salvador [...] que la reina de la Paz [...] cuide con protección poderosa de Madre a nuestra Iglesia y a nuestra Patria. Bajo tu palma de paz encarne aquí en el pueblo salvadoreño el reino de Dios que Cristo sigue predicando mediante su Iglesia¹⁴⁸.

¹⁴⁷ *Cfr. ibid.*, pp. 64-65.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 65-66.

Capítulo VIII

La Iglesia y las organizaciones políticas populares

En este capítulo presento el tema de la Iglesia y las organizaciones políticas populares, según monseñor Romero, en su tercera carta pastoral. Lo desarrollo en tres partes: 1) la situación de las organizaciones populares en El Salvador, 2) la relación entre la Iglesia y las organizaciones populares, y 3) el juicio de la Iglesia sobre la violencia.

Monseñor presenta su carta a la luz de la fiesta de la transfiguración, el 6 de agosto de 1978, y de la muerte del papa Pablo VI, quien tenía una angustiosa preocupación por los pobres, en el reclamo de éstos al mundo de justicia social.

La Iglesia, afirma el autor, es la prolongación de la enseñanza de la salvación de Cristo. Por ello, se empeña en mostrar en la carta que la misión profética de la Iglesia es la defensa de los pobres y que en América latina, ha estado presente desde los frailes Antonio de Montesinos y Bartolomé de las casas¹⁴⁹.

Por un lado, la intención del autor es colaborar a sacudir la inercia de muchos salvadoreños indiferentes a la miseria del país; y por otro lado, no aceptar como destino inevitable que la mayoría de nuestro pueblo sea presa del hambre y del desempleo, y que sus sufrimientos, violencias y muertes se conviertan en rutina. Por lo tanto, la intención es, esclarecer la posición de la Iglesia con su deber y riesgo de hablar y dar una respuesta cristiana y eclesial, e invitar al pueblo de Dios a reflexionar y asumir compromisos y opciones, para así realizar transformaciones sociales, políticas y económicas¹⁵⁰.

1. La situación de las organizaciones populares en El Salvador

En cuanto a la situación de las organizaciones populares, Romero las acepta, señala el derecho de organización que tienen, como también el hecho de la violación de los derechos humanos en el país, y finalmente, afirma que la Iglesia local apoya el derecho de organizarse, preferentemente al campesino. Romero dice:

¹⁴⁹ Cfr. IOPP (La Iglesia y las organizaciones políticas populares) en Romero, O., *Cartas Pastorales y Discursos de Monseñor Oscar A. Romero*, cuadernos CMR-UCA, San Salvador, 2007, p. 69.

¹⁵⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 70-72.

En el marco de nuestra realidad nacional, la proliferación de organizaciones populares es uno de los acontecimientos a que alude el Concilio cuando, llamando a reflexión y discernimiento a los cristianos, dice: el Pueblo de Dios, movido por la fe... procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios (GS 11)¹⁵¹.

1.1. El derecho de organización

La declaración universal de los derechos humanos y el artículo 160 de la constitución política de El Salvador proclaman el derecho de todos los ciudadanos de reunirse y asociarse. De la misma manera la Iglesia lo proclama por Juan XXIII en la encíclica *Pacem in terris* 23 y el Vaticano II lo repite en *Gaudium et Spes* 68.

1.2. Violación de DDHH en el país

En el Vaticano II la Iglesia afirma la capacidad real que tiene todo grupo a ejercer su derecho natural a asociarse (GS 74). Pero en El Salvador existe un vacío, y Romero denuncia la violación del derecho humano de asociación, particularmente en tres anomalías.

1.2.1. Se discrimina a los ciudadanos

En un análisis imparcial del derecho de asociación se ve que las agrupaciones, en consonancia con el gobierno o protegidos por él, funcionan como agrupaciones; mientras que las organizaciones discordantes con el gobierno, se ven en dificultades e imposibilitadas de ejercer su derecho a organizarse legalmente para trabajar por sus objetivos aunque éstos sean justos.

1.2.2. Se daña a las mayorías

La discriminación hacia las organizaciones resulta más violatoria cuando a diario se comprueba que las minorías económicamente poderosas pueden organizarse en defensa de sus intereses minoritarios y, muchas veces, con desprecio de los intereses de la mayoría del pueblo. Mientras que otros grupos, en la base del pueblo, sólo encuentran dificultades o represión cuando quieren defender organizadamente los intereses de la mayoría.

Como consecuencia resultan dos grandes daños: el desprecio a su dignidad, libertad e igualdad en la participación política; y la falta de protección a los más necesitados¹⁵².

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 73.

¹⁵² *Cfr. ibid.*, p. 75.

1.2.3. Se provoca el enfrentamiento de los campesinos

Según Romero, lo más grave es que a grupos de campesinos se les ofrece por parte de organizaciones progubernamentales, salir de la miseria a base de utilizarlos en actividades de represión que incluye delatar, atemorizar, capturar, torturar y, en algunas situaciones asesinar a sus mismos hermanos campesinos.

Otros campesinos militan en organizaciones independientes del gobierno u opuestas a él en busca de cambios más eficaces de su precaria situación. También hay campesinos que se reúnen a reflexionar la palabra de Dios para encarnarla a la realidad, a ellos se les ha querido manipular y mal interpretar¹⁵³.

1.3. La Iglesia local apoya el derecho de organizarse, preferentemente al campesino

Romero recuerda que la organización no es un derecho absoluto que legitime fines o métodos injustos, sino un derecho de aunar esfuerzos para lograr, por medios honestos, finalidades también honestas y de bien común. Por ello, dice el autor, se declara conformidad con la Constitución cuando ella recuerda los límites de lo moral y el repudio de doctrinas anárquicas. Por lo tanto, se enfatiza el derecho de asociación, sobre todo el de los campesinos, no para amparar agrupaciones de terror o subversivas, puesto que ya se ha denunciado que el fin no justifica los medios criminales.

La Iglesia defiende el derecho de las justas reivindicaciones, pues nadie puede privar a los hombres del derecho de organización y menos a los pobres.

En el magisterio de la Iglesia, dice Romero, Juan XXIII de origen campesino abogó por los cambios necesarios para los campesinos y les aconsejó asociarse (*cf. Mater et Magistra* 125). Por otra parte, el Vaticano II recuerda que los campesinos no sólo quieren mejores condiciones de vida, sino también participar activamente en la ordenación de la vida económica, social, política y cultural de la nación (GS 9).

La conferencia episcopal de El Salvador, por su parte, reafirmó el derecho de organización para los hombres y mujeres del campo e incluso animó a que existan esas organizaciones, de tal manera que los pobres tengan la suficiente fuerza para no ser víctimas de los intereses de unos pocos¹⁵⁴.

¹⁵³ *Cfr. ibid.*, p. 76.

¹⁵⁴ *Cfr. ibid.*, pp. 77-78.

Después de examinar la situación de las organizaciones populares en El Salvador, Romero pasa a considerar cuál ha de ser la relación entre la Iglesia y las organizaciones populares.

2. Relación entre la Iglesia y las organizaciones populares

Según Romero, la Iglesia debe mirar y cumplir su misión específica en el proceso de organización que está surgiendo principalmente entre el campesinado, pues esto lo ve él como un signo de los tiempos.

En su reflexión sobre el tema formula tres declaraciones de principios y luego hace una aplicación de los principios.

2.1. Tres declaraciones de principios

2.1.1. La naturaleza propia de la Iglesia

El concilio Vaticano II expresa, dice Romero, la misión propia de la Iglesia. Ésta consiste en que Cristo confió a su Iglesia no la política, ni lo económico o lo social, sino que el fin que le asignó es de orden religioso. De allí se derivan sus funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina (*cfr.* GS 42).

Apoyándose en el magisterio de la Iglesia, monseñor Romero presenta como propio de la naturaleza de ella, su tarea específica de evangelizar por la Palabra de Dios y crear una comunidad-Iglesia unida entre sí y con Dios mediante signos sacramentales, sobre todo, la Eucaristía (*cfr.* LG 1). Por ser Palabra viva, exige a la conciencia y a la vida no sólo juzgar al mundo con los criterios del reino de Dios, sino a actuar de conformidad al evangelio¹⁵⁵.

Romero señala que hay documentos eclesiales que piden mantener y fortalecer las comunidades eclesiales de base, porque son células vitales de la Iglesia, que surgen alrededor de la palabra de Dios y de la Eucaristía, y que ayudan a suscitar vocaciones cristianas explícitamente políticas (*cfr.* EN 58; GS 75).

2.1.2. La Iglesia al servicio del pueblo

El segundo principio que declara monseñor en su carta es, que la Iglesia tiene una misión de servicio al pueblo de Dios. La Iglesia se identifica con los pobres cuando éstos exigen sus

¹⁵⁵ *Cfr. ibid.*, p. 81.

legítimos derechos. La Iglesia apoya su organización sean o no sean cristianos, la única condición es que el objetivo de la lucha sea justo para apoyarlo con la fuerza del evangelio¹⁵⁶.

Por otro lado, en el servicio solidario de la Iglesia con las causas justas de los pobres se ha exigido el respeto al derecho ajeno y ella ha tratado de ser justa y objetiva. Por lo que la Iglesia no ha llamado al odio o al resentimiento, sino a la conversión y, además, ha señalado la justicia como base indispensable de la paz, que es el verdadero objetivo cristiano¹⁵⁷.

2.1.3. Inserción de los esfuerzos liberadores en la salvación cristiana

Como dice el autor, éste es el tercer principio que orienta su reflexión sobre las relaciones entre la Iglesia y las organizaciones populares. La Iglesia alienta y fomenta los anhelos justos de organización, y apoya lo que tiene de justo y reivindicativo. En síntesis, monseñor Romero afirma que la liberación que la Iglesia proclama abarca al hombre entero y está centrada en el reino de Dios. Ella procede de una visión evangélica del hombre que exige una conversión de corazón y de mente, y que no se satisface con sólo cambiar estructuras; además, excluye la violencia.

2.2. Aplicación de los principios

Como dice monseñor los tres criterios eclesiológicos del apartado anterior ayudan a juzgar las relaciones de la Iglesia con los grupos sociales organizados. Por ellos se puede ver lo que las organizaciones pueden esperar o exigir de la Iglesia, pero también lo que no deben esperar de ella porque no le compete.

A continuación el autor aplica estos principios a varios problemas en las relaciones entre Iglesia y organizaciones populares.

Un primer problema es la relación de origen. En las organizaciones populares, algunas no se identifican con la Iglesia pues no tienden a ella o no tienden a la palabra de Dios como su origen. En cambio hay otros a los que la Palabra de Dios los llevó a una toma de conciencia de la fe y su exigencia de justicia que iluminan a la comunidad eclesial. De esta manera se puede ver cómo la dimensión de justicia de la fe puede conducir a la vocación política. Estos grupos sí se identifican con la Iglesia¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Cfr. *ibid.*, p. 83.

¹⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p. 84.

¹⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p. 87.

Otro problema que trata el autor es el de la fe y la política. La fe y la política pueden estar unidas en el cristiano que tiene vocación política, salvaguardando que no se identifique a la tarea de la fe con una determinada tarea política. La fe debe inspirar la acción política del cristiano pero sin confundirse con ella. Por lo tanto, las mismas personas que pertenezcan a comunidades eclesiales, pueden pertenecer también a organizaciones políticas populares. Siempre que se haga distinción entre fe cristiana y organización política. De esta manera no se caerá en el error de sustituir lo más propio de la fe y de la justicia cristiana por lo más propio de una determinada organización política; o también de afirmar que solamente dentro de una determinada organización se puede desarrollar la exigencia cristiana de justicia que proviene de la fe¹⁵⁹.

Otro problema que trata es el de lo que se puede y no se puede exigir de la Iglesia. Las organizaciones pueden exigir de la Iglesia que recuerde los derechos cívicos de organización, huelga, manifestación y libre expresión; pero no puede exigirle que se convierta en mecanismo concreto de propaganda para fines políticos. A los que profesan la fe cristiana se les llama a usar métodos acordes a la fe en Dios y a realizar la justicia según el reino de Dios; por lo tanto, deben permanecer leales a Dios y a los pobres¹⁶⁰.

El arzobispo recuerda que no todos los cristianos poseen vocación política y, de manera especial, recuerda a los sacerdotes y laicos a no tener simpatía por un determinado grupo, sino que colaboren en orientar cristianamente las actividades políticas a favor de la justicia y tengan como primer objetivo ser animadores y orientadores en la fe y en la justicia que la fe exige¹⁶¹.

Finalmente, Romero llama a los miembros de las organizaciones populares, que no reconocen la fe cristiana, a trabajar por una sociedad más justa, y se compromete a animarlos en lo que está conforme con la revelación de Dios y a denunciar lo que sea pecado del mundo.

Como último punto de su reflexión en su tercera carta pastoral, sobre la relación entre la Iglesia y las organizaciones populares, monseñor Romero trata el tema del juicio de la Iglesia ante la violencia.

3. Juicio de la Iglesia ante la violencia

Romero ve la necesidad de presentar la realidad nacional que vivían los salvadoreños de finales de los setenta. Las manifestaciones populares comúnmente terminaban en derramamiento

¹⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 87.

¹⁶⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 88-89.

¹⁶¹ Cfr. *ibid.*, pp. 90-91.

de sangre. Por eso, monseñor en su carta presenta como misión pastoral, un juicio moral de la Iglesia para orientar a la comunidad mediante un no a la violencia, y un sí a la paz. Lo hace considerando los siguientes puntos.

3.1. Diversos tipos de violencia

El apartado tiene como objetivo presentar el análisis que hace monseñor Romero en su carta de los diferentes tipos de violencia, para llegar a su raíz y eliminar sus causas reales.

En primer lugar, dice que la violencia institucionalizada produce una situación de injusticia en la que a la mayoría de los hombres y mujeres se les priva de lo necesario para vivir. Esto se lleva a cabo mediante el funcionamiento del sistema socioeconómico y político que acepta como normal la utilización de las mayorías como fuerza productiva.

En segundo lugar, está la violencia represiva de estado, que unida a la violencia institucional, trata de contener los anhelos de las mayorías, sofocando violentamente cualquier manifestación de protestas.

En tercer lugar, la violencia sediciosa o terrorista, que es una violencia que produce y provoca estériles e injustificados derramamientos de sangre. Lleva a la sociedad a tensiones explosivas y racionalmente incontrolables, y desprecia por principio toda forma de diálogo como posible instrumento de solución para los conflictos.

En cuarto lugar está la violencia espontánea. Es aquella que reacciona espontáneamente de forma no calculada ni organizada, como una reacción a los ataques de los que son víctimas.

En quinto lugar, la violencia de legítima defensa, que se da cuando una persona o grupo repele por la fuerza una agresión injusta de que han sido objeto.

Por último, se trata la violencia de la no violencia. Es aquella recomendación evangélica de ofrecer la otra mejilla ante un injusto agresor. Lejos de ser pasividad o cobardía, es la manifestación de una gran fuerza moral que deja moralmente vencido y humillado al agresor¹⁶².

3.2. Juicio moral de la Iglesia sobre la violencia

Como afirma monseñor Romero, la Iglesia siempre ha condenado la violencia, usada como primer y único medio. Sólo permite la violencia en legítima defensa, pero bajo las siguientes condiciones: que la defensa no exceda el grado de la agresión, que se acuda a la violencia

¹⁶² Cfr. *ibid.*, pp. 95-97.

proporcionada, sólo después de agotar los medios pacíficos posibles, y que la defensa violenta no traiga como consecuencia un mal mayor.

Por otra parte la Iglesia ha condenado la violencia institucionalizada, la violencia represiva, la violencia terrorista y toda violencia que provoque legítima defensa violenta.

El magisterio de la Iglesia habla del caso de insurrección, que sólo es permitida muy excepcionalmente, en caso de tiranía (*cfr.* PP 31)¹⁶³.

3.3. Aplicación a la situación de El Salvador

Monseñor hace cuatro aplicaciones-orientaciones para la realidad eclesial de la Diócesis. La primera es creer en la paz, proclamar su primacía y llamar a su construcción. En segundo lugar, trabajar por la justicia, sabiendo que la paz es fruto de la justicia. El tercero es el rechazo de la violencia fanática, repudiando aquellos grupos de mentalidad patológica que hacen imposible detener la espiral de violencia. La cuarta orientación es agotar los medios legítimos antes de llegar a la violencia¹⁶⁴.

Monseñor concluye invitando a seguir a Jesús, para ser instrumentos que realicen la transfiguración de los pueblos, pues ésa es la razón de ser de la Iglesia. Las palabras del Padre en aquella santa montaña es el mejor aval de la misión eclesial, señalar a Cristo como el Hijo predilecto de Dios y único salvador de los hombres, y la invitación a escucharlo.

De manera específica Romero pide a los católicos y a los hermanos de otras iglesias a oír la voz de Jesús y hacer con los más pequeños lo que haríamos con Jesús. A los que tienen en sus manos el poder económico les invita a no cerrar sus ojos de forma egoísta. A la clase media les recuerda que una mayoría aún no tiene lo suficiente para vivir y que se solidaricen con los pobres. A los gremios profesionales e intelectuales el divino maestro les pide que usen su saber y ciencia para esclarecer la realidad nacional. A los partidos políticos y organizaciones populares, les exige que sepan poner la preocupación por las mayorías pobres por encima de sus propios intereses y cesen en amedrentar a los campesinos. Por su parte la Iglesia se compromete a trabajar en su misión y a colaborar con los que estén dispuestos a hacer reinar la justicia¹⁶⁵.

¹⁶³ *Cfr. ibid.*, pp. 98-99.

¹⁶⁴ *Cfr. ibid.*, pp. 100-101.

¹⁶⁵ *Cfr. ibid.*, pp. 101-104.

Capítulo IX

Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país

Este capítulo trata el tema de la misión de la Iglesia en medio de la crisis del país, como lo presenta monseñor Romero en su cuarta carta pastoral. El autor lo desarrolla en cuatro partes: 1) la crisis de El Salvador a la luz de Puebla, 2) la contribución de la Iglesia al proceso de liberación de nuestro pueblo, 3) la iluminación de algunos problemas concretos, y 4) la línea pastoral de Puebla en la arquidiócesis de San Salvador.

La carta fue presentada a la luz de la fiesta de la transfiguración del 6 de agosto de 1979. En ella Romero expresa su deber pastoral de actualizar el mandato de Dios “escuchar a su Hijo amado”, para iluminar las realidades cambiantes de la historia y aprender a expresarse en el lenguaje que hablan los hombres de los tiempos nuevos¹⁶⁶.

Con tal fin pide se tenga en cuenta sus tres cartas pastorales anteriores y recordar que la Iglesia está al servicio del mundo y para dar respuestas de fe a las preocupaciones políticas tan originales del pueblo.

El motivo de la carta es sacar a la luz las nuevas formas de sufrimientos y atropellos que han empujado la vida nacional por los caminos de la violencia, venganza y resentimiento. Por otra parte, también da a conocer las esperanzas y expectativas del pueblo que nacen de su profundo sentido religioso y de su riqueza humana¹⁶⁷.

El objetivo de la carta es manifestar la aceptación y adhesión del documento de Puebla por parte del arzobispo, como también, un llamado a los sacerdotes, comunidades religiosas y laicos para que en breve tiempo todas las comunidades eclesiales estén informadas y penetradas del espíritu de Puebla y de las directrices de esa histórica conferencia¹⁶⁸.

1. La crisis del país a la luz de Puebla

La misión de la Iglesia, dice monseñor Romero, no es de orden político, social o económico, sino religioso. Pero no hay que olvidar que la Iglesia puede dar luces que sirven y consolidan a la

¹⁶⁶ Cfr. MIMCP (Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país) en Romero, O., *Cartas Pastorales y Discursos de Monseñor Oscar A. Romero*, cuadernos CMR-UCA, San Salvador, 2007, p. 107.

¹⁶⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 108-110.

¹⁶⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 111-112.

comunidad humana. Por ello, Romero usa criterios pastorales para hacer su análisis de la crisis del país¹⁶⁹.

Sin embargo, no se pretende aquí hacer un análisis exhaustivo de la estructura económica, política y social, ni ofrecer un relato completo de los hechos del país, sino subrayar aquellas notas negativas de la crisis, que han sido señaladas y comentadas por las comunidades.

1.1. La injusticia social a la base

La situación de extrema pobreza adquiere rostros muy concretos de niños golpeados por la pobreza desde antes de nacer, de jóvenes desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad, de campesinos que viven relegados y privados de tierra, de obreros mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos, y, finalmente, de subempleados y desempleados, marginados y hacinados (*cf.* DP 31-39)¹⁷⁰.

1.2. Deterioro de la situación política y la actitud del gobierno

Se ha deteriorado la participación ciudadana, se ve con malos ojos la organización de obreros, campesinos y sectores populares. El socorro jurídico reportó 406 asesinatos por parte de cuerpos de seguridad, fuerza armada y organizaciones paramilitares, 307 desaparecidos, y 95 víctimas de la revolución; es decir, se ha agudizado los límites de crueldad y la espiral de violencia.

El gobierno se muestra impotente para detener la escala de violencia, muertes y desaparecidos en el país. Esto genera un ambiente de impunidad propicio para la proliferación de asesinatos de organizaciones de ultra derecha que agravan el panorama de violencia. Por eso, la Iglesia, sensible a las angustias del pueblo, está llamada por compromiso evangélico a denunciar y condenar esas situaciones de injusticia¹⁷¹.

1.3. Fundamento económico e ideológico de la represión

Romero dice:

Analistas de nuestra economía señalan que al buen funcionamiento del sistema económico de El Salvador le conviene disponer de mano de obra abundante y barata [...] el sector agro exportador necesita que el campesino no tenga trabajo ni esté organizado, a fin de poder contar con esa mano de obra abundante y barata [...] empresas industriales o

¹⁶⁹ *Cfr. ibid.*, p. 113.

¹⁷⁰ *Cfr. ibid.*, pp. 114-115.

¹⁷¹ *Cfr. ibid.*, pp. 115-117.

transnacionales basan todavía hoy sus juegos de competencia en mercados internacionales en lo que ellos llaman bajo costo de la mano de obra [...] estos sectores dominantes, sobre todo el agropecuario, no puede admitir la sindicalización campesina, ni obrera [...] la represión contra las organizaciones populares se convierte, para esa mentalidad, en una especie de necesidad para mantener y aumentar los niveles de ganancia [...] esta nueva teoría y práctica política está a la base de esta situación de opresión y de violencia represiva de los derechos más fundamentales de los salvadoreños¹⁷².

1.4. Deterioro moral

A nivel latinoamericano el deterioro de la moral es verificable debido el materialismo individualista, el consumismo, el descuido de los valores en la familia, las frustraciones, el hedonismo y la manipulación de los medios de comunicación social, entre otros (*cfr.* DP 54-62).

En El Salvador se puede enumerar los siguientes elementos del deterioro moral:

- a.** En el orden de la administración pública: infidelidad de la Corte Suprema de Justicia, la prostitución de la justicia, la impunidad, la indiferencia a la angustia de las familias y el silencio cómplice ante otras violaciones de la Constitución.
- b.** En el orden privado: las maniobras de los empresarios, el poco rendimiento y descuido de los deberes por parte de los empleados, la sustracción o malversación de fondos públicos o privados, el manejo malo de medios de comunicación social y los chantajes¹⁷³.

1.5. Crisis al interior de la Iglesia

La Iglesia encierra en su propio seno a pecadores y, siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación, avanza continuamente por la ruta de la penitencia y de la renovación (*cfr.* LG 8).

A tenor del autor tres son las principales deficiencias que reclaman conversión al interior de nuestra Iglesia:

En primer lugar, la desunión. Fenómeno que se da al interno de la Iglesia debido a la división que existe a su alrededor. La Iglesia puede correr el riesgo de polarización si no toma en cuenta su vocación y misión evangélica, la que Puebla definió como opción preferencial por los pobres, sólo esta opción puede ser la clave de la unidad.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 117.

¹⁷³ *Cfr. ibid.*, pp. 118-121.

En segundo lugar, la falta de renovación y adaptación. La Iglesia constata la vertiginosa corriente de cambios culturales, sociales, económicos, políticos y técnicos; ella debe acompañar estos procesos de lucha de los pueblos para no quedar marginada.

Finalmente, la desvalorización de los criterios evangélicos¹⁷⁴.

2. Contribución de la Iglesia al proceso de liberación de nuestro pueblo

Siguiendo el documento de Puebla que está a la base de su reflexión de esta carta, monseñor Romero afirma que este documento también invita a buscar la contribución que la Iglesia puede ofrecer al país en esta hora de crisis. Lo hace tratando los siguientes puntos.

2.1. Contribución desde su propia identidad de Iglesia

La Iglesia debe ser ella misma, ofreciendo una contribución evangélica y no una aportación puramente política ni de otra técnica meramente humana, aunque se debe estar cerca de los problemas reales. De esta manera aportará al proceso de liberación del país¹⁷⁵.

2.2. Con una evangelización integral y una sólida orientación doctrinal

La Iglesia tiene como tarea la evangelización, ésta es su misión esencial. Esto se debe a que el origen de la evangelización está en el mismo Cristo (*cfr.* EN 13-14). Además, la arquidiócesis no puede reducirse a un tipo de evangelización de administración de sacramentos y catequesis, sino a una evangelización liberadora que inspire en estos momentos de crisis a partir de la doctrina social. Es decir debe tener una sólida orientación doctrinal, una denuncia profética del pecado en función de conversión, desenmascarar las idolatrías de nuestra sociedad, promover la liberación integral del hombre y urgir cambios estructurales profundos.

En función de denunciar el error y el pecado del mundo, la Iglesia debe anunciar el reino de Dios. Por lo tanto, debe denunciar proféticamente la injusticia social, la discriminación y la violencia¹⁷⁶.

¹⁷⁴ *Cfr. ibid.*, pp. 122-126.

¹⁷⁵ Si la liberación que la Iglesia predica y promueve se redujera a las dimensiones de un proyecto puramente temporal a una perspectiva antropocéntrica, olvidando toda preocupación espiritual y religiosa, la Iglesia perdería su significación más profunda (*cfr. ibid.*, pp.127-128).

¹⁷⁶ *Cfr. ibid.*, pp. 129-133.

2.3. Desenmascara las idolatrías de nuestra sociedad

La carta subraya que la idolatría además de ofender a Dios destruye y desorienta al hombre. Por eso, Romero denuncia la absolutización de la riqueza y de la propiedad privada bajo hipoteca social, pues ellas son la raíz de la violencia en El Salvador.

Por otro lado, se subraya que la absolutización de la seguridad nacional es la base de un estado totalitario que suprime la participación política. Esto conduce a una desigualdad, y como consecuencia, el pueblo está sometido a élites militares y políticas que oprimen y reprimen a todos los que se opongan a sus determinaciones. Por ejemplo, la fuerza armada en vez de cuidar de los verdaderos intereses nacionales, se convierte en guardiana de los intereses de la oligarquía, fomentando así su propia corrupción ideológica y económica.

Finalmente, la carta subraya una tercera absolutización. La absolutización de la organización y subordinación a ella de todo lo demás. La organización politiza demasiado su actuación, subordina a sus objetivos políticos la misión específica de otras organizaciones, produciendo sectarismo y fanatismo de organización. La organización corre el peligro de absolutizarse y convertirse en idolatría, cuando las ideologías ateas o los mezquinos intereses de un grupo la hacen perder amplias perspectivas trascendentes y el ideal del bien común del país¹⁷⁷.

2.4. La Iglesia promueve la liberación integral del hombre y cambios estructurales

Monseñor Romero enfatiza que la evangelización y la promoción humana son inseparables.

En Latinoamérica va en aumento la distancia entre la mayoría que tienen poco y pocos que tienen mucho. Por este motivo no se puede amar al prójimo sin comprometerse a nivel personal y estructural con el servicio y promoción de los grupos humanos y de los estratos sociales (*cfr.* DP 27). La Iglesia traicionaría su mismo amor a Dios y su fidelidad al Evangelio si dejara de ser voz de los que no tienen voz, defensora de los derechos de los pobres, animadora de todo anhelo justo de liberación, y orientadora, potenciadora y humanizadora de toda lucha legítima por conseguir una sociedad más justa.

Por lo tanto, predicar y propiciar la urgencia de cambios estructurales profundos en lo político y social del país es otra contribución de la misión pastoral de la Iglesia. Los métodos para propiciar estos cambios no deben ser bruscos o violentos, pues se vuelven ineficaces; por el

¹⁷⁷ *Cfr. ibid.*, pp. 134-138.

contrario, deben buscarse esfuerzos parciales pacíficos que no violenten el bien común o los derechos humanos¹⁷⁸.

2.5. La Iglesia acompaña al pueblo

En cuanto a las clases populares, la Iglesia los acompaña y los invita a la conversión. También los alienta en la organización para la reivindicación justa y, en la defensa de su propia existencia, sin olvidar que los valores que deben practicarse son los cristianos.

A las clases dirigentes, la Iglesia los llama a la conversión y les recuerda también su gravísima responsabilidad en la superación del desorden y de la violencia, que sea no por el camino de la represión sino por el de la justicia y de la participación popular para propiciar cambios sociales¹⁷⁹.

3. Iluminación de algunos problemas especiales

Siguiendo su reflexión, el autor pasa a clarificar y orientar sobre tres puntos que se presentan a continuación.

En primer lugar, la violencia. Romero afirma que la justicia es el criterio para juzgar la violencia. Claramente declara un no: a) a la violencia estructural, pues es producto de una situación de injusticia que priva de lo necesario para vivir, b) a la violencia arbitraria del estado, por ser un abuso represivo de autoridad, c) a la violencia de la extrema derecha, por su absoluta impunidad, y d) a la violencia terrorista injusta, por causar víctimas inocentes.

En cambio aclara que: a) la violencia de insurrección, es legítima según Pablo VI, en caso excepcional de tiranía evidente y prolongada, que atenta gravemente contra los derechos de la persona y daña peligrosamente el bien común del país; b) la violencia de legítima defensa puede usarse frente a una agresión injusta si no es mayor que la agresión y si se usa después de agotar todos los recursos y con tal que no traiga como consecuencia un mal mayor.

Finalmente, la carta recomienda a los cristianos a ser pacíficos, pero no pasivos.

El segundo punto es el del marxismo. Según el autor, debe ser rechazado por el cristiano si se entiende que es de ideología materialista y atea, pues conduce a una interpretación falsa de la religión.

¹⁷⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 139-142.

¹⁷⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 143-146.

El marxismo puede entenderse por un lado, como un análisis científico de lo económico y lo social. Por otro lado, puede ser entendido como estrategia política, como pauta para conseguir el poder. Sin embargo, no sólo el marxismo debe ser denunciado, sino también el capitalismo, por ser un sistema marcado por el pecado.

El tercer punto es el del diálogo nacional. Debe ser un diálogo en el que participen todas las fuerzas sociales del país, para que cese toda forma de violencia. Los temas que deben tocarse en este dialogo son: la revisión y el cambio de las estructuras y la libertad de organización.

Al final, Romero pide a los empresarios comprender la lógica y la justicia del movimiento sindical, y a los obreros les pide ser dignos interlocutores de ese diálogo¹⁸⁰.

4. La línea pastoral de Puebla en la arquidiócesis

En esta cuarta y última parte de la carta, monseñor Romero se dirige a todos los agentes de pastoral: sacerdotes, religiosos y laicos. Les pide que nos hagamos las mismas preguntas que se hizo Puebla sobre la realidad de América Latina. Preguntémonos, pues, ¿Cómo ha mirado la Iglesia de la arquidiócesis a esta realidad de El Salvador? ¿Qué ha hecho en estos últimos diez años? A la luz del espíritu de Puebla monseñor responde desarrollando los puntos siguientes.

4.1. Actitud de búsqueda

El autor destaca dos factores importantes de la pastoral: el mensaje evangélico que se predica y la realidad cambiante de personas, de tiempo y de lugar. Es en esa realidad cambiante en la que la Iglesia debe cumplir su misión, y por eso su actitud ha de ser una actitud fundamental de búsqueda.

4.2. Opción preferencial por los pobres

Según los lineamientos de Puebla, el autor propone en su carta la opción preferencial por los pobres a través de: el esfuerzo por conocer y denunciar los mecanismos generadores de la pobreza (*cfr.* DP 1160), unir esfuerzos con los hombres de buena voluntad para desarraigar la pobreza y crear un mundo más justo y fraterno (DP 1161), apoyar las aspiraciones de los obreros y campesinos que quieren ser tratados como hombres libres (DP 1162), y defender el derecho

¹⁸⁰ *Cfr. ibid.*, pp. 147-154.

fundamental a crear libremente organizaciones para defenderse y promover sus intereses y para contribuir responsablemente al bien común (DP 1163)¹⁸¹.

4.3. Unidos en una pastoral de conjunto

Por consiguiente monseñor propone como línea pastoral la opción primordial por una evangelización en todos los niveles; la renovación necesaria de todos los medios disponibles en orden a una evangelización adecuada que no admite dilaciones; la necesidad urgente de seleccionar y formar adecuadamente los agentes de pastoral; la creación y adecuación de mecanismos operativos que vengán a dinamizar y a poner en ejecución estas opciones. Todo esto llevará a una pastoral de conjunto donde hay mucha unión.

4.4. Adaptación pastoral

En este apartado Romero escribe sobre la urgencia de una adaptación pastoral que tenga en cuenta la experiencia y el fruto pastoral de las comunidades. Para explicarlo distingue tres tipos de pastoral.

El primero es, la pastoral de masas. Referida a una evangelización extensiva, una respuesta liberadora de la Iglesia hacia nuestros pueblos, ayudándolos a pasar de ser masa a ser pueblo, y de ser pueblo a ser pueblo de Dios.

El segundo tipo es la pastoral de comunidades cristianas de base o de pequeños grupos. Su finalidad es formar grupos de cristianos comprometidos con la Iglesia y comprometidos como Iglesia en el campo de su respectiva sociedad. Estas comunidades deben ser formadas en primer lugar a través de un encuentro con Cristo y luego con la Iglesia para, finalmente, tener un encuentro con el mundo, pues deben hacer extensivo el reino de Dios.

Según la carta, Puebla invita a estas comunidades a tener un auténtico espíritu misionero y a comprometerse para transformar el mundo.

El tercero y último tipo de pastoral que monseñor distingue es el de la pastoral de acompañamiento. Es aquella en la que se evangeliza a individuos o grupos pequeños de cristianos que han asumido una opción política concreta. No se puede hablar de una pastoral politizada, sino de una pastoral que tiene que orientar evangélicamente las conciencias cristianas en un ambiente politizado.

¹⁸¹ Cfr. *ibid.*, p. 157.

Al final, Romero afirma que la pastoral que exige la situación actual de crisis política y social debe cumplir los siguientes requisitos: a) tener espíritu de oración y de discernimiento frente a los acontecimientos, b) claridad y firmeza en los criterios y valores evangélicos, c) mucho respeto a la diversidad de opciones y de carismas que el mismo Espíritu suscita para ir haciendo de la misma historia humana su misma historia de salvación, d) mucho espíritu de entrega y de sacrificio, y e) profundo sentido de jerarquía y equipo.

Monseñor Romero concluye que su carta manifiesta que la Iglesia local está en comunión con la Iglesia universal, puesto que ha sido escrita bajo la guía del magisterio del Papa y de la Iglesia latinoamericana.

Romero aprovecha esta ocasión para presentar a la arquidiócesis oficialmente el documento de la tercera conferencia episcopal de América Latina (documento de Puebla), e invita a seguir escuchando al divino salvador.

TERCERA PARTE
Balance Valorativo

Capítulo X

Balance valorativo

Este capítulo está compuesto por las convergencias y divergencias que sobre la Iglesia tienen los autores en estudio.

1. Convergencias

A pesar de ser autores de nacionalidad diferente y, por lo tanto, de una visión y praxis de Iglesia diferente, Pié-Ninot y monseñor Romero concuerdan en puntos eclesiológicos claves. Estos puntos comunes son en la mayoría de los casos la iluminación que obtienen del concilio Vaticano II que es básica en su reflexión sobre qué es la Iglesia y cuál es su misión en el mundo; cuál es la actuación del Espíritu en ella, su sacramentalidad y su organización de colegialidad. Es de esta manera como la Iglesia se muestra al mundo como cuerpo de Cristo en la historia.

A continuación detallo estos puntos generales.

1.1. Fuentes de documentación

1.1.1. Documento del concilio Vaticano II

La principal convergencia, que salta a la luz, de Pié-Ninot y de Romero es que ambos fundamentan su concepción eclesiológica en el Concilio Vaticano II. Este acontecimiento es la base fundamental de su pensamiento, pues es la fuente a la cual recurren muchas veces para presentar su visión de Iglesia.

1.1.2. Documentos magisteriales

Una segunda convergencia de los autores es que su visión eclesiológica está basada en el magisterio eclesial. Es evidente en esta síntesis ver la cantidad de citas o referencias a documentos del magisterio universal y del CELAM. Por lo que se puede decir, que ambos autores siguen una línea eclesiológica basada en el magisterio de la Iglesia.

1.1.3. Referencias bíblicas

Pié-Ninot y Romero recurren con frecuencia a la fuente inagotable de los textos de la sagrada Escritura. Esto, a mi parecer, tiene una finalidad: dejar claro que la Palabra de Dios es la que

ilumina la fundamentación, misión y visión de la Iglesia que todos constituimos. La Iglesia se funda en Cristo, palabra encarnada de Dios.

No se puede dejar de lado, que ambos autores convergen también en otro punto pilar de la Iglesia: la sagrada tradición. Pié-Ninot y Romero en sus obras mantienen esa fidelidad a la tradición apostólica y desarrollan e incorporan cada uno a su modo, textos, citas y referencias.

1.2. Temas eclesiológicos

Es notable la convergencia de los dos autores en los diversos temas eclesiológicos. Estos son: la fundamentación de la Iglesia, la Iglesia como pueblo de Dios, la Iglesia como cuerpo de Cristo y la misión de la Iglesia. Este último con diversos matices como son: su misión en el mundo desde el servicio pastoral-magisterial, y el ser Iglesia comunión y tradición viviente.

1.2.1. Nacimiento de la Iglesia

Ambos autores coinciden, basándose en la patrística, en que la Iglesia nace del costado de Cristo dormido en la cruz según el texto del evangelio de Juan 19,34. Por eso afirman firmemente que la Iglesia está fundada en Jesús, el Cristo.

1.2.2. Iglesia como pueblo de Dios

Siguiendo a la *Lumen Gentium* ambos autores dan fuerza al tema de la Iglesia pueblo de Dios. Se trata de un pueblo de Dios en el que la jerarquía tiene sus funciones establecidas, y está al servicio de la Iglesia. Romero actualizando la perspectiva vaticana agrega y enfatiza que el pueblo no puede entenderse en sentido biológico, racial, cultural, político ni ideológico.

1.2.3. Iglesia cuerpo de Cristo

El tema de la Iglesia como cuerpo de Cristo es abordado, tanto por Pié-Ninot como por monseñor Romero, desde *Lumen Gentium* 7. Ambos se basan en la teología bíblica paulina del cuerpo de Cristo; sin embargo, muestran cómo se configura históricamente el cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

1.2.4. Misión de la Iglesia

Sobre el tema de la misión de la Iglesia ambos autores se basan en *Lumen Gentium* 1. Pié-Ninot dice que partiendo de Lucas 2,32 el Vaticano II presentó a Jesucristo como luz de las naciones para que resplandezca en el rostro de la Iglesia (*cfr.* LG 1.15). Sin embargo en su concentración cristológica lo presenta como mediador y plenitud de la revelación (DV 2).

Romero dice que la Iglesia está al servicio del mundo, ella está en el mundo para los hombres. El sentido del servicio eclesial es el ser signo y sacramento de Cristo. Así la Iglesia significa y realiza la íntima unión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí (LG 1).

2. Divergencias

2.1. Lenguaje utilizado en la redacción de cada obra

La primera divergencia que salta a la vista es la forma tan peculiar en la que Salvador Pié-Ninot presenta su tratado. Él es teólogo y eclesiólogo. Define cada término que para los usos puede presentar problema. Usa expresiones lingüísticas latinas, hebreas, griegas e inglesas. Además de datar fechas y lugares, desarrolla temas y los expone como el catedrático que es.

Por lo tanto, queda desvelado que su escrito es para lectores que saben sobre la temática y problemática eclesiológica. Por eso mismo, su lenguaje es exigente y no entendible para cualquier público.

Por su parte, monseñor Romero, es un pastor y la característica principal de sus escritos es la homilética. A él no le interesa hacer grandes tratados y precisamente lo subraya en sus cartas. Lo que le interesa es que a la luz del evangelio la realidad del mundo pueda ser evangelizada y transformada.

Su lenguaje es accesible a todo lector y con mucha razón, pues habla a un público en el que están incluidos campesinos, obreros y gente sencilla, sin olvidar su tono claro y característico de denuncia profética, audible para sus interlocutores.

2.2. Temas eclesiológicos

2.2.1. Origen y propiedades de la Iglesia

Romero hace una corta acotación sobre el origen de la Iglesia. Pié-Ninot, por su parte, profundiza sobre el vocablo. En primer lugar, aborda la perspectiva bíblica a través del libro del Deuteronomio 4,10; 9,10 y 18,16. En estos textos aparece el vocablo hebreo *qahal*, que es el

equivalente a Iglesia. En el Nuevo Testamento el vocablo utilizado por la Iglesia es la palabra griega *ekklesia*.

En segundo lugar, en cuanto a las propiedades de la Iglesia, Pié-Ninot, basándose en la patrística dice que Gregorio Magno presenta a la Iglesia como universal y como Iglesia presente.

El autor señala que en la escolástica, la Iglesia por su origen es universal e histórica.

Concretamente, sintetizando el uso de la palabra Iglesia en la *Lumen Gentium* Pié-Ninot dice que: a) la Iglesia es universal por su función en el diseño divino-trinitario de la salvación de toda la humanidad; b) la Iglesia es universal en su particularidad de ser una Iglesia histórica presente y que tiene en el Papa su principio visible de unidad que va de Pentecostés hasta la Parusía; y c) el elemento básico de pertenencia a la Iglesia es “la fe en Cristo, Dios y salvador” y “el Bautismo”. De aquí la confirmación fundamental de que la Iglesia está fundada por la fe en Cristo y los sacramentos de la fe.

2.2.2. Iglesia Pueblo de Dios

Para Pié-Ninot el término *laos theou* tiene dos connotaciones bíblicas: por un lado, la autocomprensión de la comunidad cristiana como pueblo perteneciente a Dios; y por otro, su relación de continuidad con Israel.

Según este autor, existe un concepto central que describe la misión de Jesús en continuidad con el Antiguo Testamento, pues el objeto de su ministerio va a consistir precisamente en reunir el pueblo de Dios. Esta reunión del pueblo de Dios dispersos es una de las afirmaciones centrales de Israel a partir del exilio, y para Jesús aparece realizada inicialmente en la comunidad de los Doce, convertida en el núcleo del verdadero pueblo de Dios y la prefiguración de la futura Iglesia.

Antes de Nicea ya se utilizaba el vocablo *pueblo de Dios* para referirse a la Iglesia. Trento lo usa para referirse a los fieles dispersos por el orbe. El autor aclara que *pueblo* no debe entenderse en sentido biológico, racial, cultural, político o ideológico.

Para Romero la Iglesia es el pueblo de Dios. Afirma que ese pueblo de Dios es de manera categórica el pueblo pobre y marginado y por eso la Iglesia está al servicio del pueblo.

Por otra parte, Romero dice que Cristo instituyó a la Iglesia como comunión jerárquica para comunicar su gracia y su verdad, aunque admite que existe una tendencia a rechazar el aspecto jerárquico, porque se olvida de la estructura humana.

2.2.3. La Iglesia cuerpo de Cristo

Pié-Ninot presenta el tema Iglesia cuerpo de Cristo bajo una estructuración analítica de la Iglesia que la descubre en *Lumen Gentium* 7. Lo estudia así: primero, tres párrafos en los que sobresalen la referencia a los sacramentos del Bautismo y la Eucaristía, y luego, cinco párrafos estructurados a partir de textos deuteropaulinos.

Para Pié-Ninot la Iglesia es cuerpo de Cristo en cuanto que no es el mismo Cristo, sino *el lugar, la realidad y el espacio histórico de Cristo*; justamente, lo que significa sacramento de la plenitud que es Cristo, y en camino hacia la total plenitud de Dios.

Por su parte, Romero hace dos afirmaciones centrales sobre la Iglesia referentes a su ser cuerpo de Cristo: a) la Iglesia es la comunidad de hombres que profesan la fe en Jesucristo como único Señor de la historia, b) la Iglesia mantiene en la historia la figura de su fundador, por lo tanto, la Iglesia tiene que seguir proclamando su fe en Jesucristo y tiene que seguir la obra que el mismo Jesús realizó en la historia. Además, agrega que la Iglesia tiene el derecho-deber de seguir y amar con libertad a su único Señor y proclamar sin trabas el Evangelio y cooperar en la construcción del Reino, mediante la Palabra y los sacramentos por ser cuerpo de Cristo en la historia.

También, la Iglesia debe anunciar el Reino preferencialmente a los pobres y marginados, sin rechazar a las demás clases sociales, a las cuales la Iglesia quiere servir e iluminar.

Ambos autores toman el mismo elemento, pero la diferencia radica en la aplicación pastoral que monseñor Romero realiza y por las circunstancias históricas a las que responde.

2.2.4. La misión de la Iglesia

Pié-Ninot dice que la misión de la Iglesia se expresa en su doble dimensión de comunidad y sociedad. Se parte, por consiguiente, de la filiación y fraternidad en Cristo, en cuanto realidad teológica y última, la cual se visibiliza como signo interno en cuanto comunidad de fe, esperanza y amor perceptible a los creyentes, y como signo externo.

La dimensión de Iglesia sociedad es el ámbito adecuado para abordar de forma especial la misión y diaconía de la Iglesia en el mundo. Por tanto, la eclesiología, al encontrar su razón de ser en la misión deber ser un testimonio en su forma de ser comunidad y sociedad de la realidad teológica.

Para monseñor Romero, la misión de la Iglesia no es de orden político, social o económico, sino religioso. Pero no hay que olvidar que la Iglesia puede dar luces que sirven y consolidan a la comunidad humana. La Iglesia contribuye al proceso de liberación de nuestro pueblo desde su propia identidad de Iglesia, con una evangelización integral y una sólida orientación doctrinal.

Romero dice que la Iglesia tiene como tarea la evangelización, ésta es su misión esencial. Esto se debe a que la evangelización se origina en el mismo Cristo. Concretamente, en la arquidiócesis de San Salvador, dice Romero, la evangelización no debe reducirse sólo a administrar sacramentos y catequesis, sino a una evangelización liberadora que inspire los momentos de crisis a partir de la doctrina social. Es decir, la misión de la Iglesia debe tener una sólida orientación doctrinal, una denuncia profética del pecado en función de conversión, de desenmascarar las idolatrías de la sociedad, de promover la liberación integral del hombre y de urgir cambios estructurales profundos.

En función de denunciar el error y el pecado del mundo, la Iglesia debe anunciar el reino de Dios. Por lo tanto, debe denunciar proféticamente la injusticia social, la discriminación y la violencia.

Según Romero, la Iglesia traicionaría su mismo amor a Dios y su fidelidad al Evangelio si dejara de ser voz de los que no tienen voz, defensora de los derechos de los pobres, animadora de todo anhelo justo de liberación, y orientadora, potenciadora y humanizadora de toda lucha legítima por conseguir una sociedad más justa.

Por lo tanto, predicar y propiciar la urgencia de cambios estructurales profundos en lo político y social del país es otra contribución de la misión pastoral de la Iglesia. En resumen, la misión de la Iglesia es acompañar al pueblo.

2.2.5. La Iglesia como comunión (*koinonía*)

Aunque Romero sabe que la esperanza del pueblo fortalece la *koinonía*, no dedica ninguna sección para hablar de la comunión de la Iglesia, pero sí afirma que mantiene la comunión con la Iglesia Universal.

Pié-Ninot piensa que este nombre de la Iglesia no aparece en los orígenes bíblicos, pero que se haya en el trasfondo de la comprensión inicial de la comunidad primitiva y dedica un apartado para analizar a la Iglesia-comunión.

2.2.6. La Iglesia como sacramento universal de salvación

Romero dice que la Iglesia como sacramento universal de salvación define su firme posición contra el pecado del mundo y fortalece su severo llamado a la conversión. El pecado hace que la historia del mundo deje de ser historia de salvación. El pecado es visto como una esclavitud del mundo, un acto del individuo que en lo más profundo de su voluntad niega y ofende a Dios. La Iglesia de hoy acentúa más que antes la gravedad del pecado por todas las consecuencias sociales que trae.

Por su parte, Pié-Ninot dice que la Iglesia es sacramento universal de salvación por su relación específica con la actuación salvífica de Dios hacia el mundo. Al referirse el Vaticano II a la Iglesia como sacramento, que es la primera vez que un concilio aplica la palabra *sacramentum* a una realidad no litúrgico-ritual, liga la realidad de la Iglesia a la cristología en lugar de a la sacramentología. De esta manera el concepto sacramento se aplica a la Iglesia tomando como referencia el término *mysterium*, que se refiere al plan salvador de Dios.

Según Pié-Ninot, dos elementos de reflexión teológica favorecieron a la formulación progresiva de la teología de la Iglesia como sacramento, estos son: a) la profundización de la analogía entre Cristo como Verbo encarnado y la Iglesia; y b) la consolidación de la afirmación de la Iglesia como mediadora de la salvación, revalorizando en concreto a la institución visible.

Es decir, Pié-Ninot a diferencia de Romero, hace un gran tratado sobre la sacramentalidad de la Iglesia, pero Romero de manera profética denuncia el pecado del mundo y anuncia la conversión y transformación del mundo a partir de la sacramentalidad de la que es partícipe la Iglesia.

2.2.7. El espíritu Santo en la Iglesia

Referente al tema del Espíritu Santo que debe tener la Iglesia, Pié-Ninot presenta tres aspectos que configuran fenomenológicamente una institución y la convierten en posible signo al servicio del Espíritu de Cristo. Estos puntos son:

1) *La Institución Iglesia como signo identificador del Espíritu de Cristo.* Lo institucional de la Iglesia puede ser signo que identifica el lugar *histórico-social* donde se encuentra el Espíritu de Cristo, ya que la institución eclesial debe ayudar a que sea percibida como signo en el cual se puede identificar de forma significativa la presencia y actuación del Espíritu de Jesucristo.

2) La *institución Iglesia como signo integrador del Espíritu de Cristo*. Lo institucional, según el autor, puede ser signo de la fuerza integradora que tiene el Espíritu de Cristo. De esta forma se subraya que el Espíritu de Cristo presente en la Iglesia como institución incorpora a cada creyente y a las diversas realidades eclesiales en la unidad propia de la Iglesia entera, y esto lo hace de forma prevalente a través de sus diversas estructuras más próximas.

3) La *Institución Iglesia como signo liberador del Espíritu de Cristo*. Lo institucional de la Iglesia, dice el teólogo, puede ser signo de la dinámica liberadora del Espíritu de Cristo. La institución eclesial debe comportar una dinámica liberadora, que exime a los creyentes de la necesidad de tenerse que procurar de forma puramente individual lo que la Iglesia aporta.

Por su parte Romero, como hemos visto en el capítulo quinto, expresa su anhelo apostólico: que en la Diócesis sea fecunda, y dinámica la presencia de aquel Espíritu que Jesús ofreció a su Iglesia y a cada cristiano como garantía de verdad, como fuente de satisfacción y como vínculo de comunión eclesial.

2.2.8. Recorrido sistemático-histórico de la Iglesia

Es evidente que Pié-Ninot hace todo un tratado eclesiológico y recorre todas las etapas eclesiológicas, tocando los diferentes temas-problemas que corresponde a las épocas de la Iglesia primitiva, medieval y actual. Incluso, por lo visto en esta síntesis, el autor toca temas referentes al reino de Dios y la problemática suscitada por los luteranos, como también un abordaje desde la filosofía social y la sociología para hablar de la Iglesia como sujeto ya que el misterio de la Iglesia constituye el sujeto histórico y el sujeto histórico desvela el misterio.

No sucede así con Romero, pues lo que hace y repite constantemente es una iluminación para el momento-crisis que sufre una Iglesia local.

Conclusiones

Estudiar una eclesiología desde la perspectiva de Salvador Pié-Ninot y Monseñor Oscar Arnulfo Romero es de una riqueza inagotable.

De alguna manera viajar por esta senda deja camino libre para profundizar en la problemática de la Iglesia. No todos los temas han sido agotados, queda mucho por dialogar y estudiar. Pero esta experiencia de introducirnos en el pensamiento de Pié-Ninot es un avance, por su riqueza cognoscitiva y su vasto pensamiento; como también es un avance el acercarse a la experiencia pastoral profética de monseñor Romero.

El Espíritu de Dios sopla siempre donde quiere y como quiere. Esta frase ha animado la realización de esta síntesis, pues Romero es un gran personaje de la historia, por sus predicaciones, por su opción preferencial por los pobres y por ser signo profético de la Iglesia. Siempre que él hablaba de su opción decía que era el denunciar la injusticia social que vivía el pueblo. Comparar esa experiencia con el pensamiento de Pié-Ninot era un reto por asumir y afrontar. Ciertamente Romero no es un teólogo de profesión; sin embargo, como pastor decía que le tocaba discernir y presentar a la luz de la realidad una respuesta de esperanza, una respuesta de Dios encarnada en la situación que se estaba viviendo.

Concretamente, del estudio de Pié-Ninot se puede concluir que la utilización que el Vaticano II hace del concepto de sacramento cuando lo aplica a la Iglesia es un medio conceptual para superar el triunfalismo eclesiológico, el clericalismo y el juridicismo. También para destacar el misterio de la Iglesia oculto en la figura visible y sólo captable en la fe, y para expresar y explicar que la Iglesia viene de Cristo y apunta permanentemente hacia él. Además, que como signo e instrumento, la Iglesia está totalmente al servicio del hombre y del mundo.

El concepto sacramento se presta para establecer una coordinación diferenciadora y para distinguir entre la estructura visible y la naturaleza espiritual de la Iglesia.

Por otra parte, la misión de la Iglesia se expresa en su doble dimensión de comunidad y sociedad. Se parte, por consiguiente, de la filiación y fraternidad en Cristo, en cuanto realidad teologal y última, la cual se visibiliza como signo interno, en cuanto comunidad de fe, esperanza

y amor perceptible a los creyentes; y como signo externo mediante la misión y diaconía de la Iglesia.

Por tanto, la eclesiología encuentra su razón de ser en la misión que tiene la Iglesia de testimoniar en su forma de comunidad y sociedad su realidad teológica de pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y poseedora del Espíritu Santo.

De monseñor Romero se puede hablar de su pensamiento doctrinal, marcado sobre todo por la fidelidad al evangelio. Sus cartas reflejan una profunda reflexión iluminada por la Palabra de Dios y por el magisterio. Este es el punto de partida de su predicación.

Él trabajó por responder a la crisis del país y por ello se metió en temas concretos que atañen a la realidad de la Iglesia salvadoreña. Por eso, monseñor Romero afirma el derecho de organización popular, sobre todo, para defender los derechos de aquellos a quienes siempre se les ha negado todo.

Explicó cómo la violencia era una causa de muerte y de polarización. Sobre todo aquella violencia que se generaba a partir del mismo sistema de gobierno por medio de la guardia nacional. También denunció la absolutización de la riqueza y de la propiedad privada, de la seguridad nacional y de la organización que se politiza sin sentido.

Frente a esa realidad, monseñor Romero ilumina con el evangelio y se mantiene fiel al evangelio y a la Iglesia. Por su fidelidad recibe calumnias, pero se mantiene firme en la denuncia del pecado y sus estructuras, y el anuncio de un futuro lleno de esperanza.

El obispo mártir iluminó la crisis del país a partir del tema de la pascua y de la misión de la Iglesia. Como también invitó a organizarse desde el acontecimiento latinoamericano de Puebla. Todo esto a la luz de la fiesta de la transfiguración, con la finalidad de conseguir un cambio en la sociedad y su estructura de pecado.

Recordar hoy a Romero después de 30 años de su martirio y presentar su visión eclesiológica comprometida es una actualización del espíritu fundante de Jesús. De tal modo que invita a la Iglesia de hoy a actuar siempre bajo la praxis de Jesús, y vivir así siempre su misión sacramental.

BIBLIOGRAFÍA

Pie-Ninot, S., *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca, 2007.

Romero, O., *Cartas Pastorales y Discursos de Monseñor Oscar A. Romero*, cuadernos CMR-UCA, San Salvador, 2007.